

Université de Montréal

La question de l'équité intergénérationnelle au Québec  
Une option préférentielle pour les jeunes

par

Claude Charette

Faculté de théologie

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Maître ès arts (MA)  
en théologie  
option « religion et culture »

Mai 2002

Claude Charette



B1

25

154

2002

nr. 007

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La question de l'équité intergénérationnelle au Québec  
Une option préférentielle pour les jeunes

présenté par

Claude Charette

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

---

Michel Beaudin

Jean-Guy Nadeau

Solange Lefebvre

---

Mémoire accepté le :

## Sommaire

Ce mémoire examine certaines dimensions intergénérationnelles de l'injustice et de l'équité. L'analyse d'une réflexion et d'une pratique en est le point de départ : celles des groupes *Le Pont entre les générations* et *Force Jeunesse*. Ces groupes fondés au Québec en 1997 et 1998 ont mis en évidence le drame que vivent des jeunes adultes eu égard à leur intégration au marché du travail : ils travaillent non seulement dans une condition précaire, partagée du reste par des membres de tous les groupes d'âges, mais en plus et surtout, ils souffrent d'une disparité de traitement (les clauses « orphelin ») liée à leur date ou à leur période d'embauche et d'entrée dans un milieu de travail. L'analyse du débat sur les clauses « orphelin », mené particulièrement par les jeunes adultes des deux groupes signalés plus haut, indignés par de telles pratiques qu'eux-mêmes avaient portées au grand jour, révèle une dimension proprement intergénérationnelle de l'iniquité socioéconomique.

Cette analyse a le mérite de révéler une dimension intergénérationnelle de l'iniquité socioéconomique, peu explorée, et s'avère de la sorte un apport pour ceux qui se préoccupent de justice, de la jeunesse et des relations intergénérationnelles. Elle retrace en première partie les sources sociothéologiques du débat et de la pratique étudiée. Il s'agit de deux numéros de la revue internationale *Concilium* (1975 et 1985), et des livres produits dans le cadre d'une recherche-action sur les générations menée dans les Basses Laurentides, au nord de Montréal, entre 1988 et 1995, par une équipe de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal (GRAND'MAISON et coll. 1992-1995). Y sont abordés les deux enjeux capitaux du rapport entre les générations : la transmission et la justice. Dans sa deuxième partie, le mémoire poursuit la réflexion sur la justice intergénérationnelle à travers la question de l'équité intergénérationnelle, dont il met en évidence la dimension contextuelle, illustrée par les débats et pratiques analysées. Dans sa troisième partie, le mémoire présente une réflexion sociothéologique sur les concepts d'orphelin, de justice et de génération dans la Bible, de même qu'une étude du concept de responsabilité



intergénérationnelle. La compréhension de l'orphelin dans la Bible, vu comme l'*abandonné*, et ce dans une perspective de filiation spirituelle, conjugée à une vision biblique de la justice, pourrait permettre une interprétation théologique des clauses « orphelin », féconde et ouverte à une théologie de la solidarité adaptée à notre contexte, tout en étant inclusive d'une option préférentielle pour les jeunes.

**Mots Clés** : équité, génération, jeunesse, orphelin, solidarité

## Summary

The aim of this thesis is to examine certain intergenerational dimensions of injustice and equity. Its point of departure is the analysis of the reflection and the practice that the groups *Le Pont entre les générations* (*Bridge Between Generations*) and *Force Jeunesse* (*Youth Force*) have been engaged in. These two groups, founded in Quebec in 1997 and 1998, have highlighted the drama lived out by young adults regarding integration into the work force: not only are the youth's working conditions precarious, as is incidentally the case for members of all other age groups, but young people are moreover victims of a disparity in treatment (the so-called "orphan" clauses) linked to their hiring date or period and to their time of entry into the work force. Young adults in the aforementioned groups, outraged by these practices which they have brought to light, have engaged in a debate concerning "orphan" clauses. The analysis of this debate reveals a distinctly intergenerational dimension of socio-economic inequity.

The present analysis reveals the largely unexplored intergenerational dimension of socio-economic inequity, and hence it constitutes a significant contribution for those involved with questions of justice, the youth and intergenerational relations. Firstly, this analysis traces the socio-theological sources of the debate and practice studied, as explored in two volumes of the international journal *Concilium* (1975 and 1985), as well as in the books produced in the context of action-research on the topic of generations conducted in the Lower Laurentians, north of Montreal, from 1988 to 1995 by a team from the Faculty of Theology at the University of Montreal (GRAND'MAISON et al. 1992-1995). The two crucial stakes in intergenerational relations, namely, transmission and justice, are studied in this first part. The reflection on intergenerational justice is continued in the second part of the thesis, this time through the question of intergenerational equity. Its contextual dimension is underlined and illustrated through an analysis of both debates and practices. The third section of the thesis consists in a socio-theological reflection on the concepts of orphan, justice and

generation as presented in the Bible, combined with a study of intergenerational responsibility. An understanding of the orphan, seen in the Bible as the *abandoned one*, in the context of a perspective of spiritual filiation linked with a Biblical vision of justice, could enable a fruitful theological interpretation of "orphan" clauses which would be open to a theology of solidarity adapted to our context while including a preferential option for the youth.

**Keywords:** equity, generation, youth, orphan, solidarity

# Table des matières

Sommaire.....	iii
Summary.....	v
Introduction générale.....	5

## I

### Genèse d'un débat

Introduction.....	15
-------------------	----

#### Chapitre premier

*Concilium* : Réflexion sociothéologique sur la jeunesse  
en amont de la recherche-action de Saint-Jérôme

Introduction.....	16
1.1- <i>Concilium</i> 1975 : « Projet X. Les jeunes et l'avenir de l'Église».....	16
1.1.1- « Le fossé entre les générations et l'avenir de l'Église ».....	17
1.1.2- « Les jeunes et leur désir de changer la vie » .....	20
1.1.3- « Un christianisme transmis et reçu ou librement réinterprété et vécu ? » .....	22
1.2- <i>Concilium</i> 1985 : « Sociologie de la religion : une jeunesse sans avenir ».....	23
1.2.1- « Analyse du chômage des jeunes et perspectives d'emplois. Le cas du Canada » .....	25
1.2.2- « Le défi des jeunes. Un nouveau paradigme prophétique ».....	27
Conclusion .....	31

## Chapitre deuxième

### La recherche-action de Saint-Jérôme et la question générationnelle

Introduction.....	34
2.1- Mise en contexte et méthodologie.....	35
2.2- Comment définir « génération ».....	38
2.3- Le contenu de la recherche-action .....	40
2.3.1- « Vers un nouveau conflit de générations ».....	40
2.3.2- « Une génération bouc émissaire ».....	43
2.3.3- « La part des aînés ».....	45
2.3.4- « Le défi des générations » .....	48
Conclusion .....	49
Conclusion de la première partie.....	51

## II

### L'équité intergénérationnelle et les clauses « orphelin » : *l'injustice des générations*

Introduction.....	55
-------------------	----

## Chapitre troisième

### La question de l'équité intergénérationnelle en Amérique du Nord Comment y répondre ?

Introduction.....	56
3.1- Aux États-Unis : la sécurité sociale et le vieillissement de la population...57	
3.2- Au Canada : l'État Providence et la dette publique.....	58
3.3- Au Québec : conjuguer solidarité avec équité : <i>Le pont entre les générations</i> et la politique.....	63
3.3.1- Historique.....	63
3.3.2- Réalisations.....	65
3.4- Une conception contextuelle de l'équité intergénérationnelle : les limites d'une théorie de la justice.....	70
3.5- L'appauvrissement des nouvelles générations : une injustice ?.....	72
Conclusion.....	74

## Chapitre quatrième

Les clauses « orphelin » : problème révélateur de l'iniquité  
intergénérationnelle au Québec

Introduction.....	76
4.1- Comment le mot « orphelin » peut être dérangeant.....	77
4.2- Les clauses « orphelin » : définition .....	78
4.3- Les clauses « orphelin » : une histoire.....	79
4.4- Les clauses « orphelin » : les enjeux.....	81
4.5- Les clauses « orphelin » : la particularité québécoise.....	83
Conclusion.....	84
Conclusion de la deuxième partie.....	85

## III

Réflexion sociothéologique :  
Équité – Orphelin - Génération

Introduction.....	88
-------------------	----

## Chapitre cinquième

L'orphelin et l'équité dans la Bible  
Réflexion théologique

Introduction.....	90
5.1- L'orphelin dans la Bible vu comme l' <i>abandonné</i> .....	90
5.2- L'équité dans la Bible vue comme la justice.....	94
Conclusion.....	97

## Chapitre sixième

La responsabilité envers les générations futures vue comme un engagement à agir en théologie

Introduction.....	99
6.1- « Cette génération ».....	100
6.2- « Cette génération » et « La fin de l'histoire ».....	105
6.3- Les générations futures : une préoccupation très contemporaine.....	106
6.4- Faute et responsabilité générationnelle.....	109
6.5- Mais quelle responsabilité ?.....	111
6.6- Le concept de responsabilité chez Paul Ricoeur... ..	113
6.7- Conclusion : l'engagement à agir comme lieu de la responsabilité en théologie .....	118
Conclusion de la troisième partie.....	121
Conclusion générale.....	123
Bibliographie.....	127
Épilogue.....	141
Remerciements.....	144

## Introduction générale

Tous les hommes ont assez de « sens commun » (*gemeinen Sinn*) c'est-à-dire de jugement pour que l'on exige d'eux qu'ils fassent preuve de solidarité (*Gemeinsinn*), de véritable solidarité morale et civile, c'est-à-dire de jugement sur ce qui est bien et ce qui ne l'est pas...

Un arbre rabougri parce qu'il a poussé dans des conditions défavorables peut nous apparaître comme misérable mais cette misère n'est pas expression de l'arbre qui se sentirait misérable et, en référence à l'idéal de l'arbre, le fait qu'il soit rabougri n'est pas « misère ». Chez l'homme, par contre, c'est mesuré à l'aune de l'idéal moral humain que le misérable est misérable (et non pas parce que nous le soumettons abusivement à un idéal d'humanité dont il ne relève absolument pas et à la lumière duquel il exprimerait pour nous de la misère, sans y être lui-même.

(GADAMER, 1996 : 48 et 65)



## **Le problème**

Ce mémoire examine certaines dimensions intergénérationnelles de l'injustice et de l'équité. L'analyse d'une réflexion et d'une pratique en est le point de départ : celles des groupes *Le pont entre les générations* et *Force Jeunesse*. Ces groupes fondés au Québec en 1997 et 1998 ont mis en évidence le drame que vivent des jeunes adultes eu égard à leur intégration au marché du travail : ils travaillent non seulement dans une condition précaire, partagée du reste par des membres de tous les groupes d'âges, mais en plus et surtout, ils souffrent d'une disparité de traitement (les clauses « orphelin ») liée à leur date ou à leur période d'embauche et d'entrée dans un milieu de travail. L'analyse du débat sur les clauses « orphelin », mené particulièrement par les jeunes adultes des deux groupes signalés plus haut, indignés par de telles pratiques qu'eux-mêmes avaient portées au grand jour, révèle une dimension proprement intergénérationnelle de l'iniquité socioéconomique. Non seulement les jeunes entrants peuvent-ils faire les frais de coupures budgétaires imposées par l'employeur, mais aussi des décisions des employés déjà en place et ayant plus d'ancienneté.

Cette analyse a le mérite de révéler une dimension intergénérationnelle de l'iniquité socioéconomique, peu explorée, et s'avère de la sorte un apport important pour ceux qui se préoccupent de justice, de la jeunesse et des relations intergénérationnelles. Si de nombreux groupes et chercheurs abordent les problèmes de pauvreté, surtout ceux marqués par l'écart entre riches et pauvres, entre hommes et femmes, moins nombreux sont ceux qui analysent la question de l'appauvrissement des cohortes de jeunes travailleurs. Celle-ci paraît plus complexe, plus délicate à appréhender, surtout sous l'angle intergénérationnel.

## **Jeunesse et générations**

Faisons d'abord quelques remarques sur la jeunesse et les générations dont il est question. La jeunesse est cette période de latence entre l'adolescence et l'âge adulte où l'on s'assume. Durant la deuxième moitié du

20<sup>ème</sup> siècle, on a peu à peu distingué entre adolescence et jeunesse (GALLAND, 1991). De quel âge parle-t-on ? Le plus souvent le groupe d'âge des 18-25 ans compose la cohorte des jeunes adultes, parfois les 18-30 ans, les 20-30 ans, voire les 18-35 ans. Durant ces périodes d'âge, en effet, l'adolescent devient peu à peu adulte, i.e. qu'il conquière en principe les diverses autonomies rattachées à la vie adulte : autonomie résidentielle, autonomie financière, autonomie affective à travers l'établissement d'un couple et/ou d'une famille. L'allongement de la jeunesse renvoie précisément à la difficulté d'acquérir ces autonomies sociales, sans compter les dimensions reliées à l'atteinte de la maturité psychique.

Or, tandis que la période de la jeunesse s'allonge et devient une cible mouvante aux contours indéfinis suivant les époques et les contextes, on assiste en même temps dans les sociétés occidentales industrialisées à un vieillissement des populations, positivement à un allongement de l'existence. Plusieurs générations doivent donc apprendre à vivre ensemble. L'un des défis de cette coexistence, de cette « contemporanéité », concept forgé par Mannheim (1990), est le partage de la richesse et du travail, susceptible de susciter des conflits intergénérationnels. Tout en donnant une idée des diverses acceptions du terme « génération », ce mémoire en retient surtout l'usage sociologique, i.e. une cohorte née durant une même période et partageant une mémoire et une expériences historiques communes. Depuis la crise des années 1930, les diverses générations se sont différenciées notamment au plan économique, tant en Europe qu'en Amérique du Nord (ATTIAS-DONFUT, 1996 ; CORAK, 1998ab). Cette lecture générationnelle ne veut pas exclure les autres clivages entre riches et pauvres, liés par exemple aux classes sociales ou aux sexes, mais elle décrit un contexte global d'enrichissement ou d'appauvrissement lié aux flux de cohortes, très documenté.

Les aînés, particulièrement la cohorte née après 1930, auraient le plus profité de la prospérité d'après-guerre (GRAND'MAISON, 1985 ; ATTIAS-DONFUT 1996). La première cohorte du *baby boom*, celle née entre 1946 et 1955 (LINTEAU, 1989), occuperait une large part des emplois. Les derniers-nés

du *baby boom*, qui se terminera vers 1965 au plan démographique, ceux qui seront de jeunes adultes dans les années 1980, seront plus défavorisés à cet égard. Ce sont ceux qui seront désignés sous le terme « *Génération X* » (COUPLAND, 1993), i.e. la génération cachée, ignorée, sans voix, dont les projets sont remis aux calendes grecques, grossie de ceux qui arriveront sur le marché du travail dans les années 1990, autres années de récession et de contraintes budgétaires. Ces cohortes de jeunes adultes nés depuis 1956 environ seraient celles qui connaissent un appauvrissement par rapport à leurs parents, de particulières difficultés d'insertion socioprofessionnelle, tant au Canada (MORISSETTE, 1998) qu'en France (CHAUVEL, 1998).

### **Structure du mémoire**

Le débat sur les clauses orphelins analysé en deuxième partie n'a pas surgi de nulle part. Parmi toute la littérature sur les rapports de générations et la jeunesse en effet, des sources spécifiquement socio-théologiques ont inspiré la réflexion et l'intervention des groupes *Le pont entre les générations*, et *Force Jeunesse*. Il s'agit de deux numéros de la revue internationale *Concilium* (1975 et 1985), et des livres produits dans le cadre d'une recherche-action menée dans les Basses Laurentides, au nord de Montréal, entre 1988 et 1995, par une équipe de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal (GRAND'MAISON et coll. 1992-1995).

En première partie du mémoire, une revue de littérature rend compte de ces travaux. Elle fait ressortir sous plusieurs angles les deux enjeux capitaux du rapport entre les générations qui y sont abordés : la transmission et la justice. Elle aborde aussi la manière dont se déploie le discours sur les générations depuis les années 1960. En bref, la jeunesse du monde occidentale industrialisé des années 1970, portée par la prospérité des *Trente glorieuses*, expression de Fourastié (2000), instaure une rupture culturelle et religieuse dans les rapports de générations. Il s'en suit une véritable crise dans la transmission de la culture et de la religion, qui préoccupe les églises chrétiennes et les institutions traditionnelles (CONCILIUM, 1975). Les cohortes des années 1980 émergent quant à elles dans une période où dominant plutôt

les problèmes de récession économique sérieuse et d'insertion des jeunes adultes dans le monde du travail. C'est alors la question de la justice sociale qui domine la perspective intergénérationnelle, autant d'un point de vue socioéconomique que théologique (CONCILIUM, 1985). Une recherche-action menée surtout dans les Basses Laurentides par une équipe de la faculté de théologie de l'Université de Montréal, effectuée entre 1988 et 1995, constate chez plusieurs jeunes adultes des tensions intergénérationnelles liées à ce contexte. Le second rapport de recherche formule même l'hypothèse d'un « nouveau conflit de générations » (GRAND'MAISON, 1992b). Et les autres rapports font état d'appréhensions d'un tel conflit chez les adultes et les aînés, dont plusieurs se disent inquiets des problèmes liés à la justice intergénérationnelle.

La première partie se conclut autour de la réflexion suivante. La solidarité intergénérationnelle se vit naturellement d'abord dans la famille, à travers les relations entre les enfants, parents et grands-parents. Au plan socio-économique, hors de la famille, elle-même mise en péril par l'individualisme et la ségrégation des âges qui seraient propres aux sociétés occidentales industrialisées (CASTEL, 1995 ; ATTIAS-DONFUT 1996). Pour faire face aux difficultés socioéconomiques des jeunes, la solidarité dans le partage de la richesse ne peut se réduire qu'à la sphère familiale et doit aussi s'étendre aux enfants des autres, ce que plusieurs aînés auraient d'ailleurs compris (LEFEBVRE, 1996). Cette première partie se termine donc sur une première proposition : **La solidarité intergénérationnelle doit se concevoir aussi en dehors de la sphère familiale, c'est-à-dire dans une prise en compte des enfants des autres.** Cette proposition renvoie à une motivation fondamentale de la pratique des membres du groupe *Le pont entre les générations*, abordée dans la deuxième partie du mémoire.

Dans sa deuxième partie, le mémoire poursuit la réflexion sur la justice intergénérationnelle à travers la question de l'équité intergénérationnelle. C'est en effet le concept d'équité qui domine les débats depuis le début des années 1980, surtout les débats liés aux politiques gouvernementales et à des associations militantes. Or, le problème de l'équité intergénérationnel fut posé

aux États-Unis au milieu des années 1980 par des associations à tendance fortement néo-conservatrice, ce qui lui valut une étiquette de droite dont il a du mal à se défaire (BENGTSON, 1993). La question refit surface au Canada dans les années 1990, cette fois en rapport avec la gestion de la dette publique, des caisses de retraite et des bienfaits, en général, de l'État Providence (CORAK, 1998). Au Québec, cette question de l'équité intergénérationnelle a pris un virage original, plus civique, axé sur la recherche de la solidarité, particulièrement dans le débat entourant les clauses « orphelin » (LE PONT, 1998).

Avant d'aborder directement la question des clauses « orphelin », le mémoire met en évidence la dimension contextuelle de l'équité intergénérationnelle (KELLERHALS, 1988 et 1997) qui la rend difficile à cerner. La perception de ce qui est équitable peut être fort différente, voir contradictoire, suivant les cultures, les coutumes ou les points de vue. Dans une perspective philosophique éthique et morale, hors du contexte juridique, équité (*fairness*) et justice, qui s'expriment dans les expressions « ce n'est pas équitable » ou « ce n'est pas juste », ont la même signification (RAWLS, 1997), surtout en rapport avec la question de l'*injustice des générations* telle que posée par Louis Chauvel (CHAUVEL, 1998). Fondamentalement l'iniquité intergénérationnelle relève d'une expérience que font de nombreux jeunes adultes : vivre des conditions socio-économiques et d'emploi inférieures à celles de leurs prédécesseurs au même âge. En outre, ce sentiment d'iniquité s'accroît puisque ces prédécesseurs bénéficient globalement d'un enrichissement parallèle et simultané (MORISSETTE, 1998).

Mais c'est une situation d'iniquité plus précise encore qui a suscité la création du groupe *Le pont entre les générations*, suivie de celle de *Force Jeunesse*. Face à des compressions budgétaires, en 1997, des groupes de travailleurs appartenant à la fonction publique et parapublique adoptaient des conventions collectives avec des clauses « orphelin », i.e. une disparité de traitement selon la date d'embauche (LE PONT, 1998). L'examen de ce débat, qui a conduit à l'adoption d'une loi, est au cœur de ce mémoire.

Dans un tel contexte, on peut s'interroger sur le rôle de l'État et de sa capacité d'assumer sa responsabilité *d'animateur de la solidarité* (Chauvel, 1998). La recherche de l'équité intergénérationnelle dans la répartition de la richesse pose le problème d'une juste réciprocité entre les générations (HELLIWELL, 1998), où le modèle familial ne pourrait être reproduit (WALKER, 1993). Elle rencontre aussi les limites d'une comptabilité intergénérationnelle (OREOPOULOS et VAILLANCOURT, 1998) fondée sur le principe donnant donnant (KOTLIKOFF et LEIBFRITZ, 1998), où chaque génération essaierait de tirer son épingle du jeu, sans égard pour la solidarité sociale. Depuis les années 1980, il y aurait eu un revirement majeur : ce sont les jeunes qui sont maintenant les plus défavorisés, non les aînés (CHEAL, 1995). Il y a donc lieu d'articuler l'équité intergénérationnelle avec la solidarité, dans une prise en compte de la situation socioéconomique peut enviable des jeunes, *les orphelins de la solidarité entre les générations* (LE PONT, 1998). Cette deuxième partie conclue donc sur une proposition, aussi moteur de la pratique des groupes étudiés : **La recherche de l'équité intergénérationnelle dans la solidarité ne peut se faire qu'à partir d'une option, que nous faisons nôtre, et que nous définissons comme une option préférentielle pour les jeunes.**

Dans sa troisième partie, le mémoire amorce une réflexion sociothéologique sur les concepts d'orphelin, de justice et de génération dans la Bible. L'orphelin est très présent dans le Premier Testament. Il est associé à la veuve et aux émigrés, ceux qui sont au bas de l'échelle sociale, sans héritage, et il doit être protégé (Dt, 10, 17-18). Dans l'anthropologie biblique, cette protection est surtout du ressort de la famille et du clan (ATTIAS-DONFUT, 1991). Mais l'orphelin peut aussi être compris dans une perspective plus large, associé aux pauvres, aux démunis de la société (TAMEZ, 1985). Il est l'*abandonné* (LA BIBLE, 2001). Dans le Deuxième Testament, on assiste à un déplacement vers une filiation spirituelle (Jn 14, 18) qui nous permet une interprétation plus large de l'orphelin, hors de la famille, ouverte aux enfants des autres.

La recherche de la justice est centrale dans la Bible et a préséance sur le culte (Es 1, 11, 15-17). Elle implique le partage de la richesse avec le pauvre.

Cette recherche de la justice aura été le point de départ de l'option préférentielle pour les pauvres de la théologie de la libération (GUTIÉRREZ, 1974). Nous verrons comment la compréhension de l'orphelin dans la Bible, vu comme l'*abandonné*, et ce dans une perspective de filiation spirituelle, conjuguée à une vision centrale et non équivoque de la justice dans la Bible, pourrait permettre une interprétation théologique des clauses « orphelin » féconde et ouverte à une théologie de la solidarité mieux adaptée à notre contexte (BARONI, 2001), mais inclusive **d'une option préférentielle pour les jeunes.**

Une réflexion théologique à partir de l'expression « cette génération », que l'on retrouve autant dans le Premier que dans le Deuxième Testament, permet une approche peu explorée de la question générationnelle dans la Bible. La dimension générationnelle est très présente dans la Bible, particulièrement lorsqu'il est question de la descendance, de la famille, de la généalogie, de l'histoire du peuple juif et qui s'exprime dans le mot hébreu *toledoth* (Gn 5,1 ; 6, 9 ; 11, 10 ; etc.) C'est celle qui est explorée et citée par les auteurs (ATTIAS-DONFUT, 1991). Pourtant, nous avons découvert que la Bible offre aussi un autre univers sémantique tout aussi important, contenu dans le mot hébreu *dor*, traduit aussi par génération (Gn 9, 12 ; Dt, 35 ; Ps 95, 10 ; etc.). Ce mot exprime plutôt une réalité sociologique de contemporanéité, désignant les contemporains, ceux qui sont là ou encore ceux qui viendront dans le futur (BROWN, 1996), voir toute l'humanité (LA BIBLE, 1991). On ne commente pas ce concept dans les ouvrages traitant des questions générationnelles. Il en sera question ici.

Dans le Premier Testament, il est utilisé dans l'expression « cette génération » surtout dans un contexte négatif, lors du Déluge ou dans l'Exode (MARSHALL, 1994). Dans le Deuxième Testament, particulièrement dans les Synoptiques, où il est traduit en grec par *genea* dans un contexte apocalyptique, « cette génération » (Mc 8, 12 ; Mt 17, 17 ; Lc 11, 29 : etc.), composée des contemporains de Jésus (BAUER'S, 1979), est invitée à aller à la suite de Jésus et à se convertir. Serions-nous, nous tous aujourd'hui, « cette génération » ?

Le mémoire propose une interprétation de « cette génération », inclusive des générations futures et pose la question : théologiquement, qu'elle est notre responsabilité vis-à-vis la jeunesse et les générations futures et comment la définir ? Si, d'un point de vue philosophique, notre responsabilité est d'ordre moral et éthique, sans contrainte juridique (RICOEUR, 1995), jusqu'à quel point sommes-nous vraiment solidaires ? Le débat proposé par le mémoire sur cette question, où sont évoquées notamment les propositions d'Hans Jonas (1990), de Paul Ricoeur ainsi que d'organismes internationaux, nous invite à nous poser sérieusement la question de l'engagement en rapport avec un agir possible en théologie. Il se termine sur une troisième proposition : dans une perspective théologique, la recherche de l'équité et de la solidarité entre les générations et envers les générations futures implique **une responsabilité qui ne peut se concevoir sans un engagement à agir**. Car le langage théologique est *auto-implicatif* et implique un engagement. Il est de l'ordre du *faire* ( GEFFRÉ, 1988).

La conclusion de ce mémoire propose une prospective. Est-ce que la question de l'équité et de la solidarité intergénérationnelles, posée du côté des jeunes, n'est qu'une problématique propre au monde occidentale industrialisé qui est le nôtre ? S'évanouira-t-elle en 2025, *mutatis mutandis*, avec la mise à la retraite des derniers enfants du *baby boom* ? **L'option préférentielle pour les jeunes** qui est au cœur de ce mémoire aura-t-elle encore un sens ? Il faudra sans doute élargir le débat, surtout dans le nouveau contexte où nous nous trouvons depuis les événements tragiques du 11 septembre 2001. Ce contexte est devenu planétaire et le sort de la jeunesse, minoritaire ici, mais encore majoritaire ailleurs, peut sans doute donner prise à une relecture féconde de la question de l'équité intergénérationnelle. Quant à moi, en tant que père de jeunes adultes, grand-père et membre du groupe *Le pont entre les générations*, l'option préférentielle pour les jeunes est le cœur de mon engagement et de ma réflexion. Et ces paroles que Samuel adressait à Jessé me tenaient : « Il reste encore le plus jeune... Nous ne nous mettrons pas à table avant son arrivée » (1 S 16, 11).



## I

### Genèse d'un débat

La troisième transformation est à certains égards la plus troublante : c'est la désintégration des anciennes formes de rapports sociaux et, avec elle, la rupture des liens entre les générations, c'est-à-dire entre le passé et le présent. Ce phénomène a été particulièrement flagrant dans les pays les plus développés du capitalisme à l'occidentale, où ont prédominé les valeurs d'un individualisme asocial absolu.

(HOBBSAWM, 1999 : 37)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Pour l'auteur, les deux autres transformations majeures qui ont marqué le monde au XXème siècle sont qu' « il a cessé d'être eurocentrique » et « qu'il s'est largement modifié en une unité opérationnelle unique » (1999 : 35-36).

Avant d'aborder la recherche-action de Saint-Jérôme, point de départ de notre réflexion sur la solidarité intergénérationnelle, nous avons jugé utile, voire nécessaire, dans cette première partie, de voyager dans le temps et de revisiter des textes sur la jeunesse publiés dans la revue *Concilium*, lieu théologique international de réflexion sur la société. La revue a consacré deux numéros à la jeunesse : le premier, en 1975, portant sur la jeunesse de la première cohorte du *baby boom* d'après-guerre, qui aura connu des conditions très particulières, et la seconde, en 1985, consacrée à la jeunesse de la queue du *baby boom*, que l'on nommera plus tard la *génération X*, celle qui arrive lorsque la table est desservie.<sup>2</sup>

Comme il s'agit d'une revue internationale, nous avons pris soin de choisir des textes qui concernent particulièrement les États-Unis et le Canada, auxquels nous avons joint un texte de Yves Congar écrit en 1975, à portée théologique et ecclésiologique, et qui nous interpelle encore. Il nous semble que l'ensemble de ces textes constitue un éclairage et une mise en contexte qui nous préparent à une meilleure compréhension des rapports de la recherche-action de Saint-Jérôme.

Dans un deuxième chapitre, nous analyserons les rapports de la recherche-action menée dans les Basses Laurentides qui nous concernent de plus près. Vu la particularité de cette recherche et la richesse de son contenu, et aussi pour nous permettre de mieux la comprendre, nous nous attarderons à explorer le contexte où elle est née ainsi que sa méthodologie. Notre objectif sera surtout d'en faire ressortir les problématiques générationnelles émergentes, point de départ de la réflexion sur l'équité intergénérationnelle et l'appauvrissement des jeunes, questions au cœur de ce mémoire.

---

<sup>2</sup> La revue a consacré en 1996, un numéro à l'enfance, *La place de nos enfants*, qui ne sera pas étudié ici (CONCILIUM, 1996).

## Chapitre premier

### **Concilium : réflexion sociothéologique sur la jeunesse en amont de la recherche-action de Saint-Jérôme**

#### **Introduction**

*Concilium* a publié deux numéros sur la jeunesse<sup>3</sup>, l'un, en 1975, au titre évocateur, « Projet X. Les jeunes et l'avenir de l'Église », et l'autre, dix ans plus tard, en 1985, « Une jeunesse sans avenir ». Tous deux posent, en fond de scène, une question lancinante, comme en écho : une Église sans avenir ? Celui de 1975 illustre comment la question se pose dans un contexte d'explosion démographique de la jeunesse au sein des sociétés occidentales. Nombreux, les jeunes s'affirment de plusieurs façons, prennent leur place et la parole au sein de la société. Celui de 1985 renvoie aux désenchantements des années 1980, au chômage des jeunes, à une sorte de tiers mondialisation de la jeunesse dans les sociétés occidentales. En conclusion, nous reviendrons sur les questions soulevées dans les textes choisis en lien avec notre recherche actuelle.

#### **1.1- *Concilium* 1975 : « Projet X. Les jeunes et l'avenir de l'Église »**

Dans son éditorial, Claude Geffré raconte toutes les difficultés qu'il a eues à rassembler suffisamment de textes de la part de jeunes pour faire ce numéro sur la jeunesse. « En fait, dira-t-il, il est fort difficile de trouver des jeunes qui acceptent de parler sur l'Église : ou bien ils sont purement contestataires, ou bien ils ont beaucoup de mal à exprimer leur malaise, ou bien ils sont devenus déjà indifférents » (GEFFRÉ, 1975 : 8). Sans doute, le projet a-t-il failli demeurer sans lendemain, ce qui évoque, en même temps, la fragilité même de l'avenir de l'Église. De ce numéro, nous avons retenu trois articles en lien avec

---

<sup>3</sup>On notera un certain consensus à considérer la jeunesse comme un temps de passage de l'enfance à l'âge adulte, qui est l'âge où l'on peut gagner sa vie, fonder un foyer et assumer un rôle social. Ce temps de latence, de formation, se situerait entre 15 et 25 ans, *mutatis mutandis*. La recherche-action préférera diviser ce temps en deux périodes : les 12-20 ans, les adolescents, puis les 20-35 ans, les jeunes adultes, confirmant un allongement de la jeunesse dans les années 1990. Mais la jeunesse s'allonge : « le Sommet

notre propre problématique : l'un d'un sociologue américain, un deuxième d'un sociologue québécois et un troisième, une réflexion théologique de Yves Congar révélatrice des préoccupations très ecclésiologiques de l'époque.

### 1.1.1- « Le fossé entre les générations et l'avenir de l'Église »

L'auteur du premier article, William McCready, né le 6 août 1941 (1975 : 15) a 34 ans tout au plus lorsque son texte est publié et est déjà directeur d'un Institut de recherche à l'Université de Chicago. L'auteur se penche sur les 14-24 ans. D'un point de vue démographique, ce groupe d'âge, ou cette cohorte, aura connu un taux de croissance de 52% en 1970, du jamais vu aux États-Unis, le plus haut taux de croissance précédent étant de 21% en 1910 : ce sont les enfants du *baby boom*. Les démographes s'attendent à une croissance plus normale de 11% en 1980 et à une décroissance de 8% de ce groupe d'âge en 1990 (1975 : 16).<sup>4</sup>

Même si l'auteur constate des préoccupations certaines pour la jeunesse, il déplore un manque d'études sérieuses d'un point de vue sociologique sur cette question, probablement à cause de sa nouveauté. En général, les auteurs se limitent à étudier la jeunesse « comme une étape de la vie », « cette étape intermédiaire entre la dépendance et la responsabilité », hors de ses enjeux sociologiques où les jeunes auraient un rôle actif et « un impact mesurable ». Or, l'arrivée massive récente des jeunes a bouleversé les rapports sociaux entre les générations, les institutions ont été submergées. Là où on attendait cent personnes, il en est venu cinq cents, dira-t-il.

L'auteur identifie quatre « entités sociales » dont les rapports avec la jeunesse sont bouleversés : d'abord les adultes, puis le monde institutionnel, soit les partis politiques et les organismes d'éducation, et l'Église. Un « fossé » se creuse entre les générations et le dialogue est rompu. Si ce phénomène est

---

du Québec et de la jeunesse ciblait le groupe d'âge des 15-29 ans... Les Carrefours jeunesse-emploi couvrent une clientèle de 16-35 ans » (GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 2000 : 33).

<sup>4</sup> Au Québec, des statistiques, où l'on situe cependant la jeunesse entre 15 et 29 ans, démontrent aussi une diminution du poids démographique des jeunes. « Les 15-29 ans représentaient 29% de la population québécoise en 1981. Cette proportion s'établit à 20% en 1998. Selon les prévisions, le poids

favorisé par la « ségrégation des âges », résultat de l'industrialisation, il est surtout attribuable à l'effet de masse, au nombre soudain de jeunes qui submergent la société, qui exacerbent la distanciation entre les jeunes et les adultes, et fausse les perspectives de chacun. Pour l'auteur, les adultes, déboussolés et dépassés, ont renoncé à leur rôle de leaders et se sont mis à l'écoute des jeunes. Pourtant, « les jeunes ont besoin d'adultes qui les écoutent, c'est vrai. Mais ils ont besoin, bien plus encore, d'adultes qui marchent à leur tête, leur indiquent les directions nouvelles et la manière de traiter les questions ultimes du sens et du but de la vie » (1975 : 19).

Cette démission des adultes, qui renoncent à jouer leur rôle d'éducateur et de guide, aura des conséquences dans les institutions. D'abord sur le plan politique, où les jeunes, par leur importance électorale, se voient sollicités par les deux grands partis américains, républicain et démocrate, auxquels ils n'arrivent pas à s'identifier. Aux États-Unis, l'allégeance à un parti politique se transmet de père en fils. Là aussi, il y aura rupture, la jeunesse devant se débrouiller par elle-même, sans bénéficier de toutes les orientations reçues dans le passé » (1975 : 19). Deuxièmement, les organismes d'éducation sont débordés par l'arrivée de « cette masse de jeunes ». On construit rapidement de nouvelles écoles et on forme des enseignants en grand nombre pour faire face à la situation, sans planification sérieuse, dans l'improvisation. L'auteur souligne le flottement qui règne au début alors que les étudiants contrôlent les classes, que les éducateurs leur demandent leur avis sur à peu près tout, hésitant à donner le leur, se mettant, eux aussi, « à l'écoute des jeunes ». Mais cela ne dure pas : « les étudiants commencèrent à se fatiguer de cette façon de procéder et ne tardèrent pas à demander à leurs professeurs des cours solides » (1975 : 20).

Même si les choses semblent vouloir se replacer, l'échec momentané et circonstanciel de ces lieux de socialisation de la jeunesse provoque une « désillusion », une perte de confiance de la jeunesse envers les institutions. Quant aux Églises chrétiennes, voyons certains chiffres pour ce qui est de

l'Église catholique : 71% des fidèles allaient à la messe le dimanche en 1963, 50% en 1974, et « le taux d'apostasie pourrait atteindre 30% » (1975 : 20). Cette désaffectation ne signifie pas un désintéressement pour la question religieuse et la religion mais est plutôt l'expression d'un malaise à l'égard de l'institution et d'une baisse de respect pour les responsables ecclésiastiques. Pourtant, en 1975, l'auteur voit encore un rôle possible pour l'Église dans la mesure où elle s'adapte aux situations nouvelles, selon quatre considérations.

En premier lieu, il faudrait voir le « fossé » entre les générations plutôt comme un « golfe » sur lequel on peut aller et venir, qui peut donc être franchi. L'arrivée massive d'une nombreuse génération de jeunes qui doutent de tout, ce qui serait le propre de la jeunesse, donne l'impression que c'est toute la société qui est ainsi. Il y aurait là une discontinuité culturelle qui, suivant l'auteur, ne durera pas nécessairement, même si les jeunes n'ont peut-être pas été suffisamment socialisés pour « maintenir la continuité des générations ». L'Église a un rôle à jouer « en les amenant (les jeunes) à se poser des questions sur leurs raisons de vivre et à réfléchir sur la nature de la réalité ultime » (1975 : 21). En deuxième lieu, il faudrait rétablir un dialogue « authentique » entre les générations, entre les jeunes et les adultes. Les adultes auraient l'impression de n'avoir rien à dire aux jeunes, ne se contentant que de les écouter. « C'est l'insécurité du chrétien adulte qui constitue le véritable problème du dialogue adulte-jeune, et non la question des jeunes » (1975 : 21). L'auteur observe une crise dans la transmission alors que les adultes n'ont pas de convictions à transmettre, face à des jeunes qui leur adressent des questions.

En troisième lieu, l'Église doit s'adapter aux nouvelles réalités, à sa nouvelle vision du peuple de Dieu en marche, en mouvement. L'Église n'est plus vue comme un « bastion », un « sanctuaire ». La religion n'est plus « statique », elle est désormais « dynamique ». L'auteur remarque que même si c'est le propre de la jeunesse d'être en mouvement, elle ne l'est pas par « idéologie » et elle cherche aussi ses limites. En réalité, les jeunes ont besoin d'une Église qui « leur montre comment s'y prendre pour découvrir leurs limites. Ce dont ils n'ont nul besoin, c'est que les ecclésiastiques leur demandent la

marche à suivre » (1975 : 22). Enfin, en quatrième lieu, l'auteur souligne l'urgence pour les responsables ecclésiastiques, autant que pour les décideurs dans la société civile, de mériter le respect des citoyens et de mettre un frein à la désillusion que le bond démographique risque d'amplifier au point de la rendre irréversible. Les responsables religieux doivent éviter « d'accueillir n'importe quelle solution simpliste à des problèmes compliqués de morale ou d'éthique » parce qu'elles sont au goût du jour (1975 : 22). Les jeunes vieilliront, mais il n'est pas sûr qu'ils mûrissent. Pour ce faire, ils auront besoin de modèles. L'Église doit écouter les jeunes... mais aussi leur parler.

### **1.1.2- « Les jeunes et leur désir de changer la vie »**

Né à Amqui (Québec), en 1919, Marcel Rioux a 56 ans lorsqu'il écrit son article. Si les jeunes ont bruyamment contesté la société dans les années 1960, l'auteur constate qu'ils se sont assagis depuis, plus occupés maintenant à leur propre projet de vie, leur contestation du système ayant changé de registre. Il y a eu un déplacement sémantique qu'une lecture générationnelle ne permettrait pas de comprendre. En accord avec Lewis Feuer (FEUER, 1969), Rioux pense que la notion de conflit de générations ne nous aide pas ici. Ces conflits sont normaux et s'estompent avec le temps. L'auteur présente plutôt une relecture marxiste de la problématique, même si la contestation des jeunes, qui provient d'un fort sentiment d'aliénation provoqué par l'exploitation « néo-capitaliste » (1975 : 39) de la société, serait culturelle plutôt qu'économique, vidée de sa composante « lutte des classes sociales ».

De la critique du capitalisme de Marx, on a surtout retenu la dimension « exploitation du prolétariat » de sa critique du capitalisme, prétend-il, l'ouvrier étant privé du fruit de son travail. Mais cette exploitation se conjugue aussi avec un fort sentiment d'aliénation et qui est à sa source même. C'est l'analyse que faisait Marx en 1844. En 1975, les conditions du travail ont changé : la société s'est embourgeoisée et le travail s'est généralisé de telle façon qu'il y a eu un déplacement d'un sentiment d'exploitation vers un sentiment généralisé d'aliénation. « Aujourd'hui, l'aliénation a envahi toutes les sphères de la vie

quotidienne, privée et publique, et est devenue une aliénation non exprimée, 'sans phrase' » (1975 : 40). Quant à l'exploitation, elle s'est déplacée vers les pays en voie de développement par les pays industrialisés. On ne devrait donc plus parler d'exploitation, au sens marxiste, de l'ouvrier dans le monde industrialisé d'aujourd'hui.

En Occident, l'aliénation s'est propagée hors de la sphère du travail et a atteint toute la société contemporaine. Il y a donc, particulièrement chez les jeunes, un fort sentiment d'aliénation qui se traduit par un rejet de la société contemporaine, de « l'ensemble des valeurs, des représentations et des pratiques qui caractérisent ces sociétés » (1975 : 41). Les jeunes rejettent donc la société marchande, sa culture du « métro-boulot-dodo » sans, toutefois, proposer de solution de rechange. On assiste à un repli sur soi, à une recherche intérieure, « spirituelle », de sa véritable nature humaine (1975 : 42).

Des études en psychologie, citées par l'auteur, tendent à démontrer que la société contemporaine, dans le monde industrialisé, isole l'homme. « 'L'homme solitaire' dans la foule » ne reçoit pas l'affection dont il a besoin, ne comprend pas sa société, n'est ni approuvé, ni reconnu, ni gratifié » (1975 : 43). Les hommes sont victimes de la société de production qu'ils ont eux-mêmes créée, fondée sur l'exploitation de la nature. Il semble bien, en conclusion, que les jeunes resteront sur « leur désir de changer la vie ». L'auteur observe qu'ils ne sont pas des agents de changement, ni sur le plan économique, ni sur le plan politique, ni sur le plan des valeurs sociales. Leur contestation se manifeste par un repli sur soi, parfois dans des « paradis artificiels » ou des « mouvements religieux et mystiques », ou dans des communes, totalement en retrait de la société.



### 1.1.3- « Un christianisme transmis et reçu ou librement réinterprété et vécu ? »

L'auteur de ce texte, Yves Congar, dominicain et théologien français, est né en 1904. Il a donc 71 ans lorsqu'il publie cet article sur la jeunesse. D'entrée de jeu, « la jeunesse, écrit-il, ne serait pas la jeunesse si elle ne remplaçait, à chaque génération, les formes héritées et vieilles par de nouvelles créations, un peu comme les cellules fraîches d'une plaie qui se cicatrise repoussent et éliminent la croûte des vieilles cellules mortifiées » (1975 : 115). La différence, c'est que les nouvelles générations ne veulent rien garder des anciennes. *Nous étions intégrés*, dit-il, alors qu'il perçoit chez les jeunes une volonté farouche de ne pas se laisser intégrer. Si en 1957 16% des jeunes se voyaient très différents de leurs parents, ils sont 92 % en 1969 (1975 : 119).

Il constate que si les valeurs fondamentales de générosité propres à la jeunesse sont restées, les références ont changé : les références chrétiennes se sont estompées et l'humanisme a remplacé le christianisme. Il constate une crise de la transmission de l'héritage ecclésial et de la Tradition : elle n'a pas été reçue. « Celui qui écrit ces lignes déclare aimer cette culture catholique, s'y sentir non seulement à l'aise, mais ennobli et enrichi. Il ne voudrait pas être 'conservateur', mais il veut être et il est homme de la Tradition » (1975 : 117). Mais comment une Tradition peut-elle être reçue si elle n'est pas comprise ? Par son conservatisme, l'Église aura pris trop de temps à parler une langue accessible à tous et, à son avis, le Concile ne peut être tenu responsable de la débâcle. Les valeurs chrétiennes font maintenant partie intégrante de la culture sans référence obligée à l'Église ou même au christianisme. « C'est qu'une *orthopraxie* a pris le pas sur l'orthodoxie, écrit-il, le personnellement vécu sur l'officiellement enseigné » (1975 : 119). Un christianisme sans Église, est-ce possible, se demande-t-il ? Tout ce qui vient des institutions, tout *ce qui est enseigné* est vu comme *répressif*. Les jeunes se tournent vers ce *qu'on ne leur a pas appris*, ce qui ne vient pas de leurs parents, « le bouddhisme, l'hindouisme, sans compter les cheveux longs, le nu intégral » (1975 : 120). Pour l'auteur, il y a une perversion de l'herméneutique lorsqu'elle ne devient qu'une simple auto-interprétation sans référence objective. L'auteur perçoit

dans cet engouement des jeunes pour ce qu'il voit comme des fausses certitudes, une complaisance dans l'insécurité : « Les certitudes, soupçonnée d'être une démarche de 'sécurisation', sont estimées comme des faiblesses et presque des péchés » (1975 : 121).

Qui sont les jeunes, se demande l'auteur ? D'abord, ils ont baigné dans un univers culturel en mutation dont le christianisme a été partie prenante. Cette mutation aura contribué, d'une façon décisive, à la rupture dans la compréhension entre les générations, les jeunes n'ayant plus « la volonté de comprendre le langage des aînés » (1975 :122). L'auteur déplore le retard de l'Église à refaire son image, trop identifiée aux « pompes du Vatican » dans lesquelles les jeunes ne voient « qu'une carapace politico-diplomatique dont il faudrait que l'Église se dépouille » (1975 :122). Les jeunes ont un instinct, des sensibilités et des allergies communes, même si leur langage peut être fragmenté. Leur vision de l'Église est restée fixée par des « représentations pré-conciliaires » (1975 : 122). En terminant, l'auteur pense qu'un effort de communication serait nécessaire et, surtout, qu'il faudrait se rappeler que si « la Tradition est référence au dépôt, elle est aussi vie, histoire, croissance, de même que l'apostolicité n'est pas tournée seulement vers l'origine, mais vers le terme visé par l'origine » (1975 : 123).

### **1.2- Concilium 1985 : « Sociologie de la religion : une jeunesse sans avenir ? »**

On peut s'interroger sur le sens à donner à un tel titre ! N'est-il pas le propre de la jeunesse d'avoir un avenir ? Il faut dire que, d'un point de vue socioéconomique, l'avenir des jeunes, dans les pays industrialisés, est fort préoccupant et des plus problématique : « 40% des sans-emploi dans les pays de la CEE se situe dans la tranche d'âge de 15 à 25 ans » nous disent les éditorialistes de ce numéro (COLEMAN et BAUM, 1985 :11). 1985, c'est l'année internationale de la jeunesse et, dans un sens, elle tombe à point pour amorcer une réflexion sur son sort, même si la revue se questionne sur l'engouement pour toutes ces années thématiques qui se suivent et qui risquent de demeurer sans lendemain.

Cette vague de chômage chez les jeunes n'est pas propre à l'Europe occidentale ; elle existe aussi en Amérique du Nord et particulièrement au Canada. La jeunesse de 1985, ce sont ceux qui sont nés entre 1955 et 1965, la cohorte qu'on appellera la génération X, suivant l'expression de Douglas Coupland (COUPLAND, 1993), celle de ceux qui arrivent, comme le dit si bien François Ricard (RICARD, 1992), lorsque la table est desservie, et dont le sort socioéconomique s'avère des moins enviable, bien différent de celui de leurs aînés du *baby boom*, nés entre 1945 et 1955. On parlera d'une jeunesse sans espoir, qui hésite à prendre des engagements durables et dont le slogan pourrait être *no future*, parole d'une chanson du groupe rock *The Sex Pistols* (COLEMAN ET BAUM, 1985 : 12).

Si dans le Tiers-monde la jeunesse demeure encore la majorité<sup>5</sup>, on assiste en Occident à une diminution importante du taux de natalité, « à un grisonnement de la pyramide des âges » (COLEMAN et BAUM, 1985 : 14). Les éditorialistes de la revue posent la question : dans les sociétés industrialisées, avant de parler de crise culturelle, le problème de la jeunesse ne résiderait-il pas plutôt dans « la conduite de la génération adulte contemporaine, y compris les Églises » (COLEMAN et BAUM, 1985 : 13) ? La persistance d'un taux aussi élevé de chômage ne constitue-t-elle pas « un instrument d'oppression » dont les jeunes font particulièrement les frais ? Tout se passe comme si le but de l'économie n'était pas de créer des emplois, d'offrir du travail à ceux qui veulent travailler.

Ce qui suit reprend deux articles, l'un à portée socioéconomique (HATTON, 1985), et l'autre à portée sociothéologique (GRAND'MAISON, 1985), qui concernent particulièrement le Canada et qui se rapportent d'avantage à nos propres préoccupations.

---

<sup>5</sup> Même si les directeurs de la revue soulèvent cette dichotomie démographique entre le Tiers-monde et le Premier monde et son importance en rapport avec la jeunesse contemporaine, ils n'en analysent pas les conséquences ni pour l'un, ni pour l'autre. Il faut dire que cette question est fort complexe et élargirait le débat au point de le rendre sans doute impossible dans le contexte qui est le leur.

### 1.2.1- « Analyse du chômage des jeunes et perspectives d'emplois. Le cas du Canada »

L'auteur<sup>6</sup> attribue le déclin de l'État Providence et la montée en flèche du chômage au Canada, particulièrement chez les jeunes, à trois facteurs principaux : 1- le fait que l'économie canadienne repose principalement sur l'exploitation des ressources naturelles, plus sensible aux récessions ; 2- une concentration de la richesse entre les mains des banques et des sociétés multinationales à la recherche de main d'œuvre à bon marché, surtout dans le Tiers-monde, et de paradis fiscaux ; 3- un déplacement de l'activité économique du secteur manufacturier vers « les industries d'information » (1985 : 76). À tous les niveaux, les gouvernements « ont hypothéqué lourdement les générations montantes afin d'amortir pour les Canadiens les pires effets de ces évolutions » (1985 : 76). Le secteur privé ne fit guère mieux, obtenant des gouvernements des politiques protectionnistes et de lutte à l'inflation, alors qu'il procédait lui-même à des fusions d'entreprises, à des restructurations, entraînant des réductions de la main d'œuvre, tout cela en attente d'une reprise économique aux États-Unis.

« En mars 1984, il y avait 1 541 000 chômeurs au Canada, dont 557 000, soit 36,1%, appartenaient à la tranche d'âge des 15-24 ans. Le taux de chômage pour ce groupe d'âge était de 20,3%, nettement supérieur au taux moyen national tous âges confondus qui est de 12,7% » (1985 : 77). Il s'agit là, principalement, de « la queue du *baby boom* », de ceux qui sont nés entre 1960 et 1970. Il s'agit donc d'un chômage structurel, chronique, de longue durée, persistant, dont les effets humains sont dévastateurs chez les jeunes sans emplois, oui, mais surtout sans espoir : le suicide, la délinquance, l'abus d'alcool et de drogue sont en nette croissance. « Les jeunes perdent confiance en un avenir normal pour eux-mêmes en matière de travail » (1985 : 77). Ils vivent une marginalisation : « privés de rapports sociaux », découragés, ils demeurent incapables de contester politiquement, allant même jusqu'à se juger

---

<sup>6</sup> Al Hatton est directeur national du programme *Job Generation* de l'Association chrétienne des jeunes gens (YMCA) pour le Canada.

eux-mêmes responsables de leur triste sort. « Le résultat est un retrait passif et individualiste de la société. Il devient alors problématique d'envisager des stratégies pour amener ces jeunes à résoudre leurs problèmes » (1985 : 78).

Pourtant, beaucoup d'argent sera dépensé, plus de trois milliards de dollars par an, par les trois niveaux de gouvernements, en assurance chômage, allocations, projets et programmes de toutes sortes pour venir en aide à tous ces jeunes sans emploi, mais tout cela sans résultats vraiment significatifs. Même si certaines actions gouvernementales auront atteint leurs objectifs, « le chômage des jeunes n'a pas diminué en fonction des quantités d'argent consacrées à en amortir les effets négatifs » (1985 : 79). Pourquoi ? L'auteur réfère à plusieurs recherches sur cette question qui tendent à démontrer que la plupart des actions gouvernementales auront été mal orientées, trop ponctuelles, sans suivi ni évaluation. Mais la plus grande critique de l'auteur est que ces actions gouvernementales, très coûteuses, à courte de vue, « risquent de créer des individus surprotégés et une attitude de dépendance entraînant une perte de responsabilité, d'ambition, de confiance et d'optimisme, éléments essentiels pour assurer que les plus directement touchés se prennent en main pour venir à bout du problème » (1985 : 80).

Que suggère-t-il ? Le changement. Que les entreprises réinvestissent leurs profits, que la Banque du Canada baisse ses taux d'intérêt, que les gouvernements baissent leurs impôts et que les salaires augmentent afin de stimuler la consommation. Il faut aussi réorganiser le travail : par le temps partagé, les retraites anticipées, plus de congés, diminution des heures de travail, etc.. Ajoutons à cela des incitations fiscales à l'emploi et des subventions à l'investissement. L'auteur souligne, aussi, l'implantation de projets communautaires de créations d'emploi par les Chambres de commerce, les syndicats, le YMCA avec son programme « *YMCA Job Generation* », ou l'organisme Katimavik, qui incitent les jeunes à se mettre au service de la communauté pour un temps limité en échange d'une aide pour se réinsérer dans le monde du travail (1985 : 81). Enfin, l'auteur souligne l'émergence d'une nouvelle forme d'expériences moins connues et prometteuses qui « ont en commun une idée sous-jacente qu'il est fondamental de comprendre, à savoir :

que les plus directement concernés doivent juger de leur situation et décider ce qu'ils ont à faire pour améliorer leurs conditions. En réalité, la solution ne se trouve pas en dehors d'eux-mêmes et personne n'a à intervenir pour résoudre leur problème, « ni le gouvernement, ni une grande compagnie, ni un bailleur de fonds, ni un expert conseil » (1985 : 82). L'auteur a répertorié trois types de stratégies de ce genre : des coopératives, des *Community Development Corporation (CDC)* auxquelles s'ajoutent, par réinvestissement des profits, des *venture capital fund*, ainsi que des *business incubator model*.

### 1.2.2- « Le défi des jeunes. Un nouveau paradigme prophétique »

Jacques Grand'Maison propose d'interpréter le défi posé aux jeunes comme un « nouveau paradigme prophétique, à la fois théologique et politologique (sic) » (1985 : 143) en rapport avec quatre grandes coordonnées, qu'il considère inséparables. Il pose en premier lieu la question de **la foi en l'avenir face à une logique de mort** qui nous renvoie au titre insolite de ce numéro de *Concilium* : « Une jeunesse sans avenir ? ». Pourtant, les jeunes ne sont-ils pas porteurs de tout l'avenir de l'humanité et, pour les chrétiens, dans une dimension prophétique, de la réalisation de l'avènement du Royaume, tant dans sa dimension historique qu'eschatologique ? D'un point de vue théologique, le fait que les jeunes doutent de l'avenir doit donc être pris au sérieux et demande à être exploré. Pour l'auteur, « le chômage massif des jeunes », s'il relève d'abord du politique et de l'économie, est aussi « un drame spirituel rarement abordé » qui, pour être résolu, exigera de tous autant de courage et d'abnégation que de vertu pour pouvoir faire les choix qui s'imposent à long terme. La foi ne suffira pas ; il faudra aussi les œuvres.

En fait, « en cette fin du XXe siècle, tout aboutit à un acte de foi » (1985 : 144), surtout le fait de mettre au monde des enfants. La foi en Dieu, mais aussi, par la Résurrection, en Jésus fait Christ et Seigneur, passe par la foi en l'homme, « en son avenir historique tiré en avant par un Royaume gratuit qui dépasse nos horizons terrestres » (1985 : 145). Grand'Maison propose une pratique de foi orientée vers les jeunes et avec les jeunes, tournée vers l'avenir, mais avec une prise en compte d'une lecture générationnelle du problème :

« ‘Après nous le déluge’, semble dire ma génération de la prospérité, sourde aux cris d’une génération montante tout à coup bloquée, et cela après avoir été investie de toutes nos promesses » (1985 : 146). Il affirme la responsabilité de sa génération en la matière, qu’il assimile à celle d’un père pour son fils, rappelant que « Dieu, en Jésus, s’est présenté dans le monde sous les traits et la condition humaine d’un enfant ». Il nous propose « les jeunes comme ‘sacrements’ du Dieu-Père, de Jésus-frère, de l’Esprit-mère », et aussi comme « ‘sacrements’ de l’avenir du Royaume qui rassemble les fils et les filles dispersés ».

La deuxième coordonnée soulevée par le théologien est **la révolution du sujet individuel et collectif**. Si les jeunes sont majoritaires sur cette planète, ils sont sans pouvoir véritable, vulnérables comme Dieu qui s’est fait enfant en Jésus. Pour l’auteur, les théologies de la « Gloire de Dieu » ne nous ont guère habitués à voir Dieu dans un tel état d’impuissance, exigeant l’amour que l’on porte à un enfant et non l’adoration qui, souvent, dégénère en idolâtrie, le péché le plus grand suivant la Bible (1985 : 146). On sacrifie volontiers la jeunesse, comme chair à canon, et les révolutions où l’on mobilise la jeunesse, objet de manipulation, se retournent finalement à l’avantage des dirigeants. Aujourd’hui, témoignant « d’une nouvelle conscience postcapitaliste et postmarxiste » (1985 : 147), les jeunes, comme beaucoup d’autres, posent la question : valons-nous pour nous-mêmes ou ne sommes-nous que des rouages anonymes ? Cette nouvelle conscience renvoie à « une révolution du sujet individuel et collectif. « Plus que des biens à partager, les Béatitudes nous invitent à nous partager nous-mêmes » (1985 : 147), partage que l’on retrouve d’abord dans les rapports de générations, dira-t-il, en premier lieu dans les relations familiales.

Nous vivons dans une société collectivement fondée sur le droit et « les droits humains fondamentaux, qui sont en quelque sorte le nouvel idéal éthico-politique de l’humanité » (1985 : 147). Mais que vaut le droit et les droits individuels pour celui qui est sans pouvoir ? Or tant le jeune, comme individu,

que les jeunes, pris collectivement, sont « sans-pouvoir » et « sans-avoir », ce qui prouve que la « révolution du sujet individuel et collectif est à faire ».<sup>7</sup>

La troisième coordonnée concerne **l'enjeu des tiers dans l'histoire et l'eschatologie trinitaire**, i.e. l'importance du « tiers » dans les relations individuelles et collectives qu'il interprète théologiquement en fonction d'un Dieu trinitaire. Ceci met en cause le dualisme ambiant où le monde est divisé et en tension entre deux blocs, l'Ouest, fondé sur le libéralisme, et l'Est, sur le communisme. Qu'en est-il du tiers, le Tiers-monde, « qui n'a ni poids ni valeur dans ce jeu à deux (1985 : 148), exclu du premier, parce que sans avoir, et du second, parce que sans pouvoir<sup>8</sup>. « Ce dualisme se prolonge dans bien des institutions livrées à un pur rapport de force où l'on se dispute un pouvoir unique et total ». Dans ces conflits, les malades, dans les hôpitaux, ou les enfants, dans les écoles, sont laissés pour compte, alors qu'ils en sont la raison d'être. Même dans les familles, on verra des batailles sur le dos des enfants : « les tiers, ce sont les enfants, les exclus des rapports de force, et aussi le Tiers-monde » (1985 :148). Pourtant, la vision du monde, proposé par le christianisme, est ternaire, « tant au plan de l'homme qu'à celui de Dieu, tant au plan socio-politique que théologique » (1985 : 149)<sup>9</sup>.

La quatrième et dernière coordonnée est **la libération de l'autre par l'autre**. L'auteur poursuit son parallèle entre la jeunesse d'ici et celle du Tiers-monde, dont le drame appelle à une conversion radicale. Pour le chrétien, le partage du pain dans l'eucharistie n'a pas qu'une signification spirituelle et symbolique ; il a aussi une portée matérielle, dans le partage de ce que nous avons et de ce que

---

<sup>7</sup> Nous formulons l'hypothèse qu'il faudra attendre au Québec l'émergence de la question de l'équité intergénérationnelle au sujet des clauses « orphelin » pour que cette question de l'exercice des droits individuels et des droits collectifs comme cause d'injustice à l'égard des jeunes soit débattue.

<sup>8</sup> Depuis que Grand'Maison a écrit ce texte, le monde communiste s'est effondré et l'économie de marché triomphe. Il y a donc un déplacement sémantique à faire et une relecture du contexte géopolitique. Qu'en est-il de ce dualisme, entre ceux qui ont maintenant le pouvoir et l'avoir et ceux qui n'ont rien ? Où est le tiers ?

<sup>9</sup> Sur cette question, voir BOFF, 1990. Théologien de la libération, Leonardo Boff propose une relecture du mystère de la Trinité dans une perspective socioéconomique. « Cet exposé rigoureux du mystère de la Trinité – qui retrace parfaitement l'histoire des doctrines chrétiennes – vise à renouveler notre approche de l'histoire présente. La Trinité, dont la communion reste le premier comme le dernier mot, propose aussi aux hommes un projet de société qui est fait de convivialité sociale, égalitaire et respectueuse des individus » (endos). « Dieu n'est jamais seul » (BOFF, 1990 : 204).



nous sommes. Or dans les pays riches, « la génération de la prospérité » tient à son propre confort, même au détriment des générations montantes, « au point de ne plus vouloir d'enfants, sans compter le refus des sacrifices qu'imposeraient des investissements pour surmonter le chômage des jeunes » (1985 : 149). Dans ce contexte, les jeunes, dans une perspective théologique et évangélique, assument un rôle prophétique de conversion, un appel à la véritable solidarité avec les plus pauvres, à résister à la tentation destructrice de se replier sur ses acquis. Ajoutons à cela, les guerres menées dans le Tiers-monde, dans lesquelles ceux qui possèdent n'hésitent pas à sacrifier leurs propres enfants, toujours dans le but de conserver leurs acquis. « N'est-ce pas un signe des temps que les mouvements pacifistes se recrutent massivement chez les jeunes ? » (1985 : 150), autre indice du rôle prophétique de la jeunesse qui refuse la guerre comme solution aux problèmes de l'humanité.

Pour l'auteur, face à toutes ces questions, « les jeunes deviennent *l'autre*, cet autrement, qui sort de la logique reçue » (1985 : 151) et qui nous invite à sortir des sentiers battus, du cul-de-sac où nous sommes. « Comme Jésus que personne n'a pu annexer, la génération montante est en situation évangélique, à savoir un parti pris pour la non-violence et un impératif de justice qui s'accompagne de conflits inévitables » (1985 : 151). On peut voir dans la jeunesse, la rencontre libératrice de l'autre par *l'autre*.

## Conclusion

**A-** Trois générations, trois regards sur la jeunesse des années 1970. William McCready, 35 ans, intégré, jeune adulte dont la carrière est déjà bien engagée, capable de porter un regard critique mais plein de compréhension sur la cohorte des 15-25 ans. Il déplore le retrait des adultes de la génération précédente qui se sont mis en position d'écoute, hésitant à s'impliquer dans un dialogue avec la jeunesse, submergés par le nombre, alors que les jeunes ont besoin d'entretenir des rapports intergénérationnels avec des adultes signifiants. Marcel Rioux, 56 ans, dans la force de l'âge (en 1975, il n'est pas question de retraite à 55 ans !), qui pose un regard plutôt distant sur la jeunesse de son époque, idéologique, à partir de référents fondés sur une lecture socioéconomique néo-marxiste de la société, sans référence générationnelle, voyant plutôt dans le retrait des jeunes, dans leur recherche de *paradis artificiels*, une contestation de la société marchande néocapitaliste. Yves Congar, enfin, 71 ans, un aîné, un homme de Tradition, qui affirme ses propres convictions, qui, sans nier la part de responsabilité de son Église et de sa génération, déplore la dérive morale de la jeunesse et son engouement pour l'inédit, l'insolite, *ce que l'on ne leur a pas appris*, « l'insécurité ».

**B-** Le texte de McCready suscite une première réflexion. Notons d'abord que l'auteur attribue la rupture générationnelle au refus des adultes, submergés par le nombre, de dialoguer avec les jeunes et de leur transmettre des valeurs auxquelles ils ne semblent plus croire eux-mêmes. Ce constat de l'auteur apporte un nouvel éclairage sur la croyance dominante que les *baby boomers* auraient eux-mêmes décidé, dans leur jeunesse, de leur propre chef, de refuser ce que les adultes voulaient leur transmettre, alors que ce serait d'abord les adultes qui se seraient défilés.

Quant à Marcel Rioux, son analyse, qui refuse toute référence générationnelle, ne nous paraît pas permettre de bien saisir l'ampleur du phénomène de la contestation des jeunes. Celle-ci ne s'exprime-t-elle que dans un repli socioéconomique d'une partie de la jeunesse, peut-être très

minoritaire, dans des communes, ou socio-affectif, dans des mouvements à tendance spiritualiste ? L'aliénation, dont il traite fort justement, est subie par tous et il reste à démontrer pourquoi les jeunes l'auraient ressentie plus fortement que les adultes. Il se pourrait bien que le conflit de générations et la rupture générationnelle entre les adultes, dont Rioux fait partie en 1975, et les jeunes *baby boomers* soient plus sérieux et plus profonds que son analyse néo-marxiste semble le laisser supposer.

C- De manière générale, dans toutes ces analyses des années 1970, on ne peut que constater l'absence de préoccupations socioéconomiques, remplacé par la croyance généralisée en une prospérité qui va de soi, qui permet la recherche sans risque d'autres « insécurités », la contestation sans vergogne du système et les remises en question perpétuelles. Cette croyance est peu propice à l'émergence de pratiques de solidarités entre les générations et favorise plutôt l'accentuation de la ségrégation des âges constatée par nos auteurs. Cette croyance en une prospérité perpétuelle, que la récession des années 1980 et la crise des finances de l'État des années 1990 commenceront cependant à ébranler, accompagnera la première cohorte de la génération des *baby boomers* jusque dans l'âge adulte, confirmant l'hypothèse de Louis Chauvel (CHAUVEL, 1998), dont nous traiterons plus loin, que le sort socioéconomique d'une génération se joue dans sa jeunesse.

Par contre, à la lecture des textes de 1985, on voit que l'environnement économique et démographique des années 1980 est bien différent. Tout se passe comme si les jeunes n'allaient pouvoir compter que sur eux-mêmes pour s'en sortir. Au Canada, l'État est déjà surendetté, les entreprises ont des problèmes graves de productivité, les emplois sont occupés par la première vague du *baby boom* et l'économie ne croît pas assez vite pour en créer de nouveaux en nombre suffisant. Au contraire, l'emploi diminue et l'État n'a que des solutions à court terme et sans lendemain à offrir. C'est dans ce contexte sombre que la recherche-action de Saint-Jérôme sera mise en chantier. Ces jeunes, ce sont aussi, en grande partie, les jeunes adultes de la recherche-action, dont plusieurs en ont gros sur le cœur contre leurs prédécesseurs et le monde de l'emploi. La jeunesse s'allonge, et on peut se demander si ce

véritable « virage à droite » proposé par Hatton est porteur d'espoir pour une jeunesse dont l'avenir est à ce point bloqué. Jacques Grand'Maison voit les choses bien différemment ! Seule une véritable solidarité entre aînés bien nantis, sa propre génération, et les jeunes adultes pourrait sortir ceux-ci de la crise où ils se trouvent, alors qu'on voit les premiers plus occupés à protéger leurs acquis qu'à partager la richesse.

Dans son approche théologique, Grand'Maison donne à la jeunesse un rôle prophétique, dans la mesure où elle constitue une invitation à partager les biens matériels, ce qui renvoie au sens de l'eucharistie, au cœur même du christianisme. Il propose un déplacement théologique vers les jeunes moins ecclésiocentrique. Congar est plus préoccupé par l'avenir de l'Église et par ses rapports avec une jeunesse qui s'émancipe. La jeunesse des années 1970, fortement majoritaire, aura été portée par la croyance dans une prospérité illimitée, libérée de tous soucis d'ordre économique. En 1985, si les jeunes continuent de demander des changements, comme tous les jeunes avant eux, le contexte a bien changé. La jeunesse est de plus en plus minoritaire et la prospérité s'est essoufflée. Il nous semble que ce nouveau contexte a des conséquences sur le discours théologique, s'il veut être porteur de sens, et offre une ouverture à une théologie de la solidarité, comme nous le verrons au chapitre cinq. Enfin, notons que le numéro de 1985 constitue une introduction anticipative à la recherche-action de Saint-Jérôme : plusieurs témoignages, recueillis lors de la recherche-action, seront révélateurs des problématiques soulevées ici.

## Chapitre deuxième

### La recherche-action de Saint-Jérôme et la question générationnelle au Québec

La fameuse dichotomie politique « droite/gauche » est passablement brouillée présentement. Je connais des vieux militants de gauche bien assis sur leurs positions acquises parfois de haute lutte et des jeunes militants qui tentent de brasser la cage et se font traiter de droitistes réactionnaires, conservateurs même par leurs aînés dits de gauche. Le coïncement de ces jeunes est davantage renforcé quand ils font face à d'étranges nouvelles alliances entre des syndicats dits de gauche et des pouvoirs néo-libéraux, comme ce fut le cas dans la lutte de ces jeunes pour contrer les clauses «orphelin». Clauses qui font de ceux-ci des travailleurs de seconde classe. (GRAND'MAISON, 1999 : 22)

### Introduction

Au Québec, le discours sur les questions générationnelles, sur les solidarités nécessaires face à un conflit intergénérationnel appréhendé, ne s'est pas fait de lui-même et sans qu'une réflexion préalable n'ait eu lieu. À notre avis, au début des années 1990, c'est dans les rapports de la recherche-action de Saint-Jérôme qu'il s'est principalement articulé, même si certaines prises de conscience du déséquilibre entre les générations, surtout en faveur des *baby boomers*, s'étaient exprimées dans quelques ouvrages, dès les années 1980 (LEFEBVRE, 1995 : 144)<sup>10</sup>.

Il s'en faut que la question générationnelle ne s'exprime qu'en terme uniquement économique : elle est aussi culturelle, au niveau de la transmission des valeurs humaines, affectives et religieuses. La recherche-action aura révélé des lacunes graves et douloureuses, une crise de transmission des valeurs notamment. Il en sera également question ici.

---

<sup>10</sup> Voir BENOÎT et CHAUVEAU, 1986 et MARTINEAU, 1990.

Sans être exhaustif, nous allons donc tenter, par une lecture transversale, de présenter la recherche-action de Saint-Jérôme à partir de quatre<sup>11</sup> de ses six rapports, soit trois qui sont présentés par groupe d'âges ainsi que le rapport synthèse, en ce qui a trait à son contexte, à sa méthode, à son contenu et à ses principales conclusions pour ce qui est surtout des questions intergénérationnelles et du sort réservé à la jeunesse. Nous concluons ce chapitre par une réflexion sur une conception élargie de la solidarité, émergente de la recherche-action, plus ouverte aux autres et sur les perspectives qu'elle laisse entrevoir pour la suite de ce mémoire, particulièrement en ce qui a trait à l'équité intergénérationnelle.

## 2.1- Mise en contexte et méthodologie

À la fin des années 1980, la région des Basses Laurentides fait face à une grave récession économique et à une mutation sociale et religieuse qui ne donne plus prise à une action pertinente des responsables pastoraux du diocèse de Saint-Jérôme. L'Église québécoise post-Vatican II est en crise et ne sait plus trop si c'est elle qui a quitté le monde ou si c'est le monde qui l'a quittée. En tout cas, les églises sont vides et les derniers fidèles ont les tempes de plus en plus grisonnantes. C'est dans ce contexte qu'en 1988 le diocèse de Saint-Jérôme, dans le but de mieux réorienter son action, commande une recherche-action socioéconomique et religieuse<sup>12</sup>. Pour des raisons méthodologiques et pédagogiques, les auteurs ont choisi de mener leur enquête par groupe d'âge, soit les adolescents, les jeunes adultes, les adultes puis les aînés, chaque groupe d'âge donnant lieu à un rapport d'étape puis, pour terminer, à un rapport synthèse : « Le défi des générations ». Un rapport fut également publié sur des questions pastorales, (CHARRON et GAUTHIER, (dir.) 1993). Donc, en tout, six rapports<sup>13</sup>. Les questions posées s'articulent

<sup>11</sup> GRAND'MAISON, (dir.), 1992b ; GRAND'MAISON et LEFEBVRE, (dir.), 1993 ; GRAND'MAISON et LEFEBVRE, (dir.), 1994 ; GRAND'MAISON et COLL., (dir.), 1995.

<sup>12</sup> Sur les antécédents de cette recherche dans la région, voir l'introduction de BARONI, GAUTHIER et GRAND'MAISON, 1995 et DUMONT et MARTIN, 1963.

<sup>13</sup> S'ajoutent aux rapports mentionnés à la note 12 : GRAND'MAISON, (dir.), 1992a et CHARRON et GAUTHIER, (dir.) 1993. Cette recherche est confiée à une équipe de professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal : Jean-Marc Charron, Lise Baroni, Jean-Marc Gauthier et Jacques Grand'Maison, prêtre, théologien et sociologue, équipe à laquelle s'adjoindra Solange Lefebvre, encore étudiante, et qui deviendra professeur en cours de recherche. Ces professeurs s'entourent d'une

suivant deux axes : les rapports de l'Église avec le monde mais aussi « la vie interne de la communauté chrétienne ». Elle dégage « trois champs de référence qui interagissent : les expériences et pratiques séculières, les courants religieux actuels et les divers rapports à la tradition chrétienne » (GRAND'MAISON, BARONI et GAUTHIER, 1995 : 11).

Goyette voit « trois ordres de finalité et fonctions de la recherche-action », soit faire de la recherche, entreprendre une action et faire de la formation ou du perfectionnement (GOYETTE et COLL., 1987 : 24). Le chercheur est impliqué dans sa recherche et les trois finalités et fonctions sont poursuivies en même temps. La recherche-action de Saint-Jérôme poursuivait ces trois objectifs. En outre, une recherche-action peut tout aussi bien être qualitative que quantitative (GOYETTE et COLL., 1987 : 3). Mais c'est une méthode qualitative qui fut choisie :

Une enquête quantitative, comme dans un sondage d'opinion, s'efforce de rassembler un échantillon représentatif qui est en quelque sorte un modèle réduit de la population qu'on veut analyser... En revanche, dans une enquête qualitative comme la nôtre, seul un nombre restreint de personnes est interrogé. Cet échantillon n'est pas représentatif d'un point de vue statistique. Mais on fait l'hypothèse que chaque individu est porteur de la culture et des sous-cultures auxquelles il appartient et qu'il en est, en sa manière représentatif. L'important est donc de faire un choix le plus diversifié possible des individus. (GRAND'MAISON et LEFEBVRE, 1995 : 454 - 455 ).

Cette recherche s'inspire des méthodes qualitatives préconisées par «l'École de Chicago» qui postule que l'on peut arriver en sociologie à des résultats scientifiquement valables à partir des points de vue subjectifs des acteurs sociaux : « L'École de Chicago postulait, pour la première fois dans l'histoire de la sociologie, que les interprétations que faisait l'acteur social de sa société constituaient la matière première de la recherche. On accordait de la sorte priorité aux points de vue et perceptions des sujets». (GRAND'MAISON et

LEFEBVRE, 1995 : 461) À cet égard, notons que la recherche a privilégié le récit de vie (GAUTHIER, 1995 : 449-479), suivi d'un entretien semi-directif.

On choisit de procéder par groupes d'âge afin que les rapports puissent être utiles aux intervenants pastoraux ou sociaux. Piaget (1966), Erikson (1974), Kohlberg (1981 et 1983) ou Fowler (1981) nous apprennent que l'être humain a des compétences cognitives, des attentes, des besoins ou des aspirations différentes suivant les âges de la vie. La recherche-action a donc tenu compte de ces réalités anthropologiques et psychologiques dans le déroulement de son étude, beaucoup plus par impératif méthodologique que pour des motivations générationnelles. La question des rapports générationnels aura gagné en importance par la suite, ce qui n'étonne guère si l'on se rapporte au numéro de la revue *Concilium* de 1985.

Mais qu'en est-il de l'objectivité et de la portée scientifique de cette recherche-action ? En s'adressant à un sociologue, qui est à la fois prêtre et théologien, et à une équipe de professeurs en théologie pour diriger cette recherche, d'aucun peut s'interroger sur la distance critique nécessaire au chercheur par rapport au sujet ou à l'objet de sa recherche et sur la valeur scientifique d'une démarche accomplie dans de telles circonstances. Le problème n'est pas nouveau en sciences humaines où l'interrogation sur l'objectivité du chercheur demeure toujours présente, particulièrement en matière religieuse. Danièle Hervieu-Léger se pose cette question lorsqu'elle parle de la sociologie pastorale en rapport avec la sociologie de la religion qui considère la religion comme un objet de recherche neutre, le fait religieux comme n'importe quel fait social, comme si on pouvait être entièrement neutre en matière de religion, allant même jusqu'à détruire l'objet même de ce que l'on étudie. « On tolère un savant croyant, pourvu qu'il n'en parle jamais, sauf quand le grand âge et les lauriers lui autorisent des 'confessions' plus personnelles» (HERVIEUX-LÉGER, 1993 : 27). D'un point de vue épistémologique, laissons donc le bénéfice du doute au chercheur et reconnaissons « qu'en sciences humaines, le chercheur est plus qu'un observateur objectif : il est un acteur concerné... on pourrait dire que



l'objectivité repose sur l'objectivation de la subjectivité » (DIONNE et LAVILLE, 1996 : 28, 38).

## 2.2- Comment définir « génération »<sup>14</sup>

Comme il sera beaucoup question de « génération » autant dans notre étude de la recherche-action que pour la suite de ce mémoire, il nous semble opportun de nous interroger brièvement sur les différents sens que peut prendre le mot « génération », suivant les contextes où il est utilisé. Bien utilisé, et bien compris, le concept de génération peut permettre de mieux comprendre les changements sociaux en nous situant dans la durée, dans le temps, et dans la dimension humaine de l'histoire, que ce soit dans une perspective anthropologique, historique ou sociologique. Pourtant il y a des dérives possibles :

La génération est la nouvelle astrologie du millénaire, avec ses étiquettes de *baby boomers*, de *baby-busters*<sup>15</sup>, membres de la Génération X et les retraités, qui viennent remplacer les signes astrologiques pour nous définir à titre individuel et pour nous guider collectivement à travers les dédales du futur. (McDANIEL, 1998 : 183)<sup>16</sup>

Dans une perspective anthropologique, si l'on réfère à Karl Mannheim (MANNHEIM, 1990 : 56), c'est la suite des générations, « les générations 'généalogiques' » (GALLAND, 1997 : 112), qui permet la transmission des traditions, donc des valeurs et des croyances propres à chaque famille, voire à chaque société :

Au plan anthropologique, le concept de génération renvoie aux liens de filiation, familiaux ou symboliques, dont l'usage peut aller au-delà du cadre familial au sens strict. (LEFEBVRE, 2001a : 142)

---

<sup>14</sup> Cette section s'inspire d'une conférence donnée par l'auteur à la Martinique aux Rencontres Gerontologiques de l'AMDOR 2000, à l'automne 2001 : *Les solidarités intergénérationnelles au Québec. Bilan d'une réflexion*, CHARETTE et LEFEBVRE, 2001a.

<sup>15</sup> Voir FOOT, 1996.

<sup>16</sup> Cité dans LEFEBVRE, 2001b : 146.

L'une des médiations premières et très humaines, très quotidiennes de l'accès au temps se trouve d'ailleurs dans l'expérience familiale : l'histoire de ma mère, de mon père, de mes grands-parents.

Dans une perspective historique, les sociétés antiques associaient étroitement le temps et les générations : le déroulement du temps était exprimé à travers la suite des générations : la situation de génération est fondée sur l'existence du rythme biologique de l'existence humaine : la vie et la mort, la durée de vie limitée et le vieillissement. Par l'appartenance à une génération, on se trouve situé dans le cours du devenir social (MANNHEIM, 1990 : 41). Cependant, les sociétés modernes ne peuvent être comprises dans une perspective historique de suite de générations et les tentatives d'appliquer des méthodes historiques par générations sont, à toute fin pratique, demeurées sans lendemain, les événements historiques, que ce soit les guerres ou les révolutions, échappant au rythme des générations et refusant de s'y laisser moduler. « C'est ainsi que la notion de génération qui sera évacuée de l'histoire, au début du XXe siècle, sera introduite sous une autre forme par le biais de la démographie » (ATTIAS-DONFUT, 1988 : 43).

Par contre, Galland (GALLAND, 1997) développe le concept de « génération historique » qui définit une génération animée par une conscience d'elle-même aiguë reliée à un événement fondateur : « La puissance de l'événement fondateur est primordiale pour constituer un véritable sentiment de contemporanéité. La Première Guerre mondiale est, à cet égard, l'exemple principal » (GALLAND, 1997 : 110). Plus généralement, au plan sociologique, le concept de génération s'inscrit d'abord et avant tout dans la temporalité, « dans une réalité d'ordre temporel » (ATTIAS-DONFUT, 1988 : 210). Une génération peut aussi désigner une « cohorte de naissance » partageant une mémoire historique commune, mais sans conscience générationnelle forte. Lorsqu'il sera question de solidarité, d'équité intergénérationnelle, ou de clauses « orphelin », nous parlerons surtout de « génération » dans le sens de « génération sociologique », « définie comme l'ensemble des cohortes connaissant la même « situation de génération », partageant des caractéristiques communes et distinctes de celles des autres ». (CHAUVEL,

1998 : 20). Galland fait d'ailleurs remarquer que les sociologues américains préféreront, pour éviter des confusions, réserver le terme génération au domaine de la parenté, et conserver le terme de cohorte<sup>17</sup> pour l'analyse sociologique générale, quoiqu'en français on préférera l'expression « effet de générations », moins lourd, qu'« effet de cohorte » (GALLAND, 1997 : 112). Quoiqu'il en soit, dans ce travail sur la recherche-action, « groupe d'âge » et « cohorte » auront, *mutatis mutandis*, la même signification.

### 2.3- Le contenu de la recherche-action

Voyons, maintenant, en explorant chacun des rapports qui nous concernent, comment les chercheurs auront exprimé la dimension générationnelle des questionnements des différents protagonistes, que ce soit à partir des interviews rapportées ou de leurs propres analyses.

#### 2.3.1- « Vers un nouveau conflit des générations »

En 1992, Le groupe d'âge des 20-35 ans est composé en majeure partie des derniers-nés du *baby boom*, ceux qui sont nés entre la fin des années 1950 et le début des années 1970. C'est ce qu'on appellera la génération X, nom qui lui fut donné suite au roman de l'écrivain canadien de la Colombie-Britannique Douglas Coupland, *Generation X : Tales for an Accelerated Culture*, publié en 1991 et en français en 1993<sup>18</sup>. S'il ne laisse pas voir comme tel un conflit de génération majeur, ce roman nous donne, par une critique forte de génération, un portrait saisissant du désarroi de cette cohorte.

---

<sup>17</sup> Le sens premier du mot cohorte réfère à une des dix divisions d'une légion romaine et qui pouvait rassembler de trois cents à six cents hommes. Son utilisation en sociologie, surtout méthodologique, permet de faire des regroupements d'individus par rapport à un événement historique sans référence nécessaire à leur âge, par groupe d'âge. Voir MARSHAL, 1984 : 208.

<sup>18</sup> Voir COUPLAND, 1993. « Avec génération X, best-seller aux USA, Douglas Coupland a écrit le manifeste de ceux qui ont eu l'idée imbécile de naître entre 1960 et 1970. Ceux qui sont nés après la bataille et qui vieilliront dans le siècle prochain. Cette fiction reality show est un roman à trois personnages qui se croisent dans les bars à cocktails de Palm Springs. Par bien des aspects, la tendresse mêlée à la révolte, le portrait d'une classe d'âge - ce roman rappelle *l'Attrape-coeur* ou *Moins que zéro*. Frederic Beigbeder, Glamour. » Couverture.

Déjà, au Québec, en 1986, puis en 1990, deux essais fort critiques de la génération des *baby boomers* étaient publiés (LEFEBVRE, 1995 : 144)<sup>19</sup>. En 1992, François Ricard publiait *La génération lyrique* (RICARD, 1992) dont il sera abondamment question dans le troisième rapport de la recherche-action, *Une génération bouc-émissaire*, publié en 1993 (GRAND'MAISON et LEFEBVRE, (dir.) 1993). Ricard perçoit bien le clivage profond entre les premiers-nés du *baby boom* et les derniers-nés : « Ainsi, les cadets auront beau frapper à la porte, il n'y aura plus grand-monde pour leur ouvrir. Ou quand on leur ouvrira, ce sera tantôt pour leur offrir des miettes, salaire minimum, petits contrats, piges, emplois de second ordre... » (RICARD, 1992 :61).

À partir d'une cinquantaine d'entrevues qui ont permis de dégager « douze figures types de jeunes dans la vingtaine et du début de la trentaine » (GRAND'MAISON, (dir.), 1992, b : 13) et qui en marque la diversité, le rapport, en plus de mettre à jour la déculturation profonde de ce groupe d'âge, a perçu la colère sourde, douloureuse, « souterraine », mais qui demande à éclater au grand jour, contre la génération qui la précède. Le rapport perçoit chez ces jeunes une adolescence qui se prolonge, *l'adulcescence*, des projets de vie reportés aux calendes grecques, une absence de repères pour se définir que ce soit sur le plan du langage, du système de sens, du noyau des valeurs ou de l'ordre symbolique ( GRAND'MAISON, (dir.), 1992b : 252). Un certain désespoir est même perceptible devant une situation sans issue.

Sur le plan spirituel, le rapport ne perçoit pas une disparition du religieux mais souvent un glissement vers des croyances comportant un désir de mieux être, « la quête d'un sens que n'ont pas réussi à donner la production technologique, l'organisation bureaucratique et la science ». Des « quêtes de cohérence », aussi, (LEFEBVRE, 1992 : 221, 231), vers une *positivisation*, qui favorise le refoulement de la dimension tragique de l'existence : Nous entrons dans « l'Ère du verseau, tout va s'arranger ! ». C'est le règne d'une certaine pensée magique. Toutes ces croyances viennent, notamment, combler le vide laissé par l'abandon de la tradition judéo-chrétienne qui a imprégné si

---

<sup>19</sup> Voir BENOÎT et CHAUVEAU, 1986 et MARTINEAU, 1990.

longtemps la société québécoise, tout en répondant à certaines attentes créées par la modernité.

Le rapport perçoit la possibilité d'une très dure lutte de générations se substituant à la fameuse lutte des classes sociales. «Les jeunes joueraient le jeu du système pour le moment, en attendant leur revanche face à une génération d'aînés qui 'n'a vécu que pour elle-même' sans véritable solidarité avec celle qui suit». (GRAND'MAISON, (dir.), 1992b : 117). Le rapport synthèse de 1995 reprendra cet appel à une véritable solidarité générationnelle, à la création d'un « pont entre les générations » dont nous parlerons plus loin.

Par contre, le rapport rend également compte d'une réaction de repli chez ce groupe d'âge, se définissant comme «réaliste», prêt à accepter une solidarité minimale, toujours provisoire, réfractaire à toute lutte pour changer la société, conscient de sa faiblesse démographique et occupé entièrement à survivre ( GRAND'MAISON, (dir.), 1992b : 381 ) :

N'essayez pas d'imaginer de grandes luttes de jeunes pour changer la société. Nous sommes la négation même du conflit de générations. Nous cherchons plutôt à maintenir ces liens-là, nécessaires à notre survie. Le pire, c'est que ça ne marche pas. On coexiste, de plus en plus en étrangers... On nous dit «suicidaires»<sup>20</sup>. C'est pas le cas de la majorité. Non, on cherche plutôt à survivre dans le réel. Pour le reste, on rêve l'ailleurs, l'après-vie. (Martin, 27 ans)

---

<sup>20</sup>« Depuis 1992, le suicide est devenu la première cause de décès chez les 15-29 ans au Québec. En 1996, il était responsable de 34.9% des décès chez les jeunes (365 suicides) et était majoritairement le fait des jeunes hommes. Les accidents de la route comptaient pour 255 des décès chez les jeunes» (GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 2000, p. 39).

### 2.3.2- « Une génération bouc émissaire »

On considère que les *baby boomers* forment la génération de ceux qui sont nés entre 1940 et 1955, omniprésente et, à tort ou à raison, fortement critiquée. Mais toujours est-il que son poids démographique la rend incontournable et fait que ce que cette génération veut, la société le veut. C'est aussi la génération sandwich, qui se voit contrainte, parfois, à supporter ses aînés autant que ses enfants qui, lors de l'enquête, 1988-1993, sont trop nombreux à coller à la maison, incapables de se trouver un emploi stable et rémunérateur. Les auteurs du rapport ont obtenu des témoignages troublants à ce sujet surtout de la part d'hommes et de femmes écrasés par la tâche et par le poids des responsabilités familiales (GRAND'MAISON et LEFEBVRE, (dir.), 1993 : 136) :

« J'ai 45 ans, ma femme et moi nous avons à la maison notre fille récemment divorcée, avec ses deux enfants. Je m'occupe de mon père gravement malade. Et ma femme passe beaucoup de temps pour soutenir sa grand'mère qui souffre d'Alzheimer. Le dernier de mes enfants n'en finit plus avec ses études. À 29 ans, il est humilié, agressif. Il y a quelque chose qu'on ne dit jamais à propos de notre génération, c'est qu'elle est au centre de toutes les autres, comme si elle devait supporter toute la société, une société tout à l'envers...

Pourtant, cette «société tout à l'envers», c'est cette génération qui l'a faite et c'est, en grande partie, pour elle qu'elle a été faite. C'est la génération de la rupture, du changement perpétuel et de l'éternelle jeunesse. Le rapport rend compte page après page de ces constats repris par plusieurs auteurs, dont Ricard déjà cité. D'un point de vue générationnel, cette génération aura opéré une rupture, autant en amont qu'en aval. Parlant de sa génération, étant lui-même *baby boomer*, Ricard nous dit (GRAND'MAISON et LEFEBVRE, (dir.), 1993 : 77-78) :

C'est nous qui, libérés de nos aînés par la grâce de l'histoire, avons fait en sorte de rester libres aussi à l'égard de ceux qui venaient, et qui auraient pu venir à notre suite. Ayant vu nos parents s'effacer devant nous, nous avons choisi, nous, de ne pas nous effacer devant ceux qui nous suivent (de ne pas renoncer à notre jeunesse) ... de ne pas nous effacer, c'est-à-dire de ne

pas devenir parents à notre tour... Ainsi se crée, entre la jeunesse éternelle et le refus d'être parent un lien d'implication réciproque qui fait que l'une est à la fois la condition et la conséquence de l'autre. Dans cette société «jeune» il n'y a plus de place pour l'enfance, tout comme il n'y en a plus pour la maturité et la vieillesse... Quand rien ne doit demeurer de ce qui a précédé ma vie, pourquoi faudrait-il que quoi que ce soit me survive... l'enfant sera toujours de trop... À quoi ressemblera la mort lyrique ? (RICARD, 1992 : 269, 280)

Si cette génération vit une véritable crise de transmission générationnelle, elle la fait vivre aux autres cruellement, incapable ou refusant d'atteindre la *maturescence* (GOGNALONS-NICOLET, 1989), néologisme utilisé par Claudine Attias-Donfut, et qui est ce moment où « les adultes, à leur tour, s'éloignent de leur propre jeunesse pour amorcer une nouvelle étape qui n'est pas encore la vieillesse, et qu'on pourrait appeler, par analogie, *maturescence*. Les deux âges 'critiques', l'adolescence, d'une part, la *maturescence* d'autre part, sont précisément ceux des protagonistes en présence dans ce temps fort de la confrontation adolescents/parents » (ATTIAS-DONFUT, 1988 : 196). Elle vit aussi une crise profonde dans ses rapports hommes-femmes. Cette génération aura remis en question les rôles traditionnels des hommes et des femmes dans la société sans recettes toutes faites pour s'adapter.

Les auteurs ont constaté une recherche spirituelle chez les interviewés, une quête de sens éloignée des Églises institutionnelles, en marge de celles-ci, véritable méthode du tâtonnement, que ce soit « un spirituel affectif qui fait du bien », « un spirituel de croissance et d'étapes » ou « les nouvelles quêtes relationnelles et communionnelles ». <sup>21</sup> Les auteurs prennent acte de ces recherches spirituelles en dehors de la tradition judéo-chrétienne qui a fait partie intégrante et qui fut la substance même jusqu'à aujourd'hui de notre culture. Mais, faute d'un lieu de transmission, elle est en train de s'estomper chez nous par un lent et inexorable processus de déculturation, une perte dramatique de mémoire, et ne semble pas vouloir être remplacé par quelque chose d'autre de structurant. « Nous sortons de cette recherche, auprès de la

---

<sup>21</sup> Depuis quelques années, les rayons de livres sur les spiritualités de toutes sortes et sur le « nouvel âge » se sont multipliés dans les librairies. voir VERNETTE, 1999.

population, avec des résultats qui laissent entendre une profonde déculturation de toutes les traditions et une non-culturation aux rationalités de la modernité, chez un bon nombre de nos interviewés de divers âges et de milieux sociaux. Il y a là un double déficit dont on a peu pris la mesure et dont on a peu évalué les effets pervers.» (GRAND'MAISON et LEFEBVRE, (dir.), 1993 : 420 ).

Le rapport fait état des appréhensions de plusieurs *baby boomers* devant la retraite qui s'annonce et des conditions financières qui leur seront faites (LEFEBVRE, 1993 : 293). Vu leur nombre, est-ce qu'il y aura encore assez d'argent dans les fonds de pension pour eux ? Le rapport mentionne aussi l'absence dramatique et déprimante des jeunes dans les milieux de travail, absence qui a comme impact un isolement intergénérationnel qui aura aussi des conséquences néfastes sur la transmission des savoirs dans ces milieux. Cette autre crise de transmission, celle des savoirs, se vérifiera douloureusement lors de la retraite massive des employés de l'État, en 1998, surtout dans les milieux hospitaliers (LEFEBVRE, 2000a).

La question économique est peu présente dans ce rapport, sauf pour ce qui est d'une dénonciation du libéralisme économique centré sur l'intérêt personnel, convenant bien aux tendances narcissiques de cette génération, de l'augmentation des emplois précaires, particulièrement chez les 20-35 ans, et d'une gestion à court terme sans vision à long terme de l'économie et de la chose publique (GRAND'MAISON, 1993 : 162-163 ). Pourtant, ce sera justement autour de ces questions que les plus grandes revendications intergénérationnelles se feront et que la question de l'équité se manifestera, comme nous le verrons plus loin.

### **2.3.3- «La part des aînés»**

Ce rapport rend compte d'une tendance chez les aînés, dès la retraite arrivée, à se replier sur eux-mêmes, à prendre leur distance, et à se retrouver entre eux. Cette fuite est la résultante de la conjugaison, autant des signaux de rejet qu'ils reçoivent de la société en général, et de leurs propres enfants en particulier, que de leur propre sentiment d'impuissance et d'incompétence



devant la complexité du monde moderne qui leur échappe. Le monde des aînés n'est cependant pas un monde monolithique et la recherche a dû s'adapter à cette distinction entre le grand âge où il y a perte d'autonomie et les «jeunes vieux» encore alertes et très actifs. Mais, sans entrer dans les détails, notons quelques lignes de forces qui traversent le rapport particulièrement en ce qui concerne les questions intergénérationnelles.

D'abord, il y a ce constat d'un rejet volontaire ou imposé, d'une prise de distance, d'une véritable rupture entre les générations, soit que les «vieux» se retrouvent entre eux dans les centres d'accueil, leur bingo, leur pétanque ou leurs associations où ils défendent farouchement leurs intérêts, ou encore en Floride six mois par année. Écoutons quelques témoignages mais qui laissent aussi entrevoir un espoir de recréer des liens entre les générations (GRAND'MAISON, 1994 : 27-29) :

- Tout ce qu'on a cru dur comme fer a été remis en cause, démenti, balayé... pour nous c'est le vide. Même les choses les plus importantes à nos yeux, on n'a pas réussi à les transmettre... ça s'est souffrant.
- ... Une grande partie de notre génération a vécu un confort, une sécurité comme aucune autre dans l'histoire. Même nos retraites sont assurées. Ce n'est pas le cas des autres générations qui nous suivent. On ne peut pas s'en laver les mains et se contenter de jouir de nos acquis même si on a travaillé fort pour les avoir. Il me semble que nous aussi on a des responsabilités dans ce qui arrive.

Le rapport attache beaucoup d'importance à la générativité, nécessaire à la santé mentale et affective des adultes autant que des aînés. La générativité, selon Erikson (ERIKSON, 1976), est ce besoin chez l'individu parvenu à la maturité, de transmettre quelque chose de lui-même à un autre être humain plus jeune que lui, à la génération suivante. Dans le cas des aînés, toujours selon Erikson, s'ajoute *l'intégrité personnelle* qui est « le fait de savoir qu'une vie individuelle est la rencontre d'une histoire personnelle avec une petite partie de la grande histoire... une sorte d'harmonisation intérieure avec son passé, ses souvenirs... un être intégré qui, parvenu à la fin de sa vie, accepte cette fin

terrestre comme étant définitive. Il peut dire alors : 'Je suis ce qui me survit'». (LEFEBVRE, 1994b : 109-110 )<sup>22</sup>.

C'est dans leur rôle de grands-parents que les aînés peuvent réaliser ce besoin de générativité et d'intégrité, soit vis-à-vis leurs propres petits-enfants, soit en rapport avec les enfants des autres. Souvent, l'éclatement des familles, l'isolement dans les centres d'accueil ou les fuites en Floride rendent difficiles et même parfois impossibles de tels rapprochements nécessaires à l'épanouissement des uns et des autres.

Sur le plan religieux, les aînés ne forment pas un groupe monolithique. Si certains ont conservé la foi de leur enfance et continuent à fréquenter les églises, plusieurs ont décroché comme le reste de la société, soit parce qu'ils se sont retrouvés désemparés par les réformes liturgiques de Vatican II, soit que, tout simplement, ils ont, comme d'autres, cessé une pratique religieuse sans signification réelle dans leur vie<sup>23</sup>. Plusieurs femmes aînées gardent aussi un profond ressentiment contre les prêtres et l'Église, à cause de sa morale sexuelle contraignante et rétrograde qui leur a causé de grandes souffrances :

À des amies à moi qui s'accusaient à la confesse d'avoir empêché la famille, le prêtre refusait l'absolution, mais il ne la refusait pas à leur mari. Je n'ai jamais aimé m'accuser à la confesse parce que l'homme qui est devant moi, je le jugeais souvent. Il n'était pas digne. (LEFEBVRE, 1994c : 150)

Concluons ici sur la nécessité, suivant ce rapport, de faire un « nouveau pacte intergénérationnel », de créer des lieux où se ventileront les récriminations autant des « vieux » contre les « jeunes » que réciproquement. Contre les « jeunes », qui sont perçus comme jetant par-dessus bord les acquis sociaux autant que les valeurs d'une autre époque, rejetant les « vieux » eux-mêmes comme autant de membres inutiles de la société. Contre les « vieux »,

<sup>22</sup> Voir ATTIAS-DONFUT, 1991 : 68.

<sup>23</sup> Le même phénomène est constaté en France : « Dans toutes les générations observées entre 1981 et 1990, le taux d'appartenance à une religion diminue d'une période à l'autre, malgré l'avancée en âge des membres qui composent ces cohortes... Chaque nouvelle génération commence sa vie religieuse à un

parce qu'ils auront profité au maximum de la prospérité des «trente glorieuses»,<sup>24</sup> suivant l'expression de Fourastié, ce qui permet, aujourd'hui, à plusieurs d'entre eux, de prendre une confortable retraite en Floride, sans doute bien méritée. Mais, ce faisant, ne se désintéressent-ils pas, ne serait-ce que par l'éloignement, sinon du sort de leurs propres enfants et de leurs petits-enfants, du sort des enfants et petits-enfants des autres ?

Sans oublier, non plus, les récriminations de plusieurs, autant de la part des jeunes que des aînés, contre les *baby boomers*, la génération bouc émissaire, au centre et au cœur du débat générationnel. «Bouc émissaire» ? Car il y a peut-être erreur sur la personne si l'on considère que les aînés de ce rapport publié en 1994 sont ceux qui auront sans doute le plus profité de la prospérité de l'après-guerre.

#### **2.3.4.- «Le défi des générations»**

Le rapport synthèse de la recherche en est aussi une mise à jour et la conclusion. Commencée en 1988, la recherche s'est poursuivie suivant les groupes d'âge au-delà des dates de publication des rapports d'étapes. Plus de 500 entrevues auront été faites et près de 400 conférences auront été prononcées jusqu'à ce jour par ses auteurs (FOURNIER, 1999) et (LEFEBVRE, 1996).

Nous ne reprendrons pas ici toutes les lacunes observées dans les rapports de générations sur le plan social, culturel ou religieux dévoilées par la recherche-action de Saint-Jérôme et sur lesquelles le rapport synthèse fait aussi le point. Nous nous concentrerons plutôt sur la question de la solidarité socioéconomique et politique intergénérationnelle soulevée dans ce dernier rapport et de la possibilité d'un conflit générationnel. Ce sont là les deux questions fondamentales qui nous interpellent.

---

niveau de pratique moins élevé que celle qui l'a précédée et ce retard n'est pas compensé par l'effet du vieillissement. » (GALLAND, 1997 : 184).

<sup>24</sup> «C'est un peu comme si les trente glorieuses se prolongeaient pour les plus anciens, alors que les plus jeunes connaissent une pause, voire un déclin» (CHAUVEL, 1999 ; 9). Voir FOURASTIÉ, 2000.

Au chapitre six de ce rapport synthèse, intitulé *Tension entre les générations*, (LEFEBVRE 1995 : 143-163), il est fait état du fait que, même si la recherche a dévoilé un vif malaise générationnel et qu'un conflit intergénérationnel ouvert pouvait être appréhendé, il est peu probable, cependant, que ce conflit se transpose sur le plan politique. Le faible poids démographique des jeunes générations et la culture individualiste adoptée par la majorité ne permettraient pas la mobilisation nécessaire à une action politique efficace. Les conditions nécessaires à un conflit ouvert ne seraient donc pas réunies. Les jeunes ne prendront donc pas le pouvoir et seule une nouvelle solidarité intergénérationnelle pourra permettre de corriger les injustices ressenties, que ce soit sur le plan politique, économique, culturel et même spirituel.

Nous ne pouvons que prendre conscience de la profondeur du sentiment d'injustice et de son étendu dans des cas concrets et bien documentés, rapportés dans tous les rapports d'étape, ainsi que du conflit intergénérationnel souterrain qui en résulte. Il en ressort l'impression d'une quête réelle d'équité dans l'appel qui est fait à de « nouvelles préoccupations éthiques », « une nouvelle volonté politique » et une nouvelle solidarité (LEFEBVRE, 1995 : 162).

## **Conclusion**

Un résultat remarquable de cette recherche est qu'elle aura perçu une désolidarisation intergénérationnelle dans tous les groupes d'âge, des adolescents aux aînés. Chez certains *baby boomers*, cependant, qui, lors de la recherche, sont au mitan de la vie, on peut déceler une appréhension devant leur responsabilité accrue envers leurs parents vieillissants, mais aussi envers leurs propres enfants, jeunes adultes qui sont trop nombreux à voir leurs projets de vie retardés et qui collent à la maison. Cet appel à une solidarité intergénérationnelle, à l'intérieur de la famille, fera de plusieurs d'entre eux des alliés précieux pour la suite de la recherche-action (LEFEBVRE, 1996).

Sur cette question, autant qu'en rapport avec les ruptures constatées dans la transmission des valeurs ou des traditions, la recherche-action nous

présente un Québec moderne, industrialisé, où les solidarités socioéconomiques, comme dans toutes les sociétés occidentales industrialisées, sont assumées par l'intermédiaire de l'État, l'État Providence. Déjà, au XIX<sup>ème</sup> siècle, Émile Durkheim s'interrogeait sur les changements de paradigmes nécessaires à la compréhension des nouvelles formes de solidarité qui émergent dans les sociétés modernes et de la nécessité pour l'État de les réguler. « Comment se fait-il, se demande-t-il, que tout en devenant autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ? » (STEINER, 1994 : 17)<sup>25</sup>.

Il semble bien que les bienfaits de l'État Providence tel que les pensions de vieillesse, les allocations familiales, l'éducation gratuite, le bien-être social, les foyers pour personnes âgées, l'assurance santé, etc., auront favorisé l'autonomie des individus mais, aussi, une nouvelle forme perverse d'individualisme (Castel, 1995 : 639). La solidarité sous toutes ses formes, qu'elle soit inclusive ou non de la solidarité intergénérationnelle, normale dans les sociétés traditionnelles, mais qui devient plus anonyme et éloignée dans une société régulée par l'État, se dilue dans l'État Providence et est battue en brèche par la ségrégation des âges. On peut formuler l'hypothèse que les contraintes budgétaires de l'État et le vieillissement de la population obligeront ce dernier à effectuer un certain dégageant socioéconomique qui, par le fait même, provoquera un retour à certaines formes oubliées de solidarités familiales, communautaires et sociales, mais aussi intergénérationnelles.

---

<sup>25</sup>« D'après Mauss [1928, *in* Mauss, 1968, III, 505], Durkheim change la formulation de son sujet de thèse au cours de l'année 1884 ; il s'agit alors des rapports entre l'individu et la solidarité sociale : ' Comment se fait-il que, tout en devenant plus autonome, l'individu dépende plus étroitement de la société ?' » (STEINER, 1994 : 17).

## Conclusion de la première partie

Dans cette première partie, nous aurons fait un voyage dans le temps et exploré une perception de la jeunesse dans des contextes socioéconomiques fort différents. En 1975 d'abord, où la jeunesse du *baby boom*, en rupture, remet en cause la société dans laquelle elle s'intègre. Nous sommes encore dans la prospérité des *trente glorieuses* et les préoccupations socioéconomiques des jeunes, si elles existent, ne sont pas exprimées. Sur le plan économique, on ne perçoit pas d'appréhension, comme si la prospérité pouvait durer toujours, alors que les nuages s'accumulent à l'horizon. On n'aura pas su lire les signes des temps.

En 1985, le monde a basculé, l'économie est en détresse et le chômage chez les jeunes devient intolérable. La jeunesse de cette époque, que l'on identifie à la queue du *baby boom*, se fait difficilement une place : ces places sont toutes occupées par la première cohorte du *baby boom*, déjà parvenus à l'âge adulte, et leurs aînés. La rupture générationnelle prend un virage économique et devient un terreau propice à un conflit de génération. C'est d'ailleurs à ce moment, en 1984, comme on le verra, que la réflexion sur l'équité intergénérationnelle s'amorcera.

Le taux de natalité est en chute libre ; la jeunesse voit venir l'amorce d'un repli démographique dont les conséquences socioéconomiques sont encore à définir. La réflexion socio-politique autant que théologique prend donc un virage économique mais semble être confrontée à la quadrature du cercle : les solutions à court terme ne fonctionnent pas et celles à long terme hors de portée. Jacques Grand'Maison propose une lecture théologique prophétique du sort peu enviable des jeunes générations et de l'injustice qui leur est faite. Ce sera dans ce contexte que la recherche-action de Saint-Jérôme verra le jour.

Notre deuxième chapitre portant sur la recherche-action de Saint-Jérôme, qui s'est déroulée de 1988 à 1995, nous aura permis de poursuivre notre voyage. Cette recherche, par son approche par groupes d'âge et sa

méthodologie d'ordre qualitatif et de terrain, aura permis de dégager autant les ruptures que les tensions et les conflits potentiels possibles entre les générations. Elle nous aura permis de percevoir un appel à une solidarité fondée sur une recherche d'équité intergénérationnelle. Car la possibilité, si non à la probabilité, d'un conflit de générations ouvert, appréhendé dans le rapport final de la recherche-action, s'avèrera, pour le moins, fondée. La jeunesse s'allonge. Les jeunes de 15-25 ans de 1985, ce sont les jeunes adultes de la recherche-action, les 25-35 ans, ceux qui, économiquement, ne réussissent pas à mettre le pied à l'étrier.<sup>26</sup>

Dans la recherche de l'équité, recherche que nous faisons nôtre, la solidarité intergénérationnelle ne peut s'exprimer uniquement dans la vie privée, en famille ou que dans des activités d'Âge d'or, entre aînés et petits-enfants. Elle doit aussi s'exprimer par des actions concrètes sur le plan politique, économique et social afin de ramener à l'avant scène le souci de l'égalité des chances pour les jeunes, les enfants des autres, dans une société qui paraît parfois plus préoccupée par la recherche du profit et des baisses d'impôts que par la justice sociale intergénérationnelle.

C'est le mérite de la recherche-action de Saint-Jérôme, par ses analyses et les témoignages qu'elle aura recueillis, d'avoir contribué au débat et d'avoir fourni la boîte à outils permettant l'émergence d'actions concrètes structurées, bien planifiées, que ce soit *Le pont entre les générations*, Force Jeunesse, ou d'autres initiatives que nous n'aurons pas identifiées ici. Les actions de ces regroupements, qui peuvent être des lieux de collaborations intergénérationnelles, permettent à tous ceux et celles qui sont à la recherche d'une plus grande justice sociale, prenant en compte l'équité entre les générations, de s'exprimer et d'agir.

C'est en ayant à l'esprit les difficultés des jeunes à s'établir économiquement et à réaliser leur projet de vie que nous entreprenons la deuxième partie de ce mémoire portant sur la question de l'équité

---

<sup>26</sup> Voir le collectif *Interdit aux autruches*, BRULÉ, DUFOUR et RICARD, (dir.), 1997. Il nous donne un aperçu des effets désastreux à long terme d'un tel retard sur les projets de vie.

intergénérationnelle. Mais avant de l'aborder, nous aimerions formuler une première proposition : **Pour être authentique, la solidarité intergénérationnelle concerne aussi les enfants des autres.** Elle doit s'inscrire fondamentalement dans les liens familiaux de filiation mais s'éprouver encore plus dans les liens sociaux de générations.



## II

### **L'équité intergénérationnelle et les clauses « orphelin » : *l'injustice des générations***

Tout ce que demain sera est présentement dans les mains des vivants. Ils ne sauront pas forcément toujours ce qu'ils font ; mais ils ne peuvent et ne pourront ignorer que, quoi qu'il arrive, ce sont eux qui l'auront fait. Au centre du rapport structurant entre le visible actuel et l'invisible de l'avenir, la certitude agit de ce que la totalité des raisons et des causes dont dépend la marche de la société se trouve à l'intérieur d'elle-même et distribuée entre ses composantes.

(GAUCHET, 1985 : 278)

Dans cette deuxième partie, nous verrons, dans un premier chapitre, comment le débat sur l'équité intergénérationnelle s'est amorcé aux États-Unis au milieu des années 1980, comment il évoluera au Canada dans les années 1990, pour connaître, au Québec, un virage politique pour le moins inattendu, qui mènera à l'adoption de la Loi 67, loi interdisant les clauses « orphelin ».

Nous verrons comment, aux États-Unis, le débat sur l'équité intergénérationnelle tourna court pour des raisons reliées autant au manque de crédibilité de ceux qui la défendaient qu'à l'ambiguïté de leurs motivations. Par contre, au Canada, le débat a connu un déplacement qui le situa surtout au niveau de la gestion équitable, d'un point de vue intergénérationnel, de la dette publique et des bienfaits de l'État Providence. Nous verrons comment, au Québec, *Le pont entre les générations* porta le débat sur la place publique pour en faire un enjeu politique, à partir d'une réflexion sur des enjeux de société beaucoup plus larges.

Nous terminerons ce chapitre en nous interrogeant sur le sens qu'il faut donner à l'équité lorsque nous parlons d'équité intergénérationnelle, comment la définir, s'il y a lieu de la distinguer de la justice, tout en soulignant son aspect contextuel et sa temporalité. Ensuite, nous tenterons de démontrer jusqu'à quel point il faut prendre au sérieux *l'injustice des générations*, contemporaines l'une de l'autre, constatée et définie par Louis Chauvel.

Dans le deuxième chapitre de cette partie, nous verrons comment les clauses « orphelin » auront été l'objet d'un intense débat, qui mena à l'adoption de la loi 67 les interdisant, et où les participants auront eu l'occasion de se situer face à la solidarité intergénérationnelle. Nous verrons comment ce débat fut l'occasion pour plusieurs d'une prise de conscience des problèmes socioéconomiques des jeunes générations et de la nécessité, douloureuse pour plusieurs, de prendre position entre « protéger ses acquis » ou « partager la richesse » avec les jeunes adultes.

## Chapitre troisième

### La question de l'équité intergénérationnelle en Amérique du Nord : comment y répondre ?

Les jeunes arrivent donc dans un monde déjà possédé, où les places sont occupées, et doivent se contenter de ce qui reste lorsque les détenteurs des droits accumulés sont satisfaits. Ils pourront ensuite accumuler à leur tour s'ils en ont les moyens, et tel est leur problème, que la collectivité rejette à un lendemain perpétuel.

(CHAUVEL, 1998 : 246).

#### Introduction

Dans un premier temps, nous verrons la genèse de la question de l'équité intergénérationnelle et comment cette question s'est posée une première fois aux États-Unis dans les années 1980, dans un contexte politique peu fécond, sans soulever beaucoup d'intérêt au Canada. Mais, au début des années 1990, elle y rebondit dans un débat économique et socio-politique intéressant. Puis, à la fin des années 1990, cette problématique de l'équité intergénérationnelle a été abordée de façon originale par *Le pont entre les générations* au Québec, où elle devint une question politique majeure et l'occasion d'un débat de société, avec la collaboration importante de la Faculté de théologie de l'université de Montréal, lieu de la recherche-action.

Comment concevoir l'équité dans sa dimension intergénérationnelle ? Cette question étant rarement abordée, nous amorcerons une réflexion, d'un point de vue sociologique, sur la dimension contextuelle de l'équité intergénérationnelle, ainsi que sur les problèmes d'ordre philosophique que la définition de la justice comme équité peut poser. En tenant compte de nos conclusions, nous terminerons ce chapitre par un questionnement sur l'appauvrissement des jeunes générations par rapport à leurs aînés et sur l'émergence du concept d'*injustice des générations* proposé par Louis Chauvel (CHAUVEL, 1998).

### 3.1- Aux États-Unis : la sécurité sociale et le vieillissement de la population

La question de l'équité intergénérationnelle s'est posée pour la première fois aux États-Unis en 1984 lorsque des congressistes républicains ont manifesté publiquement leur inquiétude face à l'augmentation jugée incontrôlable et exponentielle à long terme des coûts de la sécurité sociale dans ce pays. Ils formèrent un groupe de pression appelé *Americans for Generational Equity (AGE)* dont la mission était de promouvoir l'équité entre les générations :

Americans for Generational Equity (AGE), founded in 1984 by David Durenberger, a first-term Republican senator from Minnesota, attracted a distinguished board of directors and consultants before its founder's financial problems forced AGE out of business. (QUADAGNO et COLL., 1993 : 269)

Ils prétendaient que des études démontraient que les coûts de la sécurité sociale deviendraient insupportables pour les générations futures lorsque les *baby boomers* prendraient leur retraite. Ces générations futures, c'est-à-dire les jeunes d'aujourd'hui, en plus d'avoir sur les épaules un fardeau fiscal injuste, trouveraient les caisses vides lorsque viendrait pour eux le temps de prendre leur retraite :

The generational-equity debate in the United State began in 1984 with a presentation by Samuel Preston, who analysed poverty rates among young and old, and public expenditures on behalf of the elderly. The message delivered was that the elderly were thriving at the expense of children, and that the federal government was spending too much on the aged... The formation of Americans for Generational Equity (AGE), which later merged the American Association of Boomers (AAB), provided a forum for policymakers, elected officials, and those who felt the situation was unfair. Congress held hearings and used generational-equity argument to support or oppose legislation affecting older and younger persons...

The discussions, however, painted a simplistic picture of generational conflict, which became a convenient ploy to justify the retrenchment and restructuring of social programs and the shift of responsibility to the individual, to the private sector, and to local government (TORRES-GIL, 1993 : 247-248)

Cette analyse générationnelle concluait à une situation d'iniquité générationnelle causée par un enrichissement indu des aînés au dépend des autres générations et des générations futures dans l'allocation des fonds publiques : « We have turned the Biblical account of the prodigal son on his head. Now we are faced with the prodigal father » (BENGTSON, 1993 : 13).

Ces groupes de pression ainsi que des politiciens proposaient des réformes majeures au système de protection sociale américain et ce au nom de l'équité intergénérationnelle. Ce projet fit long feu, battu en brèche parce que jugé menaçant pour les programmes sociaux et aussi parce qu'il était proposé par des politiciens de droite. Il faut dire aussi que l'analyse économique des transferts intergénérationnels des fonds fédéraux à la base de cette démarche s'est avérée discutable autant sur le plan conceptuel que factuel et ne donna pas prise à un sentiment d'injustice dans la population américaine. En plus de reposer sur des données économiques souvent erronées, les analyses de AGE ignoraient aussi les transferts générationnels par héritage, sources d'enrichissement des générations futures (BENGTSON, 1993 : 13). D'ailleurs, ce faux départ a valu à l'équité intergénérationnelle une étiquette de droite dont elle arrive difficilement à se débarrasser encore aujourd'hui (ATTIAS-DONFUT, 1996).

### **3.2- Au Canada : l'État Providence et la dette publique**

Contrairement à ce qui se passa aux États-Unis, les travaux du groupe AGE eurent peu d'écho au Canada. Une recherche faite sous la direction de Victor W. Marshall conclut :

Intergenerational equity seems never to have emerged as a significant issue in Canada. We found virtually no record in Canada of attention in the media, in academic publications, or in policymaking community. In the United States, on the other hand, the issue received attention in all of these arenas. (MARSHALL et COLL., 1993 : 139)

Marshall examine quatre raisons possibles à cette différence de perception (MARSHALL et COLL., 1993 : 129-139) : 1) Les écarts de pauvreté

seraient plus grands aux États-Unis ; 2) La société canadienne serait plus compatissante que la société américaine ; 3) L'importance des programmes sociaux au Canada comme les pensions de vieillesse, les allocations familiales et l'assurance santé ; 4) Le système politique canadien ne favorise pas l'émergence de groupe de pression comme AGE.

Pour Marshall, même si les trois premières raisons ont leur mérite, tout en étant discutables, c'est surtout ce dernier aspect, le système politique canadien, qui explique les différences de perception entre les deux pays du vieillissement de la population en rapport avec l'équité intergénérationnelle : au Canada, cette question devient, comme les autres, un conflit politique de juridiction fédérale, provinciale et même municipale entre ces différents niveaux de gouvernement.

Marshall constate que le débat sur l'équité intergénérationnelle au Canada semble vouloir demeurer académique. Il n'en trouve aucune trace à la Chambre des communes ou au Sénat. Dans les années 1980, cette question demeure la chasse gardée des hauts fonctionnaires fédéraux. Il faudra attendre 1989 pour que le Conseil économique du Canada s'inquiète du fardeau de la dette pour les générations futures et de la détérioration de l'environnement (MARSHALL et COLL., 1993 : 126). Il semble aussi que ce débat a de la difficulté à dépasser les simples calculs des transferts financiers générationnels des fonds publics vis-à-vis le maintien des programmes sociaux canadiens et la protection des acquis sociaux des générations d'aînés.

L'appauvrissement des jeunes générations, de plus en plus apparent par rapport aux générations d'aînés (MORISSETTE, 1998), devient l'occasion de la relance de la question de l'équité intergénérationnelle dans les années 1990 face à l'émergence d'un conflit de génération possible et d'une cassure dans la solidarité intergénérationnelle. Il se développe un nouveau paradigme comme fondement de l'équité intergénérationnelle : les victimes seraient les jeunes générations et non les aînés. Comme le fait remarquer David Cheal, la recherche doit réfléchir plutôt en terme de cohortes, soit des personnes nées à des périodes différentes, qu'en terme de générations, qui désignent le rang

dans la succession des descendants, même si les inégalités deviennent perceptibles dans un cas comme dans l'autre :

L'un des résultats importants de sa recherche (Richard Easterlin (1980) est que la cohorte des personnes nées entre 1929 et 1938, et qui arrivent actuellement à l'âge de la retraite, a bénéficié de conditions financières exceptionnellement bonnes durant toute leur vie active. Levy et Michel (1991) estiment que les résultats financiers enregistrés par ce groupe ont pu (de manière irréaliste) servir d'étalon à la génération de leurs enfants ainsi qu'aux générations suivantes. (CHEAL, 1995 : 266)

Cette cohorte, celle née entre 1929 et 1938, sera celle qui aura le plus profité de la prospérité des *trente glorieuses*.<sup>27</sup> Mais est-ce que le sentiment d'iniquité ressenti par les jeunes, les nouvelles cohortes, ne résulte que d'attentes exagérées procédant d'une perception fautive de la réalité ou du constat de la volonté politique et économique, voire de l'acharnement, des générations d'aînés, des cohortes précédentes, à garder leurs acquis ? Est-ce que l'appauvrissement des nouvelles cohortes est une fatalité ou s'il peut être corrigé, ou tout au moins atténué, soit par une meilleure répartition de la richesse, d'un point de vue générationnel, soit par une solidarité intergénérationnelle mieux comprise et équitable ?

Il faudra attendre le milieu des années 1990 pour que des études sérieuses sur l'équité intergénérationnelle au Canada soient faites mais particulièrement en rapport avec les déficits budgétaires, les impôts et le fardeau de la dette publique dans les finances publiques fédérales. La préoccupation première de ces études réside dans le maintien du contrat social intergénérationnel non écrit qui se trouve au cœur même de l'État Providence (WALKER, 1993). D'un point de vue générationnel, les échanges entre les

---

<sup>27</sup> Voir FOURASTIÉ, 2000, endos de la couverture : « Les Trente glorieuses années (de 1946 à 1975) pendant lesquelles les Français ont été affranchis des grandes contraintes de la rareté millénaire, ont triplé leur niveau de vie et le pouvoir d'achat des salaires les plus faibles, ont profondément transformé leur genre de vie ». Le sociologue Robert Castel pose un bémol à l'interprétation idyllique de Fourastié fondée uniquement sur la croissance économique phénoménale des années d'après guerre. Pour lui, « il faudrait tout d'abord se débarrasser d'une célébration encombrante des *Trente Glorieuses*. Non seulement parce qu'elle enjolive une période qui, de guerres coloniales en injustices multiples, a comporté nombre d'épisodes fort peu glorieux » (CASTEL, 1995 : 627).

cohortes ou groupes d'âge sont régulés et médiatisés par l'État (WALKER, 1993 : 145).

Le vieillissement de la population et les coûts sociaux que cela entraîne ont provoqué des inquiétudes autant sur la viabilité du système que son équité en terme de réciprocité : est-ce que chaque cohorte contribuant au système public de protection sociale reçoit sa juste part ? Comment articuler une juste réciprocité dans le système tout en tenant compte des limites de ce principe ? Dans quelle mesure l'État peut reproduire l'altruisme intergénérationnel nécessaire que l'on retrouve au cœur du maintien des familles (WALKER, 1993 : 160) ? Peut-on mettre sur pied une comptabilité intergénérationnelle<sup>28</sup> des finances publiques au niveau fédéral et même l'élargir à la sphère privée (HELLIWELL, 1998 : 163) ? S'est ajoutée à ces débats la question languissante de la dette publique : est-il équitable de la léguer aux générations futures ?

Si le débat sur l'équité intergénérationnelle n'eut peu ou pas d'écho dans la sphère politique canadienne dans les années 1980, il en fut tout autrement à la fin des années 1990 particulièrement au sujet de la dette publique canadienne de 600 milliards \$ : fallait-il la réduire à même les nouveaux surplus budgétaires du gouvernement ou réduire les impôts ? En fin de compte, la dette fut réduite de 35 milliards \$, au nom de l'équité intergénérationnelle, envers les générations futures<sup>29</sup> pour les uns, mais pour satisfaire les exigences de Wall Street pour les autres, et les impôts le furent aussi, sans doute au nom de l'équité envers les générations présentes.

---

<sup>28</sup> « La comptabilité générationnelle est une méthode d'évaluation de la politique gouvernementale à long terme dont l'objet est de mesurer les impôts nets que peuvent s'attendre à payer, au cours de leur vie restante, les membres représentatifs de chaque génération actuelle et future » (OREOPUOLOS et VAILLANCOURT, 1998 : 9). James et Matier élargissent cette définition : « La comptabilité générationnelle a pour objet de déterminer dans quelle mesure une structure fiscale et démographique donnée permet de redistribuer les coûts entre générations. Cette méthode donne de la distribution intergénérationnelle engendrée par les programmes gouvernementaux une mesure plus générale que les méthodes traditionnelles fondées uniquement sur la dette et sur les déficits publics » (JAMES et MATIER, 1998 : 81).

<sup>29</sup> Notons que Louis Chauvel questionne cette interprétation unidimensionnelle du remboursement de la dette. Pour lui, la génération qui a profité de l'accroissement de la dette publique, c'est celle du *baby boom*, la projetant dans l'avenir sans se soucier du lendemain, ce qui est le propre de la jeunesse. Aujourd'hui, c'est la même génération, ayant maintenant une vision à court terme propre à la vieillesse,



On peut s'interroger sur la justesse d'une appréciation de l'équité intergénérationnelle basée exclusivement sur une comptabilité générationnelle (OREOPOULOS et VAILLANCOURT, 1998 ; 19) et ses effets pervers sur la solidarité intergénérationnelle, comme fondement du rôle de l'Etat dans la redistribution de la richesse. Une vision trop étroite de l'équité dans la sphère publique, dans une perspective macrosociale, qui consisterait à la définir d'une façon minimaliste égalitaire, dans un simple rapport comptable entre les générations, en tenant une comptabilité par génération (KOTLIKOFF et LEIBFRITZ, 1998), par cohorte, donnant donnant, risque fort de lui garder son étiquette de droite<sup>30</sup>.

Des études rapportées par Alan Walker (1993 : 157-158) démontrent que, d'un point de vue microsocial, dans la famille, les attentes de réciprocité ne jouent pas, autant dans les soins apportés aux enfants par les parents que par les enfants envers leurs parents, les aînés : ils agissent en cela suivant des principes moraux intégrés, voire affectifs, mais qui ne peuvent être légiférés sous forme d'obligation, si ce n'est indirectement. Dans nos sociétés modernes, la solidarité et l'équité intergénérationnelle ne se légifèrent pas, elles se construisent<sup>31</sup>. L'équité intergénérationnelle doit donc se concevoir dans une perspective plus large, basée sur une solidarité intergénérationnelle bien comprise et sur des principes moraux et éthiques, tout en en définissant bien les enjeux, si l'on veut éviter de tout simplement jeter de l'huile sur le feu qu'alimenterait un conflit de génération artificiel ou de tomber dans des vœux ou dans la futurologie générationnelle non signifiante. Au Québec, c'est ce qu'a tenté de faire le groupe de réflexion *Le pont entre les générations*.

---

qui veut « une société où l'investissement global se réduit, où l'argument insistant de la maîtrise de la dette exige le repli de l'État... » (CHAUVEL, 1998 : 239).

<sup>30</sup> Voir l'article d'Hélène Buzetti dans *Le Devoir* de vendredi 27 octobre 2001, *La dette, un fardeau ?*. L'auteur fait remarquer que si l'Alliance canadienne, le Parti Conservateur, tous deux de droite, et le Parti libéral, centre droite, ont tous trois un plan de remboursement de la dette, « la plupart des groupes de gauche veulent plutôt, comme le Congrès du travail du Canada, rembourser le 'déficit humain'. La dette pourra venir ensuite s'il reste de l'argent. Ils adoptent une approche non économique de la question qui, à en juger par les plates-formes électorales proposées ne colle pas avec l'air du temps ».

<sup>31</sup> Voir CASTEL, 1995 :624 : « Dans une société complexe, la solidarité n'est plus un donné mais un construit ».

### 3.3- Au Québec : conjuguer la solidarité avec l'équité intergénérationnelle : *Le pont entre les générations et la politique*.<sup>32</sup>

On peut définir *Le pont entre les générations* comme un groupe de réflexion composé d'aînés, retraités ou encore actifs et de jeunes adultes, étudiants universitaires ou nouvellement arrivés sur le marché du travail. Tout au plus 20 personnes, aînés et jeunes adultes également répartis, participent aux activités du Pont. Leur caractéristique commune est un intérêt marqué, même un engagement, à promouvoir la solidarité intergénérationnelle dans la recherche d'une meilleure compréhension, d'échanges significatifs et d'une plus grande équité entre les générations. Voyons-en d'abord la courte histoire, ses modestes réalisations et ses nouveaux défis.

#### 3.3.1- Historique

Le Pont a été fondé en avril 1997<sup>33</sup> par François Rebello, alors président sortant de la Fédération étudiante universitaire du Québec, et Solange Lefebvre, théologienne et directrice du Groupe de recherche sur les pratiques sociales et religieuses (GRSPR). C'est ce qui explique le fait que ce groupe soit né au sein d'une Faculté de théologie de l'Université de Montréal. C'est dans la foulée de la recherche-action de Saint-Jérôme menée par le GRPSR que le Pont a vu le jour, recherche qui avait mis à jour l'ampleur de la fracture générationnelle, la perte dans la transmission des valeurs et la possibilité d'un conflit entre les générations au Québec. Une des conclusions de cette recherche, évoquée au chapitre deuxième, était justement qu'il fallait rebâtir des ponts entre les générations (GRAND'MAISON et All., 1995). François Rebello, dans le cadre de sa présidence de la FEUQ, avait déjà conclu une alliance entre sa Fédération étudiante et l'Association québécoise pour les droits des retraités, alors présidée par Liliane Lecompte. Les deux groupes avaient des revendications convergentes devant les compressions budgétaires du gouvernement du Québec, que ce soit en santé, en éducation ou par le gel

<sup>32</sup> Ce chapitre s'inspire largement de *Le pont entre les générations et la politique* : CHARETTE et LEFEBVRE, 2001b.

<sup>33</sup> « En avril 1997, François Rebello vint me présenter le projet de la mise sur pied d'un groupe de travail composé de jeunes adultes et d'aînés, que nous avons nommé *Le pont entre les générations* (LEFEBVRE, 2001 : 84).

de l'emploi. Pour des raisons autant démographiques qu'électorales, ni les jeunes, ni les aînés, en demeurant isolés, n'avaient le poids politique pour défendre leurs intérêts face au Patronat et au Front commun syndical. Ils avaient donc intérêt à s'unir.

François Rebello avait par la suite, comme représentant étudiant, participé au Sommet socioéconomique du Québec. Nous savons qu'un sommet est un événement que le Gouvernement du Québec organise lorsqu'il cherche des consensus pour prendre d'importantes décisions. Le jeune président étudiant prit bien note de deux engagements du gouvernement et des partenaires durant le sommet : s'assurer que la réduction des dépenses publiques ne se fasse pas sur le dos des jeunes et prendre soin de maintenir en poste un nombre suffisant d'employés d'expérience avant les prises de retraite anticipées. Craignant que, le temps venu, ces aspects puissent être négligés, Rebello conçut donc le projet de mettre sur pied une coalition, un véritable *pont entre les générations*, afin de suivre les dossiers et de sensibiliser l'opinion publique. Il présenta son projet à Solange Lefebvre qui accepta de s'impliquer.

C'est donc dans ce contexte que le Pont fut fondé, dans le but de réunir autour d'une même table des aînés influents toujours en poste ou retraités mais toujours actifs, et des jeunes adultes qui exercent un leadership au sein d'organisations étudiantes et communautaires. L'objectif était d'arriver à une position commune sur diverses questions intergénérationnelles. L'entreprise réussit et une première lettre collective donnant la position du Pont sur les enjeux intergénérationnels fut publiée dans *Le Devoir* du 11 novembre 1997. Ce fut là la première action publique du Pont. Cette lettre soulignait l'importance de la transmission de l'expérience inestimable des divers professionnels dans les milieux de travail, expérience vitale pour l'intégration réussie des jeunes. Elle soulevait aussi le problème des coupures dont les jeunes recrues faisaient trop souvent les frais. À la fois on insistait sur un aspect des relations entre les générations, soit la transmission de l'expérience, à la fois on soulevait un aspect plus critique et conflictuel, les injustices dont étaient victimes les jeunes. Traiter à la fois un aspect dynamique et critique est une clef de la réussite du dialogue intergénérationnel.

### 3.3.2- Réalisations

La parution de la première lettre, que nous avons mentionnée dans notre historique, fit des vagues, si bien qu'on approfondit la réflexion par la tenue d'un *forum publique* qui fut aussi l'occasion du lancement du manifeste *Le pont entre les générations* (1998). Ce forum fut tenu à l'Université de Montréal les 3 et 4 octobre 1998, un an après la publication de la lettre publique. Les questions des retraites massives et progressives, les jeunes dans l'entreprise et la problématique des stages au Québec furent traités sous un premier volet : «La chimie intergénérationnelle dans les milieux de travail». L'autre volet, «L'équité entre les générations dans les conditions de travail», traitait plus spécifiquement d'équité, que ce soit dans la fonction publique et dans les pratiques syndicales ou patronales. Tout cela fut débattu en ateliers par les 250 participants. Les trois partis politiques présents à l'Assemblée nationale du Québec se firent représenter et deux jeunes députés et un jeune ministre participèrent au débat. Les médias couvrirent l'événement, radio, télévision, journaux. Ces démarches du Pont contribuèrent à relancer certaines questions intergénérationnelles et à les pousser jusqu'au niveau politique (SYNTÈSE, 1998).

Dans tous les débats, c'est certainement la question des clauses «orphelin» qui attira le plus l'attention. Peu après la parution de la lettre publique, afin d'atteindre les objectifs de réduction de leur enveloppe salariale que demandaient le gouvernement du Québec, plusieurs municipalités et organismes parapublics conclurent des ententes avec leurs syndicats d'employés, discriminatoires pour les jeunes. Elles statuaient des conditions de travail et de nouvelles échelles salariales moins généreuses pour les nouveaux employés, alors que ceux déjà dans la place conservaient leurs acquis et même les augmentaient. Ce n'étaient plus «à travail égal, salaire égal». Ces faits furent révélés à la faveur d'une recherche que menèrent les jeunes du Pont.

Cette façon de faire avait une composante fortement générationnelle. Les syndiqués qui votèrent en faveur de ces ententes étaient très majoritairement de la génération du *baby boom*, nés entre 1945 et 1960, surtout de la première

cohorte. En 1995, les moins de 30 ans ne formaient que 6% de la fonction publique québécoise. Garder leur niveau salarial et préparer une retraite confortable étaient et demeurent pour bien des adultes de la génération du *baby boom* une priorité, même au détriment de leurs successeurs.

Le public s'émut et la question devint politique, car tous prirent conscience qu'il ne s'agissait plus que des enfants des autres mais aussi de ses propres enfants. Les jeunes membres du Pont formèrent un groupe de pression, Force Jeunesse (FORCE JEUNESSE), regroupant les jeunes travailleurs touchés par ces clauses qui, avec l'appui du Pont, mena le combat sur cette question. Finalement, après un long et âpre débat, une loi fut adoptée le 17 décembre 1999, la loi 67, *Loi modifiant la Loi sur les normes du travail en matière de disparités de traitement*, rendant illégal le recours aux clauses «orphelin», mais tout en ignorant ce mot honni, dans les nouvelles conventions collectives.

Après cette première étape de travail du Pont entre les générations, tout le Québec était sensibilisé aux clauses « orphelin ». Les gens niant qu'il y ait des injustices intergénérationnelles, les rapportant plutôt à des problèmes de classes sociales ou aux rapports hommes-femmes, ne purent que constater qu'entre les âges aussi il pouvait y avoir injustice. Fort de ce succès, le Pont entreprit une seconde étape de réflexion sur les surplus budgétaires.

La compression des dépenses en pleine reprise économique amenera les deux niveaux de gouvernement, canadien et québécois, à réaliser des surplus budgétaires dès 1999 et estimés à plusieurs milliards de dollars au cours des prochaines années. Que faire de ces surplus ? Les patrons favorisaient des baisses d'impôts, les syndicats revendiquaient un rattrapage salarial, les associations communautaires plaidaient pour des réinvestissements dans les programmes sociaux et le monde de l'éducation réclamait sa part. Mais à peu près personne au Québec ne favorisait un plan de remboursement de la dette publique de 100 milliards de dollars, la reléguant sans sourciller aux générations futures. Après avoir débattu vigoureusement la question, le Pont fit consensus et publia une deuxième lettre publique dans *Le Devoir* du 17 février 2000, affirmant qu'un plan de remboursement de la dette publique devait avoir

préséance sur les baisses d'impôt, même si cette position n'était pas très populaire. Le Pont demandait cependant que les programmes sociaux soient maintenus.

Un sommet sur le Québec et la jeunesse auquel furent conviés les représentants du monde patronal, syndical et des mouvements jeunesse eut lieu à ce moment là mais ne retint pas cette position. Le consensus fut plutôt qu'il fallait d'abord augmenter le budget de l'éducation et de l'aide à l'emploi, au nom de la solidarité intergénérationnelle, le court terme ayant priorité sur le long terme. Il fut tout de même beaucoup question de solidarité intergénérationnelle à ce sommet et la question générationnelle faisant maintenant partie du vocabulaire politique.

Par la suite, le Pont et Force Jeunesse furent invités à présenter un mémoire conjoint à la commission parlementaire sur la fiscalité précédant la préparation du budget de l'an 2000. Une fois encore, la recommandation de donner la priorité au remboursement de la dette sur les baisses d'impôt fut minoritaire et ne fut pas retenue dans le budget. Mais l'idée fit son chemin et le ministre des finances du Québec, Pauline Marois, annonça dans son discours du budget pour 2001 qu'en ce début du troisième millénaire, moment historique, elle allouait 500 millions \$ au remboursement de la dette et ce au nom de l'équité intergénérationnelle.

Le Pont appuya les aînés *retraités* dans leur demande de partage des surplus dans les caisses de retraite. Ces surplus accumulés depuis longtemps, en effet, ne devaient être distribués qu'entre les travailleurs actifs et les employeurs. Le Pont et Force jeunesse présentèrent un mémoire conjoint sur cette question qui fut rédigé par des aînés du Pont et des jeunes de Force Jeunesse, bel exemple de collaboration intergénérationnelle. Si le mémoire appuyait les demandes des retraités, il réclamait aussi qu'une part de ces surplus soit conservée pour les jeunes, les nouveaux employés qui, pour des raisons historiques, arrivent tardivement sur le marché du travail et dont les retraites sont loin d'être assurées. Ce fut là aussi un bel exemple de solidarité intergénérationnelle à l'œuvre.

Le Pont publia une troisième lettre publique dans *Le Devoir* du 4 mai 2001 sur l'équité entre les retraités d'aujourd'hui et ceux des générations montantes. Pour sa recherche, le Pont a reçu l'appui financier de la Régie des rentes du Québec. La Régie reconnaît qu'il y a pour les jeunes un manque d'équité intergénérationnelle dans la problématique des retraites publiques même si le principe de la solidarité est respecté. La Régie est d'accord avec le Pont que cette iniquité pourrait être corrigée, du moins en partie, par une mesure fiscale bien ciblée en faveur des jeunes adultes.

Concluons ici que toute la question de la retraite est préoccupante et est reliée au vieillissement de la population conjugué au faible taux de natalité que connaît le Québec, le plus bas des pays industrialisés avec l'Italie. Nous dirigeons-nous vers une gérontocratie ? Comme Jean-Claude Guillebaud, on peut se demander «si le monde économique n'est pas déjà dirigé, et dans leur intérêt, par les retraités, l'organisation de la production par ceux qui en sont déjà sortis où ont vocation à en sortir» (GUILLEBAUD, 1999 : 119), sans souci de solidarité avec les générations suivantes. Et il ajoute : «L'irrésistible évolution du régime des retraites vers un système de capitalisation, au lieu et place du système de répartition prend acte de cette rupture de solidarité entre générations, tout en l'aggravant» (GUILLEBAUD, 1999 : 122).

Maintenant, qu'en est-il des travaux actuels du Pont ? Déjà dans sa cinquième année d'existence, le groupe a amorcé une réflexion sur la façon québécoise de gérer les affaires publiques, sur ce qu'on appelle *le Modèle québécois*. Ce modèle, qui est né au début des années 1960 avec la *Révolution tranquille* et l'émergence du Québec à la modernité, s'est développé sur deux axes. D'une part, l'intervention de l'État dans tous les domaines de l'activité économique, sociale et culturelle, sous la forme de l'État Providence et de l'État entrepreneur. D'autre part, l'hégémonie d'une génération, celle des *baby boomers*, la génération d'après guerre<sup>34</sup>, autour de laquelle le modèle s'est

---

<sup>34</sup> Selon Edward Cheung, la croyance populaire qu'un *baby boom* suit nécessairement une guerre ne serait pas fondée. Il n'y aurait pas eu de baby-boom après la guerre civile américaine, ni après la première guerre mondiale. Il y a peu d'explications convaincantes qui expliquent le début et la fin d'un *baby*

façonné et qui en aura le plus profité. Si le premier axe est fortement remis en question par la mondialisation et l'économie de marché, le deuxième, lui, semble bien être là pour durer.

Les enjeux sont donc importants autant du point de vue économique que politique. Le vieillissement de la population québécoise pose des défis de taille à la solidarité et à l'équité dans les rapports de générations. Saurons-nous les relever ? Plus que jamais, il nous faudra bâtir des ponts entre les générations, promouvoir le dialogue, le partage, l'harmonie dans un climat de respect mutuel. Mais il nous faut aussi aller au-delà des vœux pieux. *Le pont entre les générations* se donne comme objectif de maintenir la problématique de l'équité et de la solidarité intergénérationnelles sur la place publique et dans l'agenda des partis politiques.

Enfin, résumons cinq ingrédients que nous jugeons nécessaires à un dialogue fructueux dans un groupe comme Le Pont : 1) l'ouverture à réfléchir sur la question des générations comme telle, dans ses aspects culturels, sociaux, politiques et économiques ; 2) un minimum de ressources pour assurer une coordination et une recherche soutenant la réflexion ; 3) des seniors et des jeunes exerçant un leadership pertinent dans une variété de milieux ; 4) un dialogue, à la fois dynamique et critique, mais aussi empathique ; 5) des stratégies de diffusion de ces réflexions.



### 3.4- Une conception contextuelle de l'équité intergénérationnelle : les limites d'une théorie de la justice

Dans tout le débat sur l'équité intergénérationnelle, l'équité est rarement définie. Tout au plus parlera-t-on d'égalité des chances, lorsqu'il est question d'abolition des clauses « orphelin », ou d'une certaine forme d'égalité dans la répartition des richesses entre les générations par l'État. Mais une répartition égale ou une égalité des chances sont-elles justes *in se* ? L'équité intergénérationnelle conduit-elle nécessairement à une plus grande justice sociale ? Faut-il, au nom de l'équité intergénérationnelle, allouer autant d'argent à la santé qu'à l'éducation ? Est-ce juste ? Est-ce équitable ? On sent bien ici que la question est vaste et que sa résolution est fonction d'un contexte donné.

D'un point de vue sociologique, notons la dimension contextuelle de l'équité, de sa perception différente suivant les cultures, les coutumes ou à partir du point de vue où on se trouve. Nous référons en cela aux études de Kellerhals, fort éloquentes en la matière, qui, tout en soulignant cette dimension de l'équité, font état des difficultés de bien cerner ce qui est juste ou équitable pour l'un et injuste ou inéquitable pour l'autre et à quel point la définition même de l'équité, toujours dans une perspective sociologique, peut être réductrice.<sup>35</sup> Plusieurs grands philosophes se sont intéressés à cette question, particulièrement John Rawls.<sup>36</sup>

Mais, dans notre contexte et pour les fins de ce mémoire, y-a-t-il lieu de distinguer le juste de l'équitable ? Nous ne le croyons pas. Dans sa *Théorie de la Justice*, après avoir souligné la dimension contextuelle et institutionnelle de l'application de la justice dans sa recherche de l'équité (*fairness*) (RAWLS, 1997 : 125-130), Rawls ne répugne pas, dans une perspective morale et éthique, à unir dans un même sens *ce qui est juste et ce qui est équitable* :

Donc, si la théorie de la justice, ou plus généralement du juste comme équité, s'accorde avec nos jugements bien pesés en équilibre réfléchi et si elle nous permet d'exprimer tout ce que nous voulons après mûre réflexion,

<sup>35</sup> Voir KELLERHALS et COLL., 1988 et 1997.

<sup>36</sup> Voir RAWLS, 1997. Pour une critique de Rawls, voir VAN PARIJS, 1991 : 69-94 ; RICOEUR, 1995 : 99-120 ; BOUDON, 1995 : 405-437. N'oublions pas ARISTOTE 1992 : 132-165.

elle nous fournit un moyen d'éliminer des façons habituelles au profit d'autres expressions. En ce sens on peut donc dire que la théorie de la justice comme équité et de la rectitude morale comme équité (*justice as fairness and rightness as fairness*) nous fournit une définition ou une explication pour le concept de la justice et pour celui du juste. (RAWLS, 1997 : 141-142)

Si le sentiment de justice et d'équité, autant que son contraire, celui de l'injustice et de l'iniquité, est inscrit dans le cœur de chaque être humain et est universel, il ne peut s'exprimer que contextuellement et sociologiquement. Il est défini par l'expérience de chacun et en rapport avec les autres et dans la temporalité. Cela dit, nous estimons cependant que l'équité doit être recherchée et que dans certaines situations, dans un contexte donné, comme dans le cas des clauses « orphelin », le sentiment d'injustice, ou d'iniquité, qui s'exprime dans des phrases fort simples comme « ce n'est pas juste » ou « ce n'est pas équitable », est suffisamment partagé dans la population pour qu'une action soit entreprise dans la recherche de la justice sociale intergénérationnelle<sup>37</sup>.

N'oublions pas non plus jusqu'à quel point, comme le fait si justement remarquer Mannheim, une génération se définit autant par rapport à une autre génération que dans un contexte donné. Sa perception de ce qui est juste, équitable, est donc, aussi, fonction de sa situation dans le temps et dans l'espace :

Il est facile de démontrer que la contemporanéité chronologique ne suffit pas à constituer des situations de générations analogues. Personne ne voudra soutenir que les jeunesses allemande et chinoise autour de 1800 se trouvaient dans une situation identique. On ne peut parler d'une situation de génération identique que dans la mesure où ceux qui entrent simultanément dans la vie participent potentiellement à des événements et à des

---

<sup>37</sup> Rawls consacre un court chapitre (#44) au problème de la justice entre les générations. Le principe de l'équité serait respecté si une génération n'agit pas de telle façon qu'elle appauvrit les générations suivantes mais dans le respect du « minimum social » qui demeure contextuel. « La génération actuelle ne peut agir à sa guise, elle est liée par les principes qui auraient été choisis dans la position originelle pour définir la justice entre les personnes qui vivent à différentes époques » (RAWLS, 1997 : 332). Nous n'avons pas trouvé chez Rawls de définition de ce « minimum social » et comment on peut, alors, en arriver à un consensus sur ce qui est équitable.

expériences qui créent des liens. (MANNHEIM, 1990 : 52)<sup>38</sup>

Nous nous rappellerons de cette dimension contextuelle de l'équité lorsque nous aborderons les questions sociothéologiques. Les théologies de la libération ou de la solidarité ne sont-elles pas, elles aussi, contextuelles ?<sup>39</sup>

### 3.5- L'appauvrissement des nouvelles générations : une injustice ?<sup>40</sup>

Déjà, en 1990, une étude sur la société québécoise constatait que la situation sociale et économique des aînés et des adultes d'âge mûr s'améliorait, alors que celle des jeunes adultes se détériorait, que les pauvres étaient de plus en plus jeunes et que la précarité de l'emploi augmentait « dans le groupe d'âge le plus susceptible de travailler à temps complet, soit entre 25 et 45 ans ». Les chercheurs voyaient même, déjà en 1990, « un retour en arrière et à des formes archaïques de l'organisation du travail que l'on croyait révolues : précarité, salaires réels en baisse, absence de protection sociale » etc.. Cette détérioration des conditions économiques et sociales des jeunes amène alors les chercheurs à conclure qu'il y a peut-être là, au-delà de l'effet d'âge, ce qu'ils appellent « un *effet de génération* : en vieillissant, les jeunes retrouvent moins que ce que les autres avaient au même âge. Cette tendance caractérise ce qui se passe jusqu'à 35 ans au moins. Seul l'avenir dira si *cet effet de génération* se maintiendra au-delà de ce groupe d'âge » LANGLOIS et COLL., 1990 :81-98).

Il semble bien que *l'effet de génération* appréhendé par Simon Langlois, qui dirigea cette recherche, semble se réaliser aussi au Canada. Une étude de Statistiques Canada publiée en 1998 arrive à une conclusion identique :

La situation du marché du travail s'est détériorée pour les jeunes, particulièrement les hommes, avec pour résultat

<sup>38</sup> L'auteur fait aussi ici remarquer que la jeunesse n'est pas nécessairement progressiste et la vieillesse conservatrice. Il s'agit là, aussi, de construits historico-sociologiques, qui sont donc, aussi, contextuels. Voir MANNHEIM, 1990 : 52

<sup>39</sup> Voir BOFF, 1990 : 267-282 ; aussi CHAPPIN, 1992 : 1393-1398. Claude Geffré parle, quant à lui, de « pluralisme des théologies ». Voir GEFFRÉ, 1988 : 75.

<sup>40</sup> Cette section s'inspire de *Les solidarités intergénérationnelles au Québec : Bilan d'une réflexion*. Voir CHARETTE et LEFEBVRE, 2001a.

qu'une proportion plus importante d'entre eux fait maintenant partie de ce que l'on appelle la main d'œuvre « auxiliaire ». Leurs perspectives de salaires semblent s'être détériorées constamment au cours des années 80. (CORAK, 1998 b : 4)

Est-ce là le sort des jeunes adultes sur le marché de l'emploi aujourd'hui ?

La précarité comme destin ? se demande aussi Robert Castel :

Assistons-nous au retour sur le devant de la scène sociale d'une très ancienne obligation imposée à ce que l'on appelait alors le peuple : «vivre au jour la journée» ? N'est-on pas en droit de parler d'un *néopaupérisme* ? ... Ces jeunes en quête d'un premier emploi et qui errent de stage en stage et d'un petit boulot à un autre, ... tous ces *surnuméraires*, en situation de flottaison dans une sorte de no man's land social, non intégrés et sans doute inintégrables, au sens du moins où Durkheim parle de l'intégration comme l'appartenance à une société formant un tout d'éléments interdépendants... cette inutilité sociale les disqualifie aussi sur le plan civique et politique (CASTEL, 1995 : 664-666)<sup>41</sup>

Les recherches de Louis Chauvel en France, tout à fait uniques puisqu'elles comparent les statistiques depuis la fin du 19<sup>ème</sup> siècle, constatent également cet appauvrissement progressif et inéluctable des jeunes générations. La thèse de Chauvel est que le destin socioéconomique des générations se joue d'une façon décisive à l'arrivée à l'âge adulte, entre 20 et 35 ans. Ses recherches démontrent que tout retard socioéconomique pris à ce moment ne peut être rattrapé et est à la source de ce qu'il appelle *l'injustice des générations*. Cet appauvrissement ne pose pas nécessairement, en soi, un problème d'équité. Ce n'est que lorsqu'il est accompagné par l'enrichissement parallèle et simultané d'autres générations, que la question de l'équité et de la justice (mot que Chauvel emploie dans le sens que nous donnons au mot équité) entre les générations, se pose :

---

<sup>41</sup> Pour Castel, les rangs des *surnuméraires* se voient aussi grossir par les chômeurs de 45 ans et plus, incapables de se trouver un emploi vu leur âge, frappés soudainement par la maladie de l'*inemployabilité*. Au Québec, une étude sur deux industries majeures, les pâtes et papiers et le vêtement, constate que les travailleurs vieillissants (45 ans et plus !) sont incités à quitter leur emploi. On tente de les convaincre qu'ils seront incapables d'assimiler les nouvelles technologies, les nouvelles machines devenant de plus en plus complexes. Voir LESEMANN, 2000.

En réalité, il me semble que la seule règle de la justice entre les générations soit celle qui permette aux contemporains d'un temps, retraités ou non, de subir ensemble les affres et de partager ensemble les bénéfices de l'histoire sociale de l'ensemble des concitoyens. Elle doit faire en sorte que l'année de naissance n'apporte pas de profits et de dommages spécifiques, et que nul contemporain ne soit écarté, selon sa génération, du partage des richesses supplémentaires de la société de son temps. (CHAUVEL, 1998 : 257)

## Conclusion

Nous avons vu comment, au milieu des années 1980, la question de l'équité intergénérationnelle s'est posée aux États-Unis et comment elle aura été victime d'un dérapage vers la droite dont elle a du mal à se sortir. Nous avons vu, aussi, comment au Canada, dans les années 1990, cette question se sera surtout posée en rapport avec les difficultés que présentent un partage équitable des bénéfices de l'État Providence entre les générations et comment la recherche de l'équité, à ce niveau, peut être ardue, voire aléatoire. Nous avons vu aussi l'amorce d'une prise de conscience du phénomène de l'appauvrissement des jeunes par rapport à leurs aînés.

Nous avons vu qu'au Québec, à la fin des années 1990, qu'une réflexion approfondie a été faite par *Le pont entre les générations* concluant que, sans renier pour autant la nécessité d'un partage équitable de la richesse collective et des bienfaits de l'État Providence, la recherche de la justice sociale doit se faire aussi dans une perspective de solidarité et d'équité intergénérationnelle. L'originalité du Pont aura été de mettre cette question sur la place publique par des lettres aux journaux et la publication d'un collectif, lui permettant ainsi de devenir un enjeu politique.

Cette recherche nous aura révélé la dimension contextuelle et la temporalité de l'équité intergénérationnelle ainsi que les difficultés que peut poser sa définition. Notre recherche de l'équité se situe au niveau moral et éthique plutôt que juridique et s'inscrit, dans un même élan, dans la recherche

de la justice, sans qu'une distinction sémantique entre équité et justice soit ici appropriée. La recherche de l'équité se situe dans une tension féconde, dans une dialectique entre le particulier et l'universel.

Notre recherche aura mis en lumière une tendance lourde, observée autant au Canada qu'en France ou ailleurs dans le monde industrialisé, dans le Premier monde, vers un appauvrissement des jeunes générations par rapport à leurs aînés, ce qui, en regard aussi des générations futures, constitue une forme d'injustice, d'iniquité, envers les jeunes générations. Chauvel appelle cette forme d'injustice, d'iniquité, une *injustice des générations* surtout lorsqu'elle s'accompagne d'un enrichissement des générations en amont, des aînés.

Voyons maintenant comment, dans un tel contexte, La question de l'équité intergénérationnelle s'est posée au Québec dans l'apparition systémique des clauses « orphelin », et dans quelle mesure ce phénomène peut être vu comme une *injustice des générations*.

## Chapitre quatre

### Les clauses « orphelin » problème révélateur de l'iniquité intergénérationnelle au Québec

Samuel dit à Jessé : « Les jeunes gens sont-ils au complet ? » Jessé répondit : « Il reste encore le plus jeune : il fait paître le troupeau. » Samuel dit à Jessé : « Envoie-le chercher. Nous ne nous mettrons pas à table avant son arrivée » (1 S 16, 11).

Une pensée politique essoufflée croit souvent être de gauche parce qu'elle conteste le système tout en s'inspirant de lui. Ce sont le plus souvent des parvenus qui, du haut des tribunes ou d'ailleurs, clament les slogans que l'on sait sur « la société juste » ou sur les « droits fondamentaux », usant du langage comme ils le font de leurs autres privilèges. Parfois ils parviennent même à mettre dans la bouche des opprimés leurs propres maximes.

(DUMONT, 1996 : 253)

#### Introduction

La question de l'équité intergénérationnelle posée à travers les clauses « orphelin » concerne les rapports de forces dans les milieux de travail et dans les comportements socioéconomiques citoyens. Notre approche des clauses « orphelin » ne peut être menée à bien sans d'abord en faire une définition d'ordre linguistique, voire même ethnologique. Il nous faudra aussi une mise en contexte phénoménologique si on veut faire bien ressortir l'iniquité qui s'en dégage et le sentiment d'injustice, que ce soit la compassion chez les uns ou l'indignation chez les autres. Qu'en est-il de tous ces jeunes qui se voient désavantagés économiquement, socialement et politiquement ? Peut-on parler ici « d'oppression » ? de persécution ? voire même d'exclusion sociale d'une génération de jeunes adultes dont les projets de vie sont renvoyés aux calendes grecques ?

Après avoir situé l'« orphelin » linguistiquement et étymologiquement, nous verrons comment le concept de « clauses « orphelin » a été abordé dans les différents débats qui ont mené à la Loi qui veut les interdire, comment ces clauses ont été perçues comme normales par les uns et injustes et inéquitables

par d'autres. Ce qui amènera, finalement, à nous interroger sur les causes de l'émergence de ce problème bien québécois et sur les enjeux qu'il soulève.

#### 4.1- Comment le mot « orphelin » peut être dérangeant !

Dans les dictionnaires, on définit l'orphelin comme étant un « enfant qui a perdu son père et sa mère, ou un des deux » (HACHETTE, 1989). Cette référence à l'enfance, à l'abandon et au dénuement qui frappe l'orphelin privé de mère et de père ne peut que provoquer une émotion forte de sympathie et de stupeur chez quiconque lorsqu'il est question des clauses « orphelin ». « Il y a de quoi avoir le bas ventre tout retourné à force d'entendre tous ces jeunes qui affirment être les orphelins d'un syndicalisme à deux vitesses » nous dit Monique Fréchette (FRÉCHETTE, 1998). Solange Lefebvre exprime la même émotion lorsqu'elle écrit :

Comme il serait dommage de rejeter du revers de la main le terme « orphelin ». La linguistique, fidèle à la richesse de sa mission, pourrait d'abord faire œuvre ethnologique. Pourquoi tous ces gens qui ont dénoncé les clauses « orphelin » usent-ils du terme obstinément ? Peut-être parce que, au fond du ventre, ils sentent bien que ce terme évoque une filiation brisée, déclinaison temporelle de la responsabilité et de la solidarité...(LEFEBVRE, 1999a : 93)

Le mot orphelin nous vient du mot grec *orphanos* à l'origine également du mot anglais *orphan*. La langue française aura donc préféré cette étymologie grecque à une racine latine où le concept d'orphelin s'exprime par le mot *orbus*, *orba*, au féminin, qui ne semble pas avoir laissé de trace dans notre langue. *Orphanos* existe autant en grec classique que dans la *Koinè*. Platon utilisa ce mot pour exprimer l'état d'abandon ressenti par les amis de Socrate dans la perspective de son suicide alors que Jésus, dans l'Évangile de Jean, dira à ses disciples désemparés face à son départ : « Je ne vous laisserai pas orphelins (*orphanous*) J 14,18 » (BAUER'S, 1979 : 583). La Septante aura donc traduit en grec le mot hébreu *yathom* signifiant « orphelin » par *orphanos* et qui sera repris dans le Deuxième Testament.



#### 4.2- Les clauses « orphelin » : une définition

Il y a un large consensus à accepter la définition que donne la Commission des droits de la personne et des droits de la jeunesse des clauses « orphelin » comme étant « toute clause discriminatoire fondée sur la date d'embauche qui a pour effet de ne plus fonder la politique salariale sur des critères communs à l'ensemble du personnel » (REBELLO, 1999 :11). Nous trouvons une bonne description du phénomène dans le mémoire de la Fédération des femmes du Québec présenté à la commission parlementaire sur les clauses « orphelin » :

Sans prétendre à l'exhaustivité, nous qualifions de clauses « orphelin » les types de clauses suivantes, qui visent les nouvelles et nouveaux employé-e-s : les clauses à double palier ; l'ajout d'un échelon inférieur à une échelle salariale donnée ; l'allongement de la période du premier échelon de l'échelle salariale ; l'attribution du statut d'employé temporaire aux nouvelles et nouveaux salarié-e-s, alors que les postes qu'ils occupent conduisaient autrefois à la permanence ; le gel des échelons ; bref, toute mesure qui maintient ou améliore la situation d'une partie du personnel (les anciennes et les anciens) tout en réduisant les avantages d'une autre partie (les nouvelles et les nouveaux). (FÉDÉRATION, 1998 : 4 )

Aux yeux de la Commission, c'est donc indirectement qu'il peut y avoir discrimination quant à l'âge et, en ce sens, toutes les clauses « orphelin » ne seraient pas au sens de la loi discriminatoires, « même si le sens commun veut évidemment que la main d'œuvre nouvellement embauchée soit également composée de salariés plus jeunes, ce qui n'est pas toujours le cas ». (FILION, 1999 : 81)

Pour la Commission, la preuve d'une telle discrimination quant à l'âge est difficile à faire et implique une recherche ardue autant factuelle que statistique. D'un point de vue juridique, la jurisprudence reste à faire, ce qui rend les recours devant les tribunaux compliqués et aléatoires pour la Commission. De plus, le fait pour un plaignant d'entreprendre un tel recours devant la Commission qui résulterait en une poursuite risque fort de lui aliéner autant son employeur que son syndicat, puisqu'ils sont tous deux les auteurs, ou

complices, de ces clauses litigieuses, puisqu'ils les auront négociées (FILION, 1999 : 83).

#### **4.3- Les clauses « orphelin » : une histoire**

Les clauses « orphelin » ont une longue histoire et on peut en trouver l'origine dans les clauses de rémunération à double palier, traduction littérale de *Two-Tier Wage Agreements*, que l'on retrouve dans des conventions collectives tant au Canada qu'aux Etats-Unis depuis plusieurs années :

Reconnues depuis des décennies au Japon, les clauses « orphelin » existent aux Etats-Unis depuis les années 1930 ( Bowers, 1987). Il faut attendre jusqu'aux années 1960 avant de voir les accords sur double structure salariale cesser de constituer des cas isolés, étant implantés dans plusieurs conventions collectives de grandes chaînes de restauration (Martin, 1992).

(LEFEBVRE, 2001b :147)

De nombreuses études sur la pertinence de ces clauses et leurs conséquences plutôt négatives sur les relations de travail dans les entreprises où elles ont été implantées ont été publiées (FORCE JEUNESSE, 1999a :15-17). Cependant, au Québec on dira ceci :

Une convention comporte un système de rémunération avec des paliers multiples sur les salaires lorsqu'elle établit deux ou plusieurs échelles distinctes pour une même occupation, séparant les salariés en fonction de leur date d'entrée au service de l'employeur. Les salariés embauchés après ladite date progressent sur une échelle salariale moins avantageuse et pourront éventuellement ou non atteindre le même plafond salarial que les anciens salariés. (GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 1998b :1)

L'étude précitée de Force Jeunesse démontre que pour la période allant de janvier 1991 à décembre 1997, 5.7% des conventions collectives examinées signées au Québec, 69 sur 1332, comportaient de telles clauses. C'est dans le

secteur manufacturier et dans l'administration municipale<sup>42</sup> que l'on retrouve la majorité de ces clauses : 50% et 20.3% réciproquement. Une étude faite par le Centre de recherche et de statistiques sur le marché du travail produite en 1992 et couvrant la période de 1985 à 1990 établissait le taux d'utilisation de ces clauses à 2.6%. C'est donc dire que leur utilisation avait plus que doublé. Malgré ce taux de progression plutôt alarmant, l'étude conclut tout de même que les clauses à double palier sont peu répandues et semblent vouloir se stabiliser, un sommet de 6.4% ayant été atteint en 1997 dans un contexte de compressions budgétaires dans tous les paliers de gouvernements (GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 1998b).

Mais au-delà de la discrimination dans la rémunération que véhicule le concept de rémunération à paliers multiples, les clauses « orphelin » couvrent aussi toutes les autres clauses non monétaires qui peuvent créer des discriminations dans les conditions de travail entre les employés en lien avec la date d'embauche. Ceci étant dit, même si ce sont les dimensions monétaires qui ont le plus de conséquences socioéconomiques et qui sont principalement sources d'iniquité, le phénomène des clauses « orphelin » constitue fondamentalement un manquement grave aux valeurs fondamentales de solidarité, d'égalité et de justice qui sous-tendent le « vouloir vivre ensemble » de notre société et qui fait donc de ces clauses une cause de « scandale » (LE PONT, 1998 : 70). Voici quelques exemples relevés par de jeunes chercheurs :

- Dans le secteur municipal, plusieurs conventions collectives (policiers, pompiers, cols bleus et cols blancs) prévoient des économies réalisées par l'intermédiaire de clauses « orphelin » ou de gel de l'embauche. Encore une fois, les travailleurs les plus anciens préservent leurs acquis et s'offrent même une augmentation de salaire... ;
- Dans le cas des médecins, l'essentiel des économies provient de la baisse de 30% des salaires de jeunes médecins (résidents) et du non-remplacement, à la suite de leur départ, de médecins permanents, alors que le salaire des médecins plus anciens est maintenu ;

---

<sup>42</sup> Une recherche, faite en 1997 par les jeunes membres du Pont entre les générations, constatait que plus de 70% des conventions collectives municipales contenait «une quelconque clause orphelin. » (LEFEBVRE, 2001b :147)

- Dans les prisons, ce sont les agents et agentes occasionnels qui font les frais des compressions, alors que l'on trouve le moyen de bonifier les avantages des permanents.

(BLONDIN et COLL., 1999 : 107)

#### **4.4- Les clauses « orphelin » : les enjeux**

Pourquoi avoir recours à des clauses « orphelin » ou à paliers multiples même si d'entrée de jeu elles sont pour plusieurs une source de discrimination, ou même d'iniquité ? Dans une économie de libre marché et donc de compétition, le recours à ces clauses permet une diminution des coûts de production et d'opération tout en maintenant le niveau d'emploi et de rémunération des employés puisque ce sont les nouveaux employés qui font les frais de la réduction des coûts de main d'œuvre de l'entreprise. Les représentants patronaux ont exprimé cette opinion lors de la commission parlementaire sur les clauses « orphelin » dont il a été question précédemment allant même jusqu'à refuser au gouvernement le droit de s'ingérer dans leurs affaires, « la notion d'équité ne pouvant être soumise aux aléas de l'économie. Les représentants de l'alimentation inversent la question en demandant si nous avons les moyens d'être équitables »<sup>43</sup>. Interdire ces clauses pourrait même nuire à la compétitivité des entreprises québécoises sur les marchés internationaux, ce qui pourrait provoquer des pertes d'emploi chez ceux que l'on veut justement protéger, les jeunes travailleurs.

Y a-t-il réellement un gain au niveau de la productivité ? Les études américaines sur cette question ne concluent pas en ce sens mais parlent plutôt de diminution au niveau de la production dans les entreprises qui utilisent ces clauses. Cette diminution de la production est causée par les frictions et les animosités qui se développent entre des employés ayant la même tâche mais pour une rémunération différente, les plus vieux craignant de perdre leur emploi à plus ou moins long terme et les plus jeunes se sentant avec le temps

---

<sup>43</sup> Voir le site du monde du travail : *Les clauses « orphelin » . Résumé des audiences de la commission de l'économie et du travail du Québec*, p. 5 : [www.itinerant.qc.ca/orphelin2.html](http://www.itinerant.qc.ca/orphelin2.html)

victimes d'injustice ( FORCE JEUNESSE, 1999a : 15-16). D'autres pensent aussi que de telles clauses permettent d'augmenter l'emploi tout en évitant les mises à pied par le recours à la sous-traitance ou au travail à la pige. Mais une recherche sur cette question constate cependant qu'aucune étude n'a été faite confirmant un impact positif des clauses « orphelin » sur l'emploi :

L'affirmation soulevée par certains à l'effet qu'il y aurait un lien entre la présence de clauses « orphelin » et le niveau d'emploi, n'a pas été démontrée dans le cadre de cette recherche. Les résultats obtenus n'ont pas permis de confirmer statistiquement cette hypothèse pour les organisations comptant cent employés et plus. (TURGEON et COLL., 1999 : 10)

En fait, l'utilisation de telles clauses démontre plutôt une gestion recherchant des bénéfices à court terme en diminution de coûts d'opération, voire une certaine paresse de la part des gestionnaires, ces derniers n'ayant pas une perspective à long terme des effets négatifs de telles pratiques sur la productivité de l'entreprise, ce qui nécessiterait une remise en question de leur pratique d'affaires.

Même si, d'un point de vue économique, l'efficacité des clauses « orphelin » reste à démontrer et que leur caractère discriminatoire pour les nouveaux employés ne fait pas de doute, il n'en demeure pas moins qu'elles sont utilisées depuis de nombreuses années en Amérique du Nord. Dans une entrevue accordée à Mathieu-Robert Sauvé, le président de la FTQ, Henri Massé, même s'il considère que le vrai problème des jeunes c'est la précarisation du travail, affirme que « les clauses 'orphelin' empoisonnent les relations du travail... Tout ce que les employeurs peuvent gagner avec les clauses « orphelin », c'est un peu de temps. À la longue, ce n'est pas payant ». (MASSÉ et COLL, 1999 : 67, 69)

#### **4.5- Les clauses « orphelin » : la particularité québécoise**

Le principe de la liberté d'entreprise et de la libre négociation dans les négociations des conditions de travail a toujours été respecté comme étant la règle du jeu dans une économie de marché sans qu'il soit jugé nécessaire de légiférer pour interdire les clauses « orphelin ». Comment ce fait-il alors qu'au Québec on décida soudainement, le 17 décembre 1999, de faire autrement, de légiférer afin de les interdire, par l'adoption de la Loi no 67, *Loi modifiant la Loi sur les normes du travail en matière de disparités de traitement* ? Qu'est-ce qui a pu troubler l'opinion publique à ce point pour que le législateur se voit obligé de légiférer en cette matière ? Une mise en contexte s'avère ici nécessaire si l'on veut comprendre ce phénomène et en évaluer la portée.

Dans la poursuite de son déficit zéro et dans un climat de restriction budgétaire, le gouvernement du Québec a laissé à la libre négociation la réduction des dépenses en salaire de 6% demandée aux municipalités et aussi ailleurs dans le secteur public. C'est ainsi que plusieurs municipalités ont atteint les objectifs demandés par le gouvernement en négociant des contrats de travail qui incluent des clauses « orphelin » avec leurs syndicats. Les employés en place ont donc pu conserver leurs acquis en diminuant les salaires des nouveaux employés par la création de nouvelles échelles salariales et des conditions de travail moins avantageuses.

Notre hypothèse est que c'est cette concertation entre les pouvoirs publics et les syndicats avec l'aval du gouvernement du Québec, pourtant le gardien de la solidarité sociale entre les générations, qui fit prendre conscience à l'opinion publique du caractère inéquitable des clauses « orphelin ». Ajoutons à cela la dimension générationnelle du phénomène, les moins de trente ans n'étant présent qu'à la hauteur de 6% dans la fonction publique, faisant, du même coup, des jeunes, «les orphelins de la solidarité entre les générations» (LE PONT, 1998 : 71), et des clauses « orphelin », autant une question d'équité intergénérationnelle qu'un manquement grave à la solidarité intergénérationnelle.

## Conclusion

Les clauses « orphelin » ont donc une longue histoire et le débat rapporté sur la pertinence de ces clauses aura été intense et controversé. Lorsqu'il est question d'équité salariale, plusieurs auront compris que la solidarité et la justice sociale ne s'expriment pas qu'en termes de classes sociales, dans une dichotomie patrons-employés, riches-pauvres, ou même hommes-femmes, mais qu'elle peut aussi s'exprimer en terme d'équité intergénérationnelle. Une meilleure compréhension de la solidarité intergénérationnelle aura sûrement été une retombée importante de l'aventure des clauses « orphelin ».

Le choc pour plusieurs aura été brutal. Le problème aura révélé une pratique de la solidarité beaucoup plus proche de la protection des droits acquis que fondée sur le partage de la richesse avec les jeunes générations. Plusieurs aînés auront compris que les jeunes adultes, exclus des bénéficiaires lors de la signature de conventions collectives, ne sont pas que les enfants des autres mais peuvent être, aussi, leurs propres enfants.

Il faut, cependant, être réaliste et ne pas penser que la Loi 67, adoptée suite au débat sur les clauses « orphelin », a tout réglé. L'application de cette loi, ardue et sujette à l'interprétation, nous oblige à la vigilance. Nous avons vu, aussi, que cette législation, une particularité québécoise, est due en grande partie à une participation indirecte de l'État : dans sa recherche du déficit zéro, en laissant libre cours à la négociation, l'État québécois aura oublié son rôle « d'animateur de la solidarité » (CHAUVEL, 1998 : 239), de protecteur des plus faibles de la société, dans le cas présent, des jeunes adultes dans les milieux de travail.

## Conclusion de la deuxième partie

Notre voyage aura commencé aux États-Unis, lieu de naissance de la question de l'équité intergénérationnelle mais lieu, aussi, où elle aura failli avorter. Le débat fut mal engagé, monopolisé par des groupes de pression et des politiciens de droite, ce qui lui donna une étiquette qui s'incruste encore. Ce débat eut cependant le mérite de susciter une réflexion sur les déficiences du système de sécurité sociale américain face au vieillissement des *baby boomers*, à leur arrivée massive à l'âge de la retraite et sur les problèmes qui en résulteront pour les générations montantes.

Il s'est poursuivi au Canada, où cette réflexion eut lieu particulièrement en rapport avec une distribution générationnellement équitable des bienfaits de l'État Providence. Si la recherche n'est pas concluante pour ce qui est de l'iniquité dans la gestion financière de l'État, elle a pris un virage inattendu en donnant lieu à une prise de conscience de l'appauvrissement socioéconomique des jeunes générations par rapport à leurs aînés, appauvrissement qui, si rien n'est fait, pourrait aller en s'accroissant.

C'est au Québec que notre voyage se termine où, à la fin des années 1990, s'amorça une réflexion par *Le pont entre les générations* sur l'équité intergénérationnelle qui s'articule intimement avec une recherche de la solidarité fondée sur la justice sociale. Cette réflexion se cristallisera autour du phénomène des clauses « orphelin », faisant de ces clauses un véritable paradigme de l'équité intergénérationnelle. Elles provoquèrent un débat de société et une remise en question de pratiques d'affaires et syndicales qui permettaient à la majorité, générationnellement les *baby boomers*, d'imposer leur volonté à tous.

Avant d'aborder la question proprement dite des clauses « orphelin », nous avons jugé utile de préciser la définition du concept de l'équité dont il est question dans ce mémoire. L'équité, croyons-nous, ne peut s'exprimer que contextuellement même si elle a une portée universelle. Nous formulons



l'hypothèse que, lorsqu'il est question d'équité intergénérationnelle, nous nous plaçons dans une perspective éthique et morale où l'équité a le même sens que la justice, alors libérée de ses fondements juridiques.

Nous avons aussi jugé utile de porter notre attention sur l'appauvrissement des jeunes générations mesuré par Louis Chauvel et Simon Langlois et qui s'accompagne d'un enrichissement des générations précédentes. Le poids des sacrifices exigés pour le rétablissement des finances publiques ou pour le maintien de la rentabilité des entreprises n'aura pas été équitablement réparti entre les générations. Il en résulte ce que Louis Chauvel appelle *l'injustice des générations*.

Nous avons vu, qu'au Québec, les clauses « orphelin » auront été l'occasion d'un débat de société qui se terminera par l'adoption de la Loi 67 les interdisant. Nous voudrions retenir, ici, l'importance, dans un tel débat, de prendre position en rapport avec deux conceptions de la solidarité. On peut comprendre la solidarité comme une entreprise collective de défense de ses droits et de ses intérêts, sans égard pour ceux qui ne sont pas des nôtres. Mais on peut aussi la comprendre comme une ouverture aux autres dans un partage équitable de la richesse. Dans sa recherche du déficit zéro et du rétablissement des finances publiques, l'État québécois aura sans doute, en s'en remettant à la simple négociation syndicale-patronale, et d'une façon perverse, favorisé la première conception au détriment de la deuxième.

Nous concluons que les difficultés socioéconomiques d'une grande partie de la jeunesse sont telles que si rien n'est fait, une nouvelle classe sociale de jeunes pauvres se formera, si ce n'est déjà fait, et, pour la première fois dans notre société, les générations montantes, les jeunes d'aujourd'hui et leurs enfants, seront plus pauvres que leurs parents et grands-parents. Ce constat nous amène à formuler notre deuxième proposition : **la recherche de l'équité intergénérationnelle dans la solidarité ne peut se faire qu'à partir d'une option, que nous faisons nôtre, et que nous définissons comme une option préférentielle pour les jeunes.**

### III

## Réflexion sociothéologique : Orphelin Équité Génération

Mais une différence apparaît clairement entre l'approche du chrétien bourgeois de classe moyenne – ce que nous sommes tous devenus en Occident – et celle des chrétiens du Tiers-monde. Ici, en tant que chrétiens, nous essayons de nous adresser à l'homme moderne sécularisé, pour lui rendre acceptable cette foi en Jésus-Christ. Les chrétiens du Tiers-monde se tournent au contraire vers l'homme déshumanisé, dépersonnalisé, qui se demande plutôt comment on peut croire en un Dieu bon, libérateur, dans un monde de souffrance et d'oppression. Je crois que cette dernière manière est plus proche que la première de la préoccupation de Jésus. (SCHILLEBEECKX, 1988 : 40)

Jusqu'à maintenant, nous avons étudié les questions qui se rapportent à la solidarité et à l'équité intergénérationnelles principalement dans une perspective socioéconomique et politique, en rapport avec les contextes où elles se sont posées. Notre champ de recherche aura été en premier lieu les rapports de la recherche-action de Saint-Jérôme, qui concluent à la nécessité d'une solidarité intergénérationnelle mieux comprise. Nous avons par la suite abordé les débats entourant l'émergence de la question de l'équité intergénérationnelle aux États-Unis, au Canada et au Québec, dont les enjeux auront trouvé leur lieu révélateur dans l'affaire des clauses « orphelin ». Sans oublier notre incursion en amont, notre lecture des deux numéros de la revue *Concilium* sur la jeunesse, où l'on trouvait en germe les débats de société sur les conflits et les enjeux intergénérationnels à venir.

Dans une perspective théologique, nous avons là matière à réflexion, que nous aborderons en deux volets. Dans un premier chapitre, nous verrons l'importance qu'accorde la Bible à l'orphelin, à la justice et à l'équité. Nous verrons, d'abord, comment une interprétation possible de l'orphelin dans la Bible comme l'*abandonné*, en rapport avec l'orphelin des clauses « orphelin », peut être féconde d'un point de vue sociothéologique. Un déplacement de sens vers une filiation spirituelle de l'orphelin dans le Deuxième Testament est également révélateur de l'importance théologique « des enfants des autres ».

Nous verrons ensuite comment dans la Bible la justice ou l'équité, dans une perspective socioéconomique, est centrale. Les prophètes, et Jésus de Nazareth aussi, n'auront cessé d'affirmer la suprématie de la justice sur le culte. Si la théologie de la libération y aura vu les prémices de son engagement pour les pauvres de l'Amérique latine, nous en ferons une lecture ouverte à la possibilité d'une théologie de la solidarité à partir d'une option qui est nôtre, **une option préférentielle pour les jeunes.**

Dans un deuxième chapitre, nous entreprendrons une réflexion sociothéologique à partir de l'expression « cette génération » dans la Bible en rapport avec notre responsabilité envers les générations futures. Nous formulons l'hypothèse qu'elles sont présentes dans les générations présentes,

que nous sommes « cette génération ». Cette réflexion sera enrichie par l'analyse d'un texte important de Paul Ricoeur sur le sens à donner au concept de responsabilité dans son acceptation contemporaine morale ou éthique. Ce qui, en bout de piste, nous conduira à une troisième proposition à partir d'une compréhension de notre responsabilité, particulièrement dans la recherche de l'équité et de la solidarité entre les générations, comme d'un **engagement à agir**. Car dans une perspective théologique, il nous faut, en effet, articuler solidarité et responsabilité.

## Chapitre cinq

### L'orphelin et l'équité dans la Bible : réflexion théologique

#### Introduction

Ce chapitre a deux volets. Dans un premier temps, nous explorerons comment l'orphelin est considéré dans la Bible et dans quelle mesure il peut être un lieu herméneutique<sup>44</sup> théologique pour l'orphelin des clauses « orphelin ». Ensuite, nous verrons l'importance que la Bible accorde à la justice et à l'équité, et que, dans une perspective socioéconomique, elle prend parti radicalement pour les pauvres, qui incluent aussi les orphelins, ceux qui sont privés d'héritage. Nous verrons que si la théologie de la libération a vu là les prémices de son option pour les pauvres, nous pouvons y voir, en ce qui nous concerne, l'émergence d'une théologie de la solidarité, dans une perspective intergénérationnelle, inclusive **d'une option préférentielle pour les jeunes.**

#### 5.1- L'orphelin dans la Bible vu comme l'*abandonné*

L'orphelin est très présent dans le Premier Testament, dans de nombreux textes qu'on ne peut répertorier ici. Au sens propre, il est le plus souvent associé à la veuve : « Le SEIGNEUR protège les immigrés, il soutient l'orphelin et la veuve, mais dérouté les pas des méchants » (Ps 146, 9). Comme les veuves et les immigrés, les orphelins, surtout privés à la fois de père et de mère, sont les plus vulnérables dans la société du monde biblique et doivent donc être protégés. Ils n'ont plus d'héritage. On retrouve la même exhortation dans le Deutéronome : « ...car c'est le SEIGNEUR votre Dieu... qui rend justice à l'orphelin et à la veuve, et qui aime l'émigré en lui donnant du pain et un

---

<sup>44</sup> « 'Herméneutique' évoque un mouvement de pensée théologique qui, par une mise en relation vivante entre le passé et le présent, court le risque d'une interprétation nouvelle du christianisme, pour aujourd'hui. Cette instance herméneutique de la théologie nous conduit à une conception non autoritaire de l'autorité, à une conception non traditionaliste de la tradition et à une notion plurielle de la vérité chrétienne » (GEFFRÉ, 1988 : 65).

manteau. » (Dt 10, 17-18)<sup>45</sup>. Ou encore : « Tu ne biaiseras pas avec le droit d'un émigré ou d'un orphelin » (Dt 24, 17).

On ne saurait trop insister sur l'importance de la filiation, de la lignée, de la transmission du nom dans les sociétés traditionnelles et qui se perpétue même dans nos sociétés modernes : « La transmission du nom du père dans nos sociétés inscrit profondément l'enchaînement des générations dans les sociétés civiles comme dans l'inconscient » (ATTIAS-DONFUT, 1988 ;109). Il en va de même pour l'héritage : « Dans la Bible, la promesse de la terre est faite à Abraham, et transférée à Isaac, à Jacob et à toute sa descendance » ( ATTIAS-DONFUT, 1998 :110). On peut comprendre qu'une rupture dans cette filiation, anthropologiquement située, pouvait avoir des conséquences dramatiques pour l'orphelin dans les temps bibliques.

L'orphelin se conçoit aussi dans le sens figuré de l'*abandonné*, comme nous l'avons vu plus tôt, sans référer nécessairement à un enfant privé de mère et/ou de père. C'est ce sens figuré qu'aura voulu lui donner *La Bible, Nouvelle Traduction*, en traduisant le mot hébreu *yathom* (BROWN, (dir.), 1996 : 450), lui-même traduit par « orphelin » dans la TOB, par « abandonné » dans les versets 14 et 18 du psaume 10<sup>46</sup> :

La TOB	Nouvelle Traduction
<p>14 Tu as vu, car c'est toi qui observes les forfaits et la souffrance, pour tout prendre en main. Le faible s'abandonne à toi, c'est toi qui viens en aide à <b>l'orphelin</b>.</p> <p>17 SEIGNEUR, tu as exaucé le désir des humbles, tu rassures leur cœur, tu prêtes une oreille attentive, 18 pour faire droit à <b>l'orphelin</b> et à l'opprimé ; et plus un mortel sur terre ne se fera tyran.</p>	<p>14 Tu vois Oui la peine et le chagrin tu les vois bien pour en charger tes mains La victime s'abandonne sur toi et tu viens au secours de <b>l'abandonné</b></p> <p>17 Tu écoutes Les désirs des victimes de Yhwh Tu renforces leur courage oh écoute-les bien</p> <p>18 Pour rendre le droit aux <b>abandonnés</b> et aux opprimés Il y a assez de terreur pour l'homme ici</p>

<sup>45</sup> La TOB ajoute en note : « L'orphelin, la veuve, l'émigré sont les éléments sans défense de la population ; à ce titre, ils ont droit à la sollicitude du Seigneur et de son peuple » (LA BIBLE, 1991 : 371). Les citations bibliques dans ce mémoire sont de la TOB, édition intégrale, 1991, sauf avis contraire.

<sup>46</sup> Voir LA BIBLE, 2001 :2860 : « **L'abandonné** : le mot sert aussi à désigner l'orphelin. »

L'« orphelin » est peu présent dans le Deuxième Testament. On le retrouve dans Jean, comme nous l'avons vu plus haut, dans le sens d'abandonné : « 'Je ne vous laisserai pas orphelins (autrement dit, je ne vous abandonnerai pas). Je viendrai vers vous' » (Jn 14, 18). On notera le déplacement de sens que prend ici le mot orphelin, où il perd ses origines familiales pour prendre une filiation spirituelle alors que Jésus considère ses disciples comme ses « fils spirituels ». Paul s'adresse aux Corinthiens dans le même esprit : « Je ne vous écris pas cela pour vous faire honte, mais pour vous avertir, comme mes enfants bien-aimés. » (1 Co 4, 14). Avant de l'envoyer en mission, malgré son jeune âge (1 Tm 4, 12), Paul s'adresse à Timothée comme à un fils spirituel : « Paul, apôtre du Christ Jésus notre espérance, à Timothée, mon véritable enfant dans la foi : paix de la part de Dieu le Père et du Christ Jésus notre Seigneur.» (1 Tm 1, 1).

On retrouve cependant l'orphelin dans l'épître de Jacques, dans son sens original, où il est associé traditionnellement à la veuve : « La religion pure et sans tache devant Dieu le Père la voici : visiter les orphelins et les veuves dans leur détresse... » (Jc 1, 27). Par contre, Marc fait référence à la veuve mais non à l'orphelin : « Eux qui dévorent les biens des veuves et font pour l'apparence de longues prières, ils subiront la plus rigoureuse condamnation » (Mc 12, 40). Un copiste avait ajouté après veuves « et des orphelins » mais sa version ne fut pas retenue, les exégètes considérant les versions les plus courtes comme étant les plus authentiques. (NESTLE-ALAND, 1995 : 132)<sup>47</sup>

Le fait d'être un orphelin dans la Bible n'implique pas nécessairement qu'il y a eu une injustice commise à son endroit, que sa situation soit injuste *sui generis*. C'est plutôt l'attitude à son endroit qui sera source d'injustice ou inéquitable. Il appartient aux membres de la communauté, à la famille, de suppléer à la rupture du lien de filiation, de partager la richesse avec l'orphelin autant qu'avec la veuve et l'opprimé, avec le pauvre. C'est là le commandement prescrit par le SEIGNEUR qui traverse la Bible de part en part pour que se réalise l'avènement du règne de Dieu, de sa Justice.

Si l'injustice aux yeux de la Bible consiste ici à détourner ses yeux de l'orphelin et à passer son chemin, il y a là, me semble-t-il, une invitation à voir, dans notre contexte, avec l'apparition des clauses « orphelin », un manquement à la justice, mais aussi à un autre commandement, plus grand celui là, celui de l'amour : « Ne te venge pas, et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple ; c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi le SEIGNEUR » Lv 19, 18. Ce commandement est repris dans Mt 19, 19 et Mt 22, 39 : « ... Tu aimeras ton prochain comme toi-même » ; ce commandement est, avec l'amour de Dieu, le plus grand commandement.

Il y a sans doute lieu d'articuler ces deux impératifs bibliques dans une démarche herméneutique théologique en rapport avec les clauses « orphelin ». Mais retenons surtout comment ici l'orphelin est aussi, d'un point de vue socioéconomique, l'abandonné, et comment ce sens figuré rend bien le sens exprimé par les clauses « orphelin », celui du laissé pour compte, de l' *abandonné* et même de l'opprimé :

Dans la masse des pauvres, certains sont doublement opprimés. En plus de leur pauvreté, ils ont aussi le malheur d'être orphelins, veuves ou résidents étrangers, et cette situation les expose davantage encore à l'oppression... Les opprimés sont des miséreux, esclaves, travailleurs saisonniers, veuves, étrangers, orphelins. Tous sont pauvres et n'ont ni statut social ni pouvoir. (TAMEZ, 1985, : 57, 73)

On pourrait objecter que la pauvreté criante évoquée ici par la théologienne latino-américaine, est beaucoup plus tragique et inique que la diminution de salaire d'un jeune québécois de trente ans aujourd'hui. Nous serions là à un niveau d'injustice beaucoup plus grave. Cette dichotomie apparente ne peut se résoudre que si l'on accepte une prise en compte des différences de contextes. Si l'insertion dans l'âge adulte, étape cruciale pour un jeune, est mal réussie, cela aura des conséquences sa vie durant. Comme nous l'avons vu, cette dégradation des conditions de vie socioéconomiques de

---

<sup>47</sup>Voir aussi DAVID, 1983 : 13.



la jeunesse québécoise en regard de leurs aînés, depuis les années 1980, se vérifie et est tout aussi inéquitable.

## 5.2- L'équité dans la Bible vue comme la justice

11 ... Les holocaustes de béliers la graisse des vaux, j'en suis rassasié. Le sang des taureaux, des agneaux et des boucs, je n'en veux plus... 15 Quand vous étendez les mains, je me voile les yeux, vous avez beau multiplier les prières, je n'écoute pas : vos mains sont pleines de sang. 16 Lavez-vous, purifiez-vous. Otez de ma vue vos actions mauvaises, cessez de faire le mal. 17 Apprenez à faire le bien, recherchez la justice, mettez au pas l'exacteur, faites droit à l'orphelin, prenez la défense de la veuve.(Es 1, 11, 15-17)

Ainsi de vous : au-dehors vous offrez aux hommes l'apparence de justes, alors qu'au-dedans vous êtes remplis d'hypocrisie et d'iniquité. (Mt 23, 28)

La justice et l'équité traversent la Bible de part en part et mériteraient une étude approfondie spécifique, ce qui excèderait le cadre de ce mémoire. D'entrée de jeu, faisons une distinction qui pourrait être à la source d'une réflexion sociothéologique sur l'équité dans sa dimension intergénérationnelle. Dans la Bible, il y a d'abord la justice en rapport avec la loi mosaïque, son application et son observance : « La vigne du SEIGNEUR, le tout-puissant, c'est la maison d'Israël, et les gens de Juda sont le plant qu'il chérissait. Il en attendait le droit et c'est l'injustice. Il en attendait la justice, et il ne trouve que les cris des malheureux. » (Es 5, 7)<sup>48</sup>.

Mais il y a aussi la justice, l'équité, sur le plan social, qui s'exprime dans le partage de la richesse avec les pauvres, la veuve et l'orphelin, les démunis. La recherche de la justice sociale passe avant le culte. C'est l'exhortation d'Ésaïe citée en exergue mais que l'on retrouve aussi chez Amos : « Écoutez ceci, vous qui vous acharnez sur le pauvre, pour anéantir les humbles du pays... » (Am 8, 4). Amos dénonce « la rapacité des marchands » qui ne songent qu'au profit et à leur intérêt personnel. Le discours d'Amos est un appel à la justice

---

<sup>48</sup> La traduction de ce verset dans la Bible d'Émile Osty est encore plus saisissante : « ... il en attendait l'équité, et c'est le sang versé ; le droit, et c'est le cri d'effroi. »

sociale qui peut avoir des échos jusqu'à aujourd'hui. « Mais on ne peut renier son message fondamental, qu'une société qui néglige la justice et le droit ne mérite pas de survivre » (BLENKINSOPP, 1993 : 116).

Cette préséance de la justice sur le culte est reprise dans l'Évangile de Matthieu, mais cette fois en rapport avec l'autre, dans la recherche de la réconciliation et de l'amour fraternel, prémisses de toute solidarité : « Quand donc tu vas présenter ton offrande à l'autel, si là tu te souviens que ton frère a quelque chose contre toi, laisse là ton offrande, devant l'autel, et va d'abord te réconcilier avec ton frère ; viens alors présenter ton offrande. » (Mt 5, 23-24) :

In a parable-like saying (vv. 23-24), Jesus demands that personal reconciliation take precedent over liturgical rubrics... In a sense, Jesus' basic teaching on the union of love of God and love of neighbor is summed up in this parable. An aliened brother alienates us from God, no matter how splendid the liturgy we perform. Liturgy reconciles us with God only when we are reconciled with our brother. (MEIER, 1991 : 245)

L'injustice des générations ou l'iniquité intergénérationnelle ne résulte pas tant de la non observance des lois que de leur application sans se soucier des iniquités qui peuvent en résulter. Dans une perspective de recherche de la justice sociale dans l'amour fraternel proposé par l'Évangile, une herméneutique théologique biblique de l'équité intergénérationnelle, particulièrement face au phénomène des clauses « orphelin » au Québec et à l'appauvrissement des jeunes générations dans nos sociétés occidentales, à *l'injustice des générations*, est donc nécessaire.

La théologie de la libération aura vu, dans ces textes bibliques, une parole libératrice sur les plans socioéconomique et politiques des peuples de l'Amérique latine et du Troisième Monde. Si cette théologie pouvait trouver ses fondements par la lecture « des signes des temps » dans l'oppression des pauvres dans ces régions du monde, une nouvelle herméneutique théologique tenant compte d'un conflit de générations potentiel, plus appropriée aux conditions de vie d'ici, au premier monde, s'avère nécessaire. Sans doute qu'une théologie de la solidarité demeure prometteuse, mais tout reste à faire et

un vaste chantier est ouvert où il y aura lieu d'articuler « **solidarité et responsabilité** ». (BEAUDIN, 1997 : 118)<sup>49</sup>

Sans nier les apports de la théologie de la libération, il serait important pour la spiritualité nord-américaine « de se donner une théologie de la solidarité davantage qu'une théologie de la libération » nous dit Lise Baroni (BARONI, 2001). Cette théologie serait plus apte à rendre compte autant des angoisses que des joies du vivre ensemble démocratique qui est le nôtre. La solidarité pourrait en être le ferment, en articulant ensemble les pratiques des libertés individuelles et les obligations collectives qui sont au cœur même de nos sociétés.

Une théologie de la solidarité, si elle veut s'exprimer dans le contexte qui est le nôtre et répondre de l'injustice causée par les clauses « orphelin », doit aussi se concevoir dans une perspective élargie, dans une prise en compte des injustices ailleurs dans le monde, si elle veut continuer à véhiculer le message chrétien qui, lui, est universel. C'est, en tout cas, l'exhortation que nous fait Johann Baptist Metz dans le dernier chapitre de son ouvrage *La foi dans l'histoire et dans la société*, justement intitulé *Solidarité* :

La catégorie théologique de la solidarité n'acquiert toute son extension que dans cette perspective universelle. C'est ainsi qu'on voit aujourd'hui seulement l'étendue de l'obligation qu'impose un mot qui va tellement de soi apparemment : l'égalité de tous les hommes en tant que créés par Dieu : car c'est aujourd'hui seulement que les hommes prennent de plus en plus conscience de participer au devenir de l'humanité – pas seulement en pensée, mais dans leur interdépendance, leurs besoins et leurs souffrances réels. (METZ, 1999 : 262)

La théologie de la libération aura trouvé ses racines dans une option préférentielle pour les pauvres. Dans la perspective d'une recherche de l'équité intergénérationnelle dans le contexte de l'appauvrissement des jeunes générations qui est le nôtre, ne pourrait-on pas concevoir un **projet**

---

<sup>49</sup> Michel Beaudin « prépare actuellement une théologie de la solidarité au temps du néolibéralisme (titre provisoire) » (BEAUDIN, 1997 : 81).

**d'élaboration d'une théologie de la solidarité porteuse d'espoir et d'une option préférentielle pour les jeunes ? Comme le dit Gutiérrez :**

Le point de départ de toute théologie c'est la révélation ; les sujets sont les mêmes. Les théologies sont différentes dans le rapport aux mêmes thèmes, pas par le thème. Dans la façon de traiter un thème, il y a eu des différences en théologie au cours des deux mille ans. Je ne pense pas que la théologie de la libération soit quelque chose de permanent. Aucune théologie ne doit l'être, et c'est même mauvais une théologie qui dure trop longtemps. On en a eu l'expérience dans l'Église. (GUTIÉRREZ, 1993 : 131)

À cet égard, notons qu'un groupe de théologiens latino-américains a publié un collectif traitant du phénomène de la contre-culture jeunesse dans une société latino-américaine *adultocentriste* (QUAPPER et COLL, 2001) et qui laisse entrevoir, dans le contexte latino-américain, un élargissement de la théologie de la libération qui tient compte du désarroi de la jeunesse dans une société faite pour les adultes. On peut y retrouver une réflexion théologique sur la jeunesse et ses difficultés dans une société *adultocentriste* à partir de Genèse 22, 1-19, le sacrifice d'Isaac par Abraham, d'un fils par son père (ZAMBRANO, 2001).

### **Conclusion**

Dans ce chapitre, nous avons vu comment l'orphelin et la recherche de l'équité sont très présents dans la Bible. Nous avons noté le déplacement sémantique possible de l'orphelin privé de père et de mère vers l'*abandonné*, celui qui, socioéconomiquement, est laissé pour compte. Cet *abandonné* constitue le lieu herméneutique théologique des jeunes qui, aujourd'hui, sont victimes des clauses « orphelin ». La solidarité ne se sera pas rendue jusqu'à eux. Nous avons vu, dans le Deuxième Testament, une ouverture à une filiation spirituelle qui permet de voir les jeunes, les enfants des autres, comme nos propres enfants.

La théologie de la libération aura vu, dans la recherche de la justice et de l'équité qui traverse la Bible, un lieu herméneutique pour une théologie de la

libération des pauvres de l'Amérique Latine. Cette théologie, peu adaptée au Premier Monde qui est le nôtre, demeure une source d'inspiration pour une théologie de la solidarité, encore à définir, mais porteuse d'espoir pour notre recherche d'une solidarité intergénérationnelle généreuse et féconde. Nous avons vu que les jeunes, laissés pour compte aujourd'hui, traîneront ce retard socioéconomique leur vie durant, victime de *l'injustice des générations* dont parle Chauvel.

Nous sommes heureux de constater que des théologiens latino américains de la libération se préoccupent aussi des difficultés de la jeunesse dans une société *adulocentriste*. Reformulons notre appel : **dans le contexte qui est le nôtre, ne pourrait-on pas concevoir un projet d'élaboration d'une théologie de la solidarité porteuse d'espoir et d'une option préférentielle pour les jeunes ?**

## Chapitre six

### La responsabilité envers les générations futures vue comme un engagement à agir en théologie

En vérité je vous le déclare, cette génération ne passera pas avant que tout cela n'arrive (Mc 13, 30).

Génération incrédule et pervertie, jusqu'à quand serais-je avec vous ? (Mt 17, 17).

Cette génération est une génération mauvaise ; elle demande un signe ! En fait de signe, il ne lui en sera pas donné d'autre que le signe de Jonas (Lc 11 29).

#### Introduction

Dans ce chapitre, nous démontrerons comment l'expression « cette génération » utilisée, particulièrement lors de trois moments clé dans la Bible, peut être un lieu herméneutique théologique pour nous, aujourd'hui, pour ce qui est de notre responsabilité envers les générations futures. Nous verrons comment les générations présentes et les générations futures peuvent se concevoir dans une contemporanéité même inclusive des contemporains de Jésus.

Cette réflexion théologique nous amènera à nous interroger sur le sens à donner à notre responsabilité, qui est ici d'ordre moral et éthique, privée de toute contrainte juridique. Nous ferons l'analyse d'un texte du philosophe Paul Ricoeur sur cette question qui, comme l'écrit si bien Hans Jonas, concerne l'avenir de l'humanité et où Ricoeur propose une vision de la responsabilité comme une vertu grecque, la *prudentia*. Dans une perspective théologique, nous concluons en proposant une conception de notre responsabilité, dans la recherche de l'équité et de la solidarité intergénérationnelles, comme **un engagement à agir**.

### 6.1- « Cette génération »...

Il est généralement convenu que le mot génération est utilisé dans la Bible pour exprimer le temps, la durée, une période de temps, «de générations en générations». Il est utilisé aussi pour définir la descendance d'un ancêtre commun, ceux qui font partie d'un même clan ou d'une même famille. Ainsi, on peut référer à la Genèse comme étant « le livre des générations » qui nous donne la généalogie du genre humain à partir d'Adam (THE ANCHOR, 1992 : 935). Mais dans les trois péripécies citées en exergue de ce texte, nous avons un sens donné au mot génération qui s'éloigne des significations précédentes et qui exprime une contemporanéité absente du sens donné au mot génération dans la littérature générationnelle contemporaine (Mannheim, 1990 ; Attias-Donfut, 1988 et 1991 ; Chauvel, 1998 ; Galland, 1997).

Attias-Donfut nous rappelle que le mot génération dans le Premier Testament peut avoir un sens élargi, et complémentaire croyons-nous, de celui dont il sera question ici :

Un des mots qui désigne histoire dans la Bible est le terme « Toldot » [sic], que l'on traduit par génération ou littéralement « enfants ». Cette notion n'est pas neutre, elle ne se réduit pas à une simple mesure du temps de l'histoire, elle s'exprime par la continuité, le temps de toute l'histoire et son sens profond. Le temps historique se caractérise, dans la philosophie juive, par la continuité et la progression rendues possibles par le pacte des générations solidaires de l'alliance conclue dans le désert, pour l'institution de la loi morale. (Attias-Donfut, 1991 : 11-12)

*Toledoth*, (BROWN, (dir.), 1996 : 410), le mot hébreu identifié par Attias-Donfut, qui est aussi traduit par génération, a un univers sémantique proche de l'enfance, de l'enfantement, de la filiation, de la famille, de la descendance, des liens par le sang, de la généalogie. On le retrouve dans tous les versets où il est question de généalogie ou de descendance comme Gn 5,1 : « Voici le livret de la famille d'Adam » ; 6, 9 : « Voici la famille de Noé » ; 11,10 : « Voici la famille de Sem ». <sup>50</sup> Il est traduit par *genea* (BAUER'S, 1979 : 153) en grec et

---

<sup>50</sup> Voir aussi Genèse 11,27 ; 25, 12 ; 25, 19 ; Nb 3,1 ; etc.. Nous remercions le professeur Robert David pour ses précieux conseils sur ces problèmes de traduction hébraïque.

on le retrouve chez Matthieu, (Mt 1, 1-17), où nous avons une généalogie descendante d'Abraham à Jésus, et chez Luc, (Lc 3, 23-38), où nous trouvons, cette fois-ci, une généalogie ascendante de Jésus jusqu'à Adam. (ACHENBAUM, 1993 : 32).

Dans l'expression « cette génération », c'est plutôt le mot hébreu *dor* (BROWN, (dir.), 1996 : 189) qui est utilisé. Il fait partie d'un univers sémantique tout différent qui lui donne un sens de continuité, de période, de recommencement, de la suite des âges, du temps, d'où son sens de « contemporains », mais qui offre aussi une ouverture vers le futur : « Dieu dit : 'Voici le signe de l'alliance que je mets entre moi, vous et tout être vivant avec vous, pour toutes les générations (*dor*) futures' » (Gn 9, 12). Cette parole de Dieu concerne donc toute l'humanité et non uniquement la descendance de Noé et de sa famille. Ce mot hébreu est aussi traduit en grec par *genea*.

Dans le Deuxième Testament et dans la Septante (SEPTUAGINTA, 1979), le mot grec *genea*, ou ses dérivés, lui-même traduit par *génération* en français, prend donc le sens de *contemporains* dans « cette génération » qui désigne ceux qui ont vécu au temps de Jésus, sans distinction d'âge, les jeunes comme les vieux. On n'emploie pas aujourd'hui le mot *génération* pour exprimer une réalité démographique, anthropologique, sociologique ou même historique aussi large. Même dans le sens où le mot *génération* voudrait exprimer une réalité historique, on réfèrera à la cohorte de ceux qui sont dans la vingtaine dans la période historique concernée comme point d'ancrage de cette génération. Ainsi, la génération de la première guerre mondiale réfère-t-elle à la jeunesse française décimée dans les tranchées de la guerre 1914 -1918.

Or cette référence à un âge donné, à un point d'ancrage générationnel, est absente pour ce qui est de « cette génération » à laquelle surtout les Évangélistes synoptiques réfèrent. « Cette génération » comprend tous ceux qui sont là, en présence de Jésus. Elle n'a pas d'âge. Ils sont du temps de Jésus. Dans son analyse de la « génération sociale », Chauvel introduit le concept de « cohorte » qui implique la présence de « l'autre », d'une autre cohorte ou génération, qui peuvent être aussi plurielles, par rapport à laquelle la



« génération sociale » se définit (CHAUVEL, 1998). Cette présence de « l'autre » est absente ici et rien ni personne ne s'oppose à « cette génération », si ce n'est Jésus lui-même. Elle ne se définit pas dans une dynamique de rapport de générations et de cohortes contemporaines les unes des autres.

« Cette génération » rend compte de tous les vivants, de tous ceux qui ont été témoins des événements qui ont mené à la crucifixion puis à la résurrection de Jésus, sans distinction d'âge ou de générations. « Jesus looks upon the whole contemp. [sic] generation of Jews as uniform mass confronting him » (BAUER'S, 1979 :154). « Cette génération » prend ses racines dans le Premier Testament où l'expression devient inclusive de tous les contemporains d'un événement. Bauer's (BAUER'S, 1979 :154) le relève dans la Genèse : « Le Seigneur dit à Noé : ' Entre dans l'arche, toi et toute ta maison, car tu es le seul juste que je vois en cette génération...' » ( Gn 7, 1). Ici, le mot génération se trouve à désigner toute l'humanité (LA BIBLE, 1991 : 62) laissant entendre une rupture, un recommencement de l'humanité à partir de Noé et de sa famille, les nouvelles générations n'ayant plus rien à voir avec les anciennes. Il y a certainement un rapprochement à faire entre « cette génération » du temps de Noé et « cette génération » du temps de Jésus dans l'interprétation de ces deux textes. Il y a là un même contexte de « fin de l'histoire » riche de sens.

Le sens donné à « cette génération » dans le Premier testament peut être très négatif. Cette génération est corrompue, pécheresse, perverse, ce qui se reflète dans le Deuxième Testament :

The expression has its roots in the OT, where the generation in the wilderness is called « faithless », « evil », « sinfull », « perverse », « crooked », (cf. Deut. 1.35 ; 32.5, 20). In the rabbis that particular generation (*dôr hammidbâr*), came to be seen, along with the generation of the flood (*dor hammabbul*), as especially corrupt.... This is the spirit in which « this generation » is used in the gospels. The term refers firstly not to chronological duration but to character and it is pejorative. (DAVIS et ALLISON, 1991 : 260)

On retrouve ce sens de l'incrédulité de « cette génération » dans l'Évangile de Marc : « Poussant un profond soupir, Jésus dit : ' Pourquoi cette génération demande-t-elle un signe ? En vérité, je vous le déclare, il ne sera pas donné de signe à cette génération ' » ( Mc 8, 12). Cette péripécie est reprise par Matthieu (Mt 12, 38). Matthieu se fait même incisif : « Génération mauvaise et adultère qui réclame un signe... ». Dans son commentaire de l'Évangile de Marc, Simon Légasse trace aussi un parallèle entre le Premier et le Deuxième Testament à propos du sens à donner à « cette génération », tout en lui donnant aussi un sens eschatologique :

Le Nouveau Testament, qui témoigne de l'emploi non éthique du mot *genea*, s'inspire dans le cas présent et les autres cas semblables du langage forgé dans la Bible, avant tout à propos du peuple de l'Exode, peuple rebelle que prolongent les Juifs contemporains de Jésus et des Apôtres, incrédules devant le message évangélique. La restriction chronologique que traduit le démonstratif dans « cette génération » se double dans le Nouveau Testament d'une forte empreinte eschatologique : « cette génération » est la dernière. (LÉGASSE, 1997 (1) : 475)

Dans son commentaire sur Mc 8, 12, le caractère hébraïque de ce verset et de « cette génération » est également souligné par Lagrange : « Cette génération se comporte vis-à-vis de lui comme la génération contemporaine de l'Exode vis-à-vis de Moïse... c'est une tournure nettement hébraïque... La tournure vient donc directement de la Bible et non de l'usage parlé » (LAGRANGE, 1966 : 207). On retrouve aussi « cette génération » dans les Actes des apôtres : « Par bien d'autres paroles Pierre rendait témoignage et les encourageait : « Sauvez-vous, disait-il, de cette génération dévoyée » (Ac 2, 40) :

« Perverse generation » is an Old Testament phrase for the people of Israel who rebelled against God in the wilderness (Dt. 32 :5) and is applied in the New Testament to those who reject Jesus (Phil. 2 :15 ; cf. Lk 9 :41 ; 11 :29 ; Heb 3 :10). (MARSHALL, 1994 : 82)

Dans l'épître aux Hébreux (He 3, 10), « cette génération » est employée dans le sens où cette expression est utilisée dans le psaume 95 (Ps 95, 10).

« Cette génération » est le peuple de Dieu qui aura été condamné à errer dans le désert pendant quarante ans par manque de foi, devenant pour l'auteur de l'épître « cette génération », les juifs contemporains de Jésus qui, comme ses propres contemporains, s'obstinent à demander des signes et refusent de reconnaître Jésus comme Christ et Seigneur :

The term « generation » (*genea*) is often used in connection with this condemnation (cf Ps. 95.10) (LXX 94.10) ; Deut. 32.5) : just as the generation of Israelites in the wilderness had shown themselves perverse and foolish (Deut. 35.5f), trying to test God by demanding signs from Moses (Exod. 17.2), while ignoring those which had been shown them (Num. 14.10-12f), until the Lord was grieved with them (Ps. 95.8-11), so now the generation of Jesus' contemporaries show themselves equally senseless and wicked when confronted with God at work in Moses' successor. (HOOKER, 1991 : 192)

Ps 95, 8-11	He 3, 7-11
<p>8 Ne durcissez pas votre cœur comme à Mériba, comme au jour de Massa dans le désert, 9 où vos pères m'ont défié et mis à l'épreuve, alors qu'ils m'avaient vu à l'œuvre. 10 Pendant quarante ans <b>cette génération</b> m'a écoeuré, et j'ai dit : « C'est un peuple à l'esprit égaré ; ils ne connaissent pas mes chemins. »</p> <p>11 Alors, dans ma colère je l'ai juré : « Non, ils n'entreront pas dans mon lieu de repos ! »</p>	<p>7 C'est pourquoi, comme dit l'Esprit Saint : Aujourd'hui, si vous entendez sa voix, 8 n'endurcissez pas vos cœurs comme au temps de l'exaspération, au jour de la mise à l'épreuve dans le désert, 9 où vos pères me mirent à l'épreuve en cherchant à me sonder, et ils virent mes œuvres pendant 10 quarante ans. C'est pourquoi, je me suis emporté contre <b>cette génération</b> et j'ai dit : Toujours leurs cœurs s'égareront ; ces gens-là n'ont pas trouvé mes chemins, 11 car j'ai juré dans ma colère : « on verra bien s'ils entreront dans mon repos ! »</p>

« Cette génération » est donc utilisée dans un sens totalisant de « contemporains » d'un événement lors de trois grands moments dans la Bible : lors du Déluge, où Dieu désire recommencer l'humanité avec Noë et sa famille ; au désert où Dieu fait en sorte qu'aucune des générations de son peuple

sorties d'Égypte n'entre dans la terre promise ; et dans les Évangiles, les synoptiques surtout, pour désigner les contemporains de Jésus qui refusent de le reconnaître comme Christ et Seigneur, de lire « les signes des temps ». Qu'en est-il, pour nous aujourd'hui, en regard des générations futures ?

## 6.2- « Cette génération » et « la fin de l'histoire »

Cette interprétation de contemporanéité totalisante donnée au mot génération a-t-elle des conséquences sur une interprétation théologique de l'Évangile en rapport avec les générations futures ? Comme l'a fait remarquer Simon Légasse, il se dégage de ces textes une vision eschatologique du salut, de la fin de l'histoire, bien avant Hegel ou Fukuyama <sup>51</sup>, où les générations futures se retrouveront dans la dimension de Dieu, sans lien ontologique avec les générations qui les précèdent. Ici, il n'y aura même pas Noé et sa famille pour renouer le cours de l'histoire. Il y a une rupture complète, eschatologique, où tout bascule dans l'au-delà. Il y aura un recommencement avec ceux qui seront allés à la suite de Jésus fait Christ et Seigneur :

Dans l'Événement Jésus Christ, précisément, les derniers temps sont arrivés... En Jésus Christ s'est produite cette intervention décisive de Dieu, attendue pour la plénitude des temps... il est arrivé cet « aujourd'hui » du Ps 2, <sup>52</sup> qu'une certaine espérance juive projetait dans l'avenir messianique. (GOURGUES, 1978 : 11)

À la limite, c'est donc Dieu qui, théologiquement, deviendrait responsable de ce qui arrivera aux nouvelles générations, non les vivants. On n'a qu'à se rappeler les exhortations de Paul aux Corinthiens à ne pas se marier puisque la Parousie est imminente : « N'es-tu pas lié à une femme, ne cherche pas de femme... Les gens mariés auront de lourdes épreuves à supporter et moi, je voudrais vous les épargner » (1 Co 7, 27-28). Est-ce que d'un point de vue théologique, à partir d'une herméneutique du Deuxième Testament, les vivants n'auraient pas de responsabilité vis à vis les générations futures, ceux qui ne

---

<sup>51</sup> Voir FUKUYAMA, 1992 : 90-91 : « Pour Hegel, le processus historique ne devait pas durer indéfiniment et il devait y avoir une *fin de l'Histoire* qui, pour lui, s'amorça par la victoire de Napoléon à la bataille d'Iéna en 1806 ».

<sup>52</sup> « Je publierai le décret : le SEIGNEUR m'a dit : ' Tu es mon fils ; moi, aujourd'hui, je t'ai engendré. ' »

sont pas encore nés puisqu'ils ne seront pas, les contemporains de Jésus étant les derniers vivants, « cette génération » ?

### **6.3- Les générations futures : une préoccupation bien contemporaine**

On connaît la méfiance des écologistes pour le christianisme et sa vision conquérante du monde visible au nom de l'Invisible et son peu de respect pour la nature à partir d'une interprétation, discutable, de la Genèse, où Dieu donne le monde en partage à l'homme souverain (Gn 1, 26-31). Cette vision anthropocentrique du monde véhiculée par le christianisme, et aussi par le judaïsme, puisque la Bible en tire sa genèse même, permettrait une compréhension scientifique de la nature, vidée de toute spiritualité, et conséquemment, une compréhension totalement utilitaire de celle-ci. En réalité, une herméneutique biblique devrait plutôt voir l'homme comme le « gardien », celui qui prend soin de l'environnement (LEFEBVRE, 1999b).

Comment soutenir une interprétation de la Bible où l'homme peut maltraiter la nature à volonté tout en se préoccupant autant du sort de l'humanité présente, des hommes, des femmes et des enfants qui la composent, que des générations futures ? Le commandement de l'Amour n'est-il pas clair et incontournable : Aime ton prochain comme toi-même...(Mt 22, 34-40). En fait, il nous semble que pour faire sens, toute interprétation de la Bible nécessite une prise en compte de ce commandement de l'amour et, conséquemment, ordonne le respect de l'environnement nécessaire à l'épanouissement de l'humanité, du peuple de Dieu.

Faire des générations futures une partie prenante de l'humanité est une idée nouvelle élaborée par Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*, publié en allemand en 1979 : « L'avenir de l'humanité est la première obligation du comportement collectif humain à l'âge de la civilisation technique devenue « toute puissante » *modo negativo* » (JONAS, 1995 : 260). Notons aussi que dans les années 1970, des textes de l'Église catholique romaine référaient implicitement aux générations futures :

During the 1970s, when addressing the relationship between the rights of human beings and the environment, the magisterium speaks of « mankind » as that which is past, present and future : « Suddenly, man has become conscious of the fact that because of the reckless exploitation of nature he risks destroying it, while at the same time becoming a victim to this degradation... thus creating a future environment which he will be unable to tolerate. Christians must turn towards this new perception in order to take responsibility with other human beings for a common destiny. » (OA : Apostolic Letter of Paul VI : Octogesima adveniens, 14 May 1971). (LEFEBVRE, 1999b)

Nous pouvons constater, à la lecture de ce dernier texte de Paul VI, l'émergence d'une théologie plus près des réalités terrestres, de l'utopie comme paradigme d'une théologie du salut dans l'avènement du Royaume de Dieu et de la justice ici-bas, beaucoup plus près de la Bible, et qui se développera dans les théologies de la libération ou les théologies politiques.

Hans Jonas attire aussi notre attention sur les dangers d'une vision verticale du monde, d'inspiration platonicienne, vers Dieu, ou encore nietzschéenne, sans Dieu, « orienté vers l'éternité et non vers la temporalité » (JONAS, 1990 : 242), qui rendrait par le fait même impossible toute responsabilité morale. D'autre part, une vision du monde horizontale, kantienne, hégélienne ou même marxiste, dans un « processus de l'histoire comme eschatologie » (JONAS, 1990 : 243) risque de donner une vision trop théorique, « fictive », « causale » ou « impérative » de la responsabilité. Jonas s'inquiète de la « dynamique horizontale que nous avons déchaînée nous-même » et se demande si « l'évacuation de la transcendance » n'aura pas été « l'erreur la plus colossale de l'histoire » (JONAS, 1990 : 248). Pour Jonas, la responsabilité se trouve donc « au centre de la morale » et a ses fondements dans la liberté de l'homme « de s'assigner des fins », du pouvoir qu'il a de les exécuter, conformément à sa finalité qu'il doit assumer consciemment.

Pouvons-nous inclure dans la contemporanéité générationnelle ceux qui ne sont pas encore nés ? Pourrions-nous élargir aux générations futures la *non-contemporanéité de la contemporanéité* exprimée par Pinder, même si ce

dernier réfère surtout à l'expérience subjective du temps, ceux qui ne sont pas encore nés étant présents dans les vivants eux-mêmes porteurs de l'humanité :

Ce qui intéresse Pinder avant tout dans le phénomène des générations, c'est « *la non-contemporanéité de la contemporanéité* ». Dans le même temps chronologique vivent des générations différentes. Mais puisque le temps vécu est le seul temps réel, en fait, elles vivent toutes dans un temps intérieur complètement différent d'un point de vue qualitatif. « Chacun vit avec des hommes du même âge et d'âges différents confronté à une foule de possibilités simultanées. Pour chacun, le même temps est un autre temps, c'est-à-dire *un autre âge de soi-même*, qu'il ne partage qu'avec ceux de son âge.(MANNHEIM, 1990 (1928) : 34-35)<sup>53</sup>

Autrement dit, assumer une responsabilité pour les vivants implique nécessairement une responsabilité pour ceux qui sont à naître, les générations futures. Comme le souligne Fernand Dumont, nous sommes, sur le plan de la foi, des contemporains du Christ : « Du point de vue de cette contemporanéité, Dieu n'est pas plus contemporain des premiers chrétiens qu'il ne l'est de nous. Ils ont été vraiment ses contemporains, non par une contemporanéité immédiate, mais par une relation transhistorique que nous pouvons posséder aussi bien qu'eux. » (DUMONT, 1987 : 204)<sup>54</sup> . Pourquoi ne pas inclure les générations futures dans « cette relation transhistorique » ?

---

<sup>53</sup> Wilhelm Pinder (1878-1947) est un historien de l'art et un médiévaliste qui a proposé une vision générationnelle de l'art. « Chez Pinder, l'idée de ' la non-contemporanéité de la contemporanéité', l'idée des entéléchies sont précieuses et, à vrai dire, géniales » (MANNHEIM, 1990 (1928) : 38). Sa pensée, très nationaliste, aura connu une sérieuse dérive puisqu'il aura été un partisan d'Hitler et des Nazis. Après la guerre, il sera emprisonné comme collaborateur et mourra en prison.

<sup>54</sup> L'auteur cite (WAHL, 1949 : 297).

#### 6.4- Faute et responsabilité générationnelle

L'attente éminente de la parousie dans les premières communautés chrétiennes s'est atténuée, puis estompée. Les Évangiles, composés après les lettres de Paul, rendent compte de ce changement de perspective, tout en en gardant courageusement la mémoire.<sup>55</sup> Voyons maintenant une péricope dans l'Évangile de Matthieu qui laisse entrevoir une perspective pour les générations juives futures peu réjouissante lorsque devant Pilate à propos de la condamnation à mort de Jésus : « Tout le peuple répondit : 'nous prenons son sang sur nous et sur nos enfants' » (Mt 27, 25). Pouvons-nous voir, dans cette reconnaissance radicale d'une responsabilité redoutable transmise aux générations futures et qu'elles doivent assumer pour une génération fautive, « cette génération », les prémices d'une théologie de la responsabilité générationnelle transmise héréditairement ? Nous ne le croyons pas :

En fait, Matthieu va souligner au maximum la responsabilité du peuple juif dans la décision finale prise par Pilate... Faute d'avoir distingué le plan sociopolitique et le niveau religieux, des générations de chrétiens ont injustement fait porter la responsabilité de la mort de Jésus à des générations de Juifs qui n'en pouvaient mais. (TASSIN, 1991 : 286-287)

D'autres versets rendent compte de la croyance que les maux qui affligent un malade sont une punition de Dieu pour des fautes commises par lui. Si la maladie est de naissance, ce sont les parents, les grands-parents ou les arrière-grands-parents qui sont fautifs. Il doit y avoir une faute, un péché. On peut comprendre ainsi l'insistance de Jésus d'associer ses guérisons au pardon des péchés : « Qu'y a –t-il donc de plus facile, de dire : 'Tes péchés sont pardonnés', ou bien de dire 'Lève-toi et marche' ? » (Mt 9, 5). Cette association guérison-péché était très bien comprise par les contemporains de Jésus, « cette génération ». La guérison du possédé muet rend compte du caractère peccamineux et démoniaque de la maladie : « Comme ils sortaient, voici qu'on lui amena un possédé muet. Le démon chassé, le muet se mit à parler » (Mt 9, 32-33).

---

<sup>55</sup> Voir BIBLE TOB, 1991 : 2236, note h.



C'est dans l'Évangile de Jean que l'on retrouve la guérison de l'aveugle de naissance (Jn 9, 1-41). Les pharisiens, étonnés et incrédules devant cette guérison, même après avoir interrogé les parents, refusent de croire aux faits racontés par celui qui maintenant voit et qu'il y a eu miracle : « 'Tu n'es que péché depuis ta naissance et tu viens nous faire la leçon !' » (Jn 9, 39). On peut donc formuler l'hypothèse ici qu'il y avait chez les contemporains de Jésus une croyance en une responsabilité de la part des générations précédentes mais assumée dans ces conséquences par les nouvelles générations. Les malédictions divines autant que les bénédictions peuvent se transmettre de générations en générations : « ...c'est moi le Seigneur, ton Dieu, un Dieu jaloux, poursuivant la faute des pères chez les fils sur trois et quatre générations – s'ils me haïssent – mais prouvant sa fidélité à des milliers de générations – si elles m'aiment et gardent mes commandements » (Ex 20, 5-6). Si une génération se conduit mal, pèche contre Dieu, les générations suivantes en paieront le prix, en assumeront les conséquences. Mais si elle est fidèle, les générations suivantes seront bénies éternellement.

Abstraction faite de la punition de Dieu exprimée dans ce discours biblique comme conséquence des fautes commises par les générations précédentes et que doivent subir et assumer les générations actuelles ou futures, c'est bien de la responsabilité des générations actuelles pour les fautes qu'elles ont commises dont il est question aujourd'hui et dont les conséquences, mais non la responsabilité, doivent être subies ou assumées par les générations futures, que ce soit sur le plan socioéconomique, écologique ou même héréditaire. C'était là pour les contemporains de Jésus, « cette génération », la façon croyante d'exprimer un problème de transmission intergénérationnelle et héréditaire. Une herméneutique de ces textes bibliques doit tenir compte du contexte et des connaissances médicales limitées de l'époque, en rapport avec notre propre contexte, nos propres connaissances beaucoup plus étendues, mais toujours à parfaire.

C'est donc dire que dans l'expression « cette génération », le mot génération est utilisé dans les évangiles synoptiques dans le sens de

contemporains, comme s'il n'y avait pas d'autres générations à venir, la parousie étant éminente. Une interprétation trop étroite du sens de *contemporanéité* que renferme l'expression « cette génération » dans la Bible pourrait rendre caduque toutes références aux générations futures, ces dernières étant reportées dans la dimension de Dieu, dans l'au-delà. Une théologie de la responsabilité envers les générations futures nécessite donc un effort herméneutique théologique à partir de l'inclusion des générations futures dans la *contemporanéité* de « cette génération » biblique vue comme humanité incluant les générations futures :

En fin de compte c'est toujours la génération suivante qui est préparée et les générations à venir sont considérées comme la répétition de celle-ci, qui pourront habiter la même maison avec les mêmes installations. Cette maison doit justement être bien bâtie dès le début... (JONAS, 1998 : 238)<sup>56</sup>

### 6.5- Mais quelle responsabilité ?

La Bible, dans son ensemble, contient les prémices d'une responsabilité intergénérationnelle verticale, qui est contenue dans le commandement : «Honore ton père et ta mère, afin que tes jours se prolongent sur la terre que te donne le SEIGNEUR, ton Dieu » (Ex 20, 12) où elle peut avoir un caractère juridique comme partie constitutive de la loi juive. Elle contient aussi les prémices d'une responsabilité horizontale, transversale, qui est exprimée dans la responsabilité fraternelle, et qui peut être étendue à tous les hommes, toute l'humanité.

Dans la Genèse, suite au meurtre d'Abel, « Yahvé dit à Caïn : « Où est ton frère Abel ? » Il répondit : ' Je ne sais pas. Suis-je le gardien (responsable ?) de mon frère ' » (Gn 4, 9). Suit la malédiction de Caïn qui nous a valu le fameux vers de Victor Hugo, « L'œil était dans la tombe et regardait Caïn ». Cette idée d'une responsabilité fraternelle, incluse dans le commandement « tu ne

<sup>56</sup> Voir aussi le chapitre « l'humanité n'a pas droit au suicide » où Jonas parle de notre responsabilité envers l'humanité à venir, « de l'obligation *inconditionnelle* d'exister de l'humanité » (Jonas, 1998 : 83-84).

commettras pas de meurtre » (Ex 20, 13), est étendue à tous les hommes, puisque Caïn et Abel sont les prémices de toute l'humanité :

Déjà, au matin du monde, dans la Genèse, le drame de Caïn et d'Abel, à travers la violence, montrait l'enjeu fondamental qui aujourd'hui plus que jamais apparaît dans sa vérité la plus crue : *la fraternité ou la mort*. N'est-ce pas le choix crucial de l'humanité d'aujourd'hui ? Cette « majorité » que sont les enfants sur la planète plaide en ce sens au moment où pour la première fois l'homme guerrier a le pouvoir de destruction totale de la terre. (GRAND'MAISON, 1985 : 151)

Cette exhortation à la fraternité est reprise dans le Deuxième Testament : le pardon entre frères (Mt 18, 21-22) qui doit même se parfaire dans l'amour des ennemis (Mt 5, 43-48). On peut en déduire que cette responsabilité, autant verticale qu'horizontale, doit être assumée dans sa *contemporanéité* par « cette génération » néotestamentaire, autant que par les générations actuelles, porteuses de toutes les générations futures, par tous les vivants.

Mais de quelle responsabilité s'agit-il ? On comprendra que la notion de responsabilité générationnelle ou intergénérationnelle ne peut être juridique et s'inscrire dans des textes de loi comme on l'a vu lorsqu'il a été question des clauses « orphelin », où elles sont devenues des clauses discriminatoires, sans référence générationnelle explicite<sup>57</sup>. C'est une responsabilité éthique ou morale que sont invitées à assumer les générations présentes envers les générations futures même si elle n'implique aucune réciprocité assignable :

Le défi de la modernité est aujourd'hui d'oser penser son histoire dans sa face tragique. Sur le plan éthique, les bouleversements issus de la technologie obligent à penser les conséquences de la puissance et de l'agir humain contemporain pour les générations futures. La notion de responsabilité s'en trouve profondément transformée,

<sup>57</sup> Voir LEFEBVRE, 1999b : « Recently, a linguist proposed that the term 'orphan' clauses be substituted by 'discriminatory' clauses. However, the powerful reference to broken bonds of filiation (descendance) disappears. The explicit juridical reference to future generation is invaluable for achieving a real impact on public opinion in relation to equity between generations, in addition to sustained and concerted action ».

puisqu'il ne s'agit pas seulement de la responsabilité des actes passés au sens d'imputation de l'action à un agent tenu pour comptable de ses actes, mais d'une responsabilité – véritable mission confiée – envers le futur de l'humanité sans réciprocité assignable. (MÉDEVIELLE, 1998 : 343)

On ne peut non plus parler de responsabilité ascendante, comme si les générations futures pouvaient être responsables des fautes des générations précédentes, alors qu'elles sont plutôt dans la situation peu envieuse d'en assumer les conséquences. Louis Chauvel exprime bien les enjeux de la responsabilité qui nous concerne :

Il est clair que pour tout individu, l'avenir est la vieillesse et la mort ; pour la société dans son ensemble, l'avenir est la venue de nouvelles générations et le surgissement de la vie. Notre responsabilité, disait Hans Jonas, est d'œuvrer pour leur ouvrir un avenir au moins aussi bénéfique que le présent dont nous disposons, et surtout de nous abstenir d'accroître notre bonheur présent, s'il doit induire le malheur des générations à venir. Est-ce bien ce que nous faisons, se demande encore Hans Jonas ? (CHAUVEL, 1998 : 258)<sup>58</sup>

Voyons comment le philosophe Paul Ricoeur situe cette responsabilité morale et éthique et comment il tente de la définir et d'en circonscrire les limites.

#### **6.6- Le concept de responsabilité chez Paul Ricoeur**

Est-ce que le glissement de sens du concept de responsabilité de sa teneur forte juridique vers un sens éthique et moral plus flou, au contour imprécis, ne l'affadit pas au point de la vider de toute signification, se demande Paul Ricoeur (RICOEUR, 1995 : 41-70) ? Comment lui donner une valeur incitative forte, un nouveau sens, qui tiendrait lieu de la force contraignante dont il est alors privé ? Dans son sens juridique, la responsabilité implique une obligation, de réparer les dommages en droit civil, ou de supporter le châtement en droit pénal. Dans son sens moral, Ricoeur constate que, même si elle a

gardé sa référence à une obligation de faire, la responsabilité a perdu sa référence à la réparation ou à la punition :

« Bref, c'est une obligation de faire qui excède le cadre de la réparation et de la punition. Ce débordement est si insistant que c'est sous cette signification que le terme s'impose aujourd'hui en philosophie morale, au point d'en occuper tout le terrain et de devenir « principe » avec Hans Jonas et, dans une large mesure, avec Emmanuel Levinas » (1995 : 42)

Cette ouverture à une responsabilité de tout et de tous, puisque sortie de son cadre contraignant, oblige une recherche autant en amont qu'en aval, **en amont par une recherche sémantique** des origines du concept de responsabilité, **en aval dans « les déplacements de sens »** qu'aura subit la responsabilité dans l'histoire contemporaine.

**En amont, c'est dans le champ sémantique du verbe *imputer* qu'il faut chercher l'origine du sens juridique de la responsabilité.** « Imputer, disent nos meilleurs dictionnaires, c'est *mettre sur le compte de quelqu'un une action blâmable, une faute, donc une action confrontée au préalable à une obligation ou à une interdiction que cette action enfreint* » (1995 : 44). Imputer quelque chose à quelqu'un, c'est donc le rendre responsable de ses actions comme en étant le véritable auteur, autant les bonnes que les mauvaises, ce qui implique la possibilité d'une rétribution, d'une peine à subir, et « de l'attribution de l'action à l'auteur » (1995 : 44). On peut donc en tenir une comptabilité, un grand livre des dettes, livre de vie et de mort (1995 : 45).<sup>59</sup> Ricoeur fait cependant remarquer que la faute n'est pas nécessairement liée à l'imputation. « L'usage théologique du terme, selon lequel les mérites du Christ sont attribués à l'homme, mis au compte de l'homme le confirme » (1995 : 45).

Cette question de l'imputation, dans le sens de « mise au compte de » aura été la source d'un conflit théologique radical menant à la Réforme, au schisme de Luther, reposant sur la doctrine de la justification par la foi seule,

---

<sup>58</sup> Voir JONAS, 1990.

rejetée par l'Église catholique. Il réside dans l'interprétation du mot grec *logizesthai* du Deuxième Testament, principalement chez Paul, « Abraham crut en Dieu et ce lui fut compté comme justice » (Rm 3, 28 ; 4, 3 ; etc.) traduit en latin par *imputare*, ou « l'idée maîtresse n'est pas l'imputation d'une faute, voire d'un mérite, à l'auteur de l'action, mais à l'imputation gracieuse des mérites du Christ, mérites acquis sur la Croix, au pécheur qui confie sa foi en sacrifice » (1995 :46).

Ce débat théologique portant sur une imputabilité sans faute et ses implications sur le salut fut suivi au Siècle des lumières par un déplacement du débat sur le plan philosophique. Kant questionne la capacité de l'homme d'être libre et donc d'être imputable juridiquement ou moralement de ses actes, d'où la nécessité d'articuler la liberté de l'homme avec son imputabilité. Ricoeur réfère à l'antinomie kantienne suivante (1995 : 48) :

Thèse : La causalité suivant les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde dans leur ensemble. Il est encore nécessaire d'admettre, pour les expliquer, une causalité par une liberté.

Antithèse : Il n'y a pas de liberté mais tout dans le monde arrive selon les lois de la nature. (KANT, 1971 : 97-98)<sup>60</sup>

C'est du côté de la thèse que réside l'idée d'imputabilité, mais, souligne, Ricoeur, nous sommes toujours confrontés « à une situation inéluctablement antinomique, où deux sortes de causalité, la causalité libre et la causalité naturelle, s'opposent sans compromis possible » (1995 : 49). Kant reconnaît à l'homme « une liberté originaire d'initiative », qui peut inclure « l'idée transcendante de la liberté » mais qui demeure empirique, philosophiquement indémontrable. Ce ne sera que dans la loi que liberté et imputabilité coïncideront, la loi étant du domaine du connu et la liberté étant laissée à l'homme de prendre l'initiative de s'y conformer ou non.

<sup>59</sup> Le « remets-nous nos dettes » du Notre Père primitif que l'on retrouve dans l'Évangile de Matthieu (Mt 6, 9-13) est ici révélateur ; voir BRISEBOIS, 1983 : 17. Dans le Notre Père de Luc (Lc 11, 2-4), *dettes* est remplacé par *péchés*.

<sup>60</sup> KANT, Emmanuel (1724-1804), philosophe allemand (HACHETTE, 1989 : 705).

**Comment, aujourd'hui, en aval, reformuler le concept juridique de responsabilité ?** D'abord notons la disparition progressive de la notion de faute du droit de la responsabilité, de l'émergence de *la responsabilité sans faute*. Ce sont les « concepts tels que ceux de solidarité, de sécurité et de risque, qui tendent à occuper la place de l'idée de faute » (1995 : 58). La victime du dommage et son indemnisation prend préséance sur la recherche de l'auteur présumé et l'établissement de sa culpabilité. Si Ricoeur se réjouit de cette évolution du droit, fondée sur la solidarité sociale elle-même fondée sur une gestion socialisée du risque, il s'inquiète aussi de ses effets pervers qui résultent d'une recherche plus utilitaire de la sécurité, privant la solidarité de son fondement éthique. Puisqu'il n'y a plus de faute à prouver, il n'y a qu'à trouver un responsable capable d'indemniser, une personne morale ou physique, qui assumera le risque. En fait, « la protection contre le risque oriente vers la recherche de sécurité plutôt que vers l'affirmation de solidarité » (1995 : 59-60).

Ricoeur constate « que tout se passe comme si le rétrécissement du champ juridique était compensé par une extension du champ moral de la responsabilité » (1995 : 61). Il y a déplacement de l'objet de la responsabilité : « Au plan juridique, on déclare l'auteur responsable des effets de son action et, parmi ceux-ci des dommages causés. Au plan moral, c'est de l'autre homme, autrui, que l'on est tenu responsable » (1995 : 62). Mais de quoi sommes-nous responsables ? Si l'on suit Levinas, c'est d'autrui : par un déplacement radical, on est responsable d'un dommage d'abord parce qu'on est responsable d'autrui<sup>61</sup>.

Mais jusqu'où dans le temps et dans l'espace suis-je responsable ? Ricoeur répond : « la responsabilité s'étend aussi loin que nos pouvoirs le font dans l'espace et dans le temps ... autrement dit, aussi loin que s'étendent nos pouvoirs, aussi loin s'étendent nos capacités de nuisances et aussi loin notre responsabilité des dommages » (1995 : 63-64). Ricoeur rejoint en cela Hans

---

<sup>61</sup> Voir (LEFEBVRE, 2002 : 143) : « Pour Levinas, en effet, 'la rencontre d'Autrui est d'emblée ma responsabilité pour lui' ». Il suggère que la responsabilité pourrait être le 'nom sévère' de ce qu'on appelle 'amour du prochain'. Puis, encore insatisfait, le terme 'amour' lui paraissant usé, il propose ce sens magnifique de la responsabilité : 'prendre sur soi le destin d'autrui' (Levinas 1991 : 113) ».

Jonas (JONAS : 1990) dans *Le principe responsabilité*. Une telle extension de la responsabilité risque cependant d'en atténuer les effets, tant dans l'identification des auteurs que des sources de nuisances, même si les auteurs sont identifiables. Quand s'arrêter ? Où s'arrête l'imputabilité ? Si nous sommes responsables des dommages déjà faits, identifiables, qu'en est-il « des dommages cosmiques qui se révéleront dans plusieurs siècles ? », s'il n'y a plus de « réciprocité entre les auteurs des nuisances et leur victime ? » (1995 : 65). En amont, Ricoeur préconise « la prévention des nuisances à venir » et « la réparation des dommages déjà commis » par « les sujets de responsabilité », « les générateurs de nuisance », que ce soit des personnes ou des systèmes où des personnes agissent, même de façon infinitésimale et « homéopathique » (1995 :65).

À l'échelle cosmique, en aval, Ricoeur réfère à Hans Jonas, au relais des générations, à notre obligation d'agir « de telle façon qu'il y ait des humains après nous ». Mais une telle projection dans le temps n'a-t-elle pas comme effet de diluer la responsabilité autant que la solidarité ? Être responsable de tout n'est-ce pas être responsable de rien et où s'arrête le « caractère mien » des conséquences ? Par contre, agir sans se soucier des conséquences, c'est être radicalement irresponsable. Pour Ricoeur, « le problème naît du caractère fini de la volonté subjective » et des limites à assumer les conséquences de ses actes. Il y a là un dilemme presque irréductible :

La question posée par Hans Jonas de l'extension de notre responsabilité à l'égard de l'humanité future et de l'environnement qui la conditionne doit être replacée sous l'enseigne du dilemme hégélien. Une réponse plus complexe que la simple extension aux générations futures de l'impératif kantien est ainsi requise. (1995 : 68)

Ricoeur en appelle à un arbitrage nécessaire entre une vision longue d'une responsabilité illimitée et une vision courte d'une responsabilité limitée. « La négligence entière des effets latéraux de l'action rendrait celle-ci malhonnête, mais une responsabilité illimitée rendrait l'action impossible » (1995 : 68)



Ricoeur termine par un appel à la prudence, *prudentia*, mais dans le sens d'une vertu grecque, *phronesis*<sup>62</sup>, où elle a sa source, celui de « jugement moral circonstancié » qui seul permettrait le maintien du concept de l'imputabilité dans l'idée de responsabilité, tout en laissant une ouverture à la solidarité et au risque partagé.

### **6.7- Conclusion : L'engagement à agir comme lieu de la responsabilité en théologie**

Suite à cette réflexion philosophique que nous venons de faire avec Ricoeur, notons que la nécessité d'une responsabilité fondée autant sur une « vision courte », une responsabilité envers les générations présentes, que sur une « vision longue », une responsabilité envers les générations futures, se reflète dans un texte de l'UNESCO » (LEFEBVRE, 1999b), « Declaration of the Responsibility of the Present Generation Towards Future Generations », adopté dans une conférence internationale tenue à Paris en novembre 1997 :

Resolved to strive to insure that the present generations are fully aware of their responsibilities towards future generations... bearing in mind that the fate of future generations depends on decisions and actions taken today, and that present-day problems, including poverty, technological and material underdevelopment, unemployment, exclusion, discrimination and threats to the environment, must be solved in the interests of both present and future generations...

Une déclaration similaire, mais sous l'angle de la solidarité, « Déclaration de Québec sur la solidarité intergénérationnelle », a été adoptée lors d'un Symposium international organisé par l'AIFA et le FIJEF sous le patronage de l'UNESCO, tenu à Québec du 21 au 23 mai 1999, portant sur les questions intergénérationnelles (AIFA, 1999). Cette déclaration aura eu le mérite d'avoir été signée par les personnes présentes, plus de 110 signatures, témoignant de leur engagement personnel à agir afin de donner suite à ces recommandations, lieu d'une prise de conscience de la nécessité du « je », d'un engagement

<sup>62</sup>Traduit par « pensée, compréhension, intelligence Lc, 1 : 17, Ep 1 : 8 » (CARREZ ET MOREL, 1995 : 259).

personnel, lorsqu'il est question de responsabilité. Il nous semble qu'une forme d'engagement est nécessaire si l'on veut éviter que la question de la responsabilité ou de la solidarité intergénérationnelle ne demeure que l'expression de bonnes intentions ou de vœux pieux.

La responsabilité, qu'elle soit élevée au rang de vertu de prudence chez Ricoeur, du souci d'autrui chez Levinas ou qu'elle devienne un principe chez Jonas, qu'elle soit imputable ou solidaire, c'est celle dont il est aussi question dans les Évangiles. Elle est « le problème » de « cette génération », les contemporains de Jésus, son refus de s'engager, d'aller à sa suite : « Puis il fit venir la foule (cette génération ?) avec ses disciples et il leur dit : ' Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive... » (Mc 8, 34). « Le problème » des générations présentes, ne résiderait-il pas dans ce même refus d'aller à la suite de Jésus, de le suivre, de « prendre sa croix », de voir « les signes des temps » ? Ce « problème », ne serait-il pas un problème d'engagement ? D'un engagement à agir ?

Théologiquement, nous sommes « cette génération ». Une approche herméneutique théologique de la Bible sur cette question, pour être porteuse de sens, pose ici radicalement la question de l'engagement comme lieu de la responsabilité des générations présentes envers les générations montantes et les générations futures. L'engagement nous semble une réponse féconde en regard d'une responsabilité morale ou éthique qui se conçoit comme étant vidée de sa substance juridique, de toute possibilité d'imputation ou de rétribution, sans référence aucune à la transcendance, matérialiste et sans faute. À notre avis, il est de la responsabilité des générations présentes de voir « les signes des temps », de s'engager à agir pour un avenir meilleur, à partager la richesse équitablement, à pratiquer une véritable solidarité avec autrui, à transmettre ce qui a été reçu.

« La vérité de la théologie est de l'ordre du témoignage », nous dit Claude Geffré, et doit être confessée : elle ne peut être que conceptuelle. Le langage théologique est de l'ordre de l'engagement, « un langage *auto-implicatif* » ne serait-ce que parce qu'il origine « du témoignage de Jésus » : il implique un

engagement et est de l'ordre du *faire*. (GEFFRÉ, 1988 : 84). **Un engagement à agir ?**

## Conclusion de la troisième partie

Dans un premier chapitre, nous avons vu comment, dans la Bible, l'orphelin, avec la veuve et l'étranger, fait partie de ceux qui sont au bas de l'échelle sociale de la société traditionnelle où elle a été rédigée : Respecter les droits de l'orphelin est un impératif qui traverse le Premier Testament. Nous avons vu, également, que l'orphelin est aussi l'*abandonné*, sans référence familiale précise, dont il faut aussi tenir compte et à qui il faut faire droit socioéconomiquement. Nous avons vu aussi un déplacement sémantique dans le Deuxième Testament vers une filiation spirituelle de l'orphelin. Ces déplacements sémantiques vers une vision de l'orphelin comme d'un *abandonné* et dans le sens d'une filiation spirituelle nous donne une ouverture à une interprétation théologique des clauses « orphelin » à partir d'une **option préférentielle pour les jeunes**.

Nous avons vu que la recherche de la justice et de l'équité est centrale dans la Bible. Cette recherche a même préséance sur le culte autant dans le Premier Testament que dans le Deuxième. Cette recherche de la justice se conçoit, dans une perspective socioéconomique, dans une ouverture vers ceux qui sont opprimés et sans voix. Si la théologie de la libération a vu là son lieu herméneutique pour ce qui est de la pauvreté de l'Amérique latine, une théologie de la solidarité bien comprise conviendrait plus au Premier monde dans lequel nous vivons et pourrait être aussi le lieu d'une réflexion théologique intergénérationnelle, porteuse d'une **option préférentielle pour les jeunes**.

Dans un deuxième chapitre, nous avons amorcé une réflexion sociothéologique sur la responsabilité qui est la nôtre en rapport avec les générations futures, à partir des péricopes qui renferment l'expression « cette génération » dans la Bible que nous interprétons comme incluant tous les contemporains de Jésus. Notre interprétation théologique de ces péricopes nous amène à formuler l'hypothèse que, dans une perspective théologique et transhistorique, nous sommes, aujourd'hui, « cette génération » et que

l'invitation d'aller à sa suite faite à ses contemporains par Jésus nous concerne. Nous avons proposé une interprétation de la contemporanéité inclusive des générations futures, ce qui implique une responsabilité immédiate de notre part envers elles.

Nous avons enrichi notre réflexion de celle du grand philosophe chrétien Paul Ricoeur qui, par le concept de responsabilité vu comme la *prudentia* des anciens grecs, cherche à réconcilier imputabilité et solidarité dans la responsabilité morale et éthique contemporaine. Nous avons quant à nous, proposé de concevoir notre responsabilité, dans une perspective théologique, comme un engagement à agir.

À notre avis, il s'agit là d'une conception théologique de la responsabilité prometteuse qui permet d'aller, aujourd'hui, au-delà des vœux pieux en matière de responsabilité, de solidarité et d'équité intergénérationnelle en regard des jeunes et des générations futures. Formulons donc notre troisième proposition : **d'un point de vue théologique, dans la recherche de l'équité et de la solidarité intergénérationnelle, notre responsabilité ne peut se concevoir sans un engagement à agir.**

## **Conclusion générale**

La contextualisation de la théologie devrait donc conduire à une recherche renouvelée en vue d'une théologie planétaire, qui pourrait intégrer nombre d'expressions particulières, sans pour autant les nier : universalité ne signifie pas uniformité. En plus de ces multiples contextes, il y a aussi le vaste contexte de l'humanité entière dont il faut souligner l'unité fondamentale... Les problèmes mondiaux, tels que les écarts Nord-Sud, avec l'explosion démographique qui s'en suit, la menace d'une catastrophe nucléaire et écologique, sont la responsabilité de tous et chacun. Dans ce contexte commun, apparaît l'urgence d'un discours théologique renouvelé.

(CHAPPIN, 1992 :1399)

Maintenant que nous sommes parvenus à la fin de ce mémoire, une question demeure à résoudre : est-ce que la problématique de l'équité intergénérationnelle n'est que conjoncturelle et s'évanouira avec le départ à la retraite des derniers-nés du *baby boom*, vers 2025 ? N'est-elle, enfin de compte, qu'une problématique de distribution de la richesse confinée au monde occidentale industrialisé, un problème de riches ? Ou peut-elle se poser dans une perspective plus large, ouverte sur le monde ? Notre **option préférentielle pour les jeunes** aura-t-elle encore un sens ?

La retraite massive des enfants du *baby boom*, qui est déjà amorcée, permettra certainement à une foule de jeunes sans emploi de s'insérer dans le marché du travail. Certains secteurs d'activités, surtout dans le domaine de la santé, sont déjà en manque chronique de personnel. Mais il arrive souvent que les nouveaux emplois créés ne soient pas toujours à la hauteur de ceux désertés par les *baby boomers*. L'État continue à comprimer ses dépenses et n'offre pas toujours aux nouvelles générations tous les emplois laissés vacants. De plus, les conditions salariales ne sont pas toujours les mêmes : la fonction publique s'atrophie et la sécurité d'emploi n'est plus la norme.

De plus, il est bon de se rappeler le retard socioéconomique pris par la jeunesse des années 1980 et 1990, et qui est presque impossible à rattraper. Pour eux, la jeunesse s'est allongée dangereusement et il n'est pas rare de voir des jeunes adultes de ces cohortes n'arriver à l'âge adulte véritable et à une autonomie financière acceptable que dans la quarantaine. Il y a là une *injustice des générations*, dit Louis Chauvel, qui nous interpelle.

Dans le secteur privé, la compétitivité demeure la norme et les emplois créés demeureront toujours soumis aux aléas des marchés, intérieurs et internationaux. Tout cela contribue, selon nous, à l'appauvrissement des jeunes et des générations futures. Les boomers, de plus en plus rentiers, exigeront de bons rendements sur leur placement et que les gestionnaires de leurs fonds de pension les fassent vigoureusement fructifier. Comme nous l'avons vu, plusieurs auteurs, comme Jean-Claude Guillebaud, craignent l'émergence en Occident d'une nouvelle forme de ploutocratie et de gérontocratie.

Mais il y a plus. La génération du *baby boom*, même à la retraite, continuera, sur le plan électoral, par son seul poids démographique, à détenir la balance du pouvoir et à veiller sur ses intérêts. L'action politique de groupes de pression, comme Force Jeunesse, ou de réflexion, comme *Le pont entre les générations*, demeure donc nécessaire. De plus, la question de la dette nationale n'est toujours pas réglée et l'arbitrage des dépenses de l'État, qui risquent inexorablement de se gonfler en faveur des *baby boomers* vieillissants, devra se faire dans une perspective d'équité et de solidarité intergénérationnelle. La question de l'équité intergénérationnelle ne concerne pas que « l'avoir » mais aussi « le pouvoir ».

Enfin, il faudra, sans doute, aborder toutes ces questions générationnelles dans une perspectives plus large, si nous ne voulons pas, comme le craint Alain Touraine, que nos analyses ne deviennent « bidon »<sup>63</sup>. Il nous semble que la question de l'équité intergénérationnelle ne peut se résumer uniquement à la présence envahissante des *baby boomers* dans nos sociétés occidentales vieillissantes et bourgeoises. Elle devient globale et rejoint maintenant ce que l'on appelle « la mondialisation ». La mondialisation qui se développe dans les sphères d'activités économiques et géopolitiques, pourraient-elles être abordées, aussi, dans une perspective générationnelle ?

Comme l'ont souligné plusieurs auteurs, par exemple Hans Jonas, le contexte s'élargie et la planète devient notre demeure. Pendant que l'Occident est de plus en plus vieillissant et que sa jeunesse devient de plus en plus minoritaire, l'autre monde, celui que l'on dit en voie, perpétuelle, de développement, demeure, encore,<sup>64</sup> dominé par la jeunesse, une jeunesse

---

<sup>63</sup> Voir notre épilogue, p. 142.

<sup>64</sup> Nous écrivons « encore » étant donné que, suivant un rapport de l'ONU tout récent, le vieillissement de la population devient un phénomène mondial. Suivant Kofi Annan, « il n'est plus seulement un problème des pays développés et touche également les pays en voie de développement où le nombre de personnes âgées va être multiplié par quatre d'ici 2050. » (Le Monde du 8 avril 2002). « Dans ces derniers (les pays en voie de développement), les plus de 60 ans ne représente actuellement que 8% de la population, mais cette proportion atteindra, d'ici 2050, près de 20%. » (Le Monde du 28 février 2002). Notre hypothèse de la nécessité d'une vision globale et mondiale du « problème des générations » semble donc vouloir se préciser. Il est à espérer que le point de vue des personnes âgées ne soit pas le seul à être entendu. Sur ces questions, le troisième âge, par la voix de ses associations, est mieux organisé pour se



impatiente qui vient cogner à notre porte... avec fracas, comme nous l'avons vu le 11 septembre 2001.

Voilà un « problème de générations » de taille que nous laissons aux jeunes d'aujourd'hui et aux générations futures. En plus d'avoir à supporter les générations vieillissantes qui les entourent, ils auront à inventer de nouvelles formes d'équité et de solidarité intergénérationnelle et à résoudre un conflit tragique avec l'autre, le tiers, dirait Jacques Grand'Maison, avec les jeunes générations de l'autre monde, qui sont aussi dominées, il faut le dire, par une certaine forme de ploutocratie et de gérontocratie.

La question a aussi sa dimension religieuse et les événements du 11 septembre 2001 nous le rappelle avec force. C'est tout de même en invoquant le nom d'Allah, Dieu, que tous ces jeunes gens, et maintenant des jeunes filles à Jérusalem et à Tel Aviv, sacrifient leur vie. Comme le souligne Marcel Chappin, le contexte s'est élargi au Monde, il est devenu planétaire. Une herméneutique théologique de la situation de la jeunesse du premier monde doit donc, aussi, se mondialiser, et rejoindre l'autre, la jeunesse d'ailleurs, comme si les dimensions contextuelles et universelles du christianisme pouvaient, ici, se rejoindre. Notre **option préférentielle pour les jeunes** semble donc vouloir garder son sens et sa pertinence. Il nous faudra, sans doute, aborder ces questions vitales pour l'avenir de la jeunesse du monde avec la *prudencia*, chère à Paul Ricoeur, tout étant conscients de notre responsabilité, de **notre engagement à agir**.

Si nous sommes « cette génération », sommes-nous prêts dire à l'égard de la jeunesse d'aujourd'hui les paroles que Samuel échangeait à Jessé : « Il reste encore le plus jeune... Nous ne nous mettrons pas à table avant son arrivée. » ?

## **Bibliographie**

ACHENBAUM Andrew, 1993. *Generational Relations in Historical Context*, dans BENGTON L. Vern and ACHENBAUM W. Andrew, (editors), *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, p. 21-42.

AIFA (Association internationale francophone des aînés) et FIJEF (Forum international des jeunes pour la francophonie), 1999. *Déclaration de Québec sur la solidarité intergénérationnelle*, Québec : Maison de la Francophonie.

ARISTOTE, 1992. *Éthique à Nicomaque, Livre V, La justice*, Paris : Flammarion, p.136-189.

ASSEMBLÉE NATIONALE DU QUÉBEC, *Loi modifiant la Loi sur les normes du travail en matière de disparités de traitement*. Projet de loi no 67 (1999, chapitre 85). Présenté le 4 juin 1999. Principe adopté le 25 novembre 1999. Adopté le 17 décembre 1999. Sanctionné le 20 décembre 1999.

ATTIAS-DONFUT Claudine, 1988. *Sociologie des générations, L'empreinte du temps*, Paris : PUF, 249 p.

ATTIAS-DONFUT Claudine, 1991. *Génération et âges de la vie*, Paris : PUF, 126 p.

ATTIAS-DONFUT Claudine, (dir.), 1996. *Les solidarités entre les générations, vieillesse, famille, état*, Paris : Nathan, coll. Essais et recherches, 352 p.

BARONI Lise et LEFEBVRE Solange, 1993. *Dynamique féminine*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *Une génération bouc émissaire*, Montréal : Fides, p. 209-234.

BARONI Lise, 2001. *Jalons pour une spiritualité de l'engagement politique chrétien. Une théologie et des pratiques* : Conférence donnée au 37<sup>ème</sup> congrès de la Société canadienne de théologie en mars.

BAUER'S Walter, 1979. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature, Second Edition*, Chicago : The University of Chicago Press, 900 p..

BEAUDIN Michel, 1997. *On t'appellera resolidateur des maisons en ruines, (is 58, 12)*, dans *Une soupe au caillou, Réflexion sur l'injustice économique*, (Collectif) : Paulines, p. 81-125.

BENGTON L. Vern et ACHENBAUM W. Andrew, (editors), 1993. *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, 311p.

BENGTON Vern L., 1993. *Is the « Contract Across Generation » Changing ? Effects of Population Aging on Obligations and Expectations Across Age Groups*, dans BENGTON L. Vern and ACHENBAUM W. Andrew, (editors), *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, p. 4-21.

- BENOÎT François et CHAUVEAU Philippe, 1986. *Acceptation globale, Une histoire de générations : « Ta Volvo contre mon B.S. »*, Montréal : Boréal, 121 p.
- BLINKINSOPP Joseph, 1993. *Une histoire de la prophétie en Israël*, Montréal : Fides, Loi et évangile, 352 p.
- BLONDIN Karine, BEAUDET Rock et SHIELD Geneviève, 1999. *Le coût social de la discrimination chez les jeunes*, dans *Les enjeux des clauses « orphelin »*, (Collectif), Montréal : Les Éditions des Intouchables, p. 95-120.
- BOWERS M. H. et RODERICK R. D., 1987. « *Two-tier pay systems* » : *The good, the bad and the debatable* » dans *Personnel Administrator* 34, p.101-112.
- BOFF Clodovis, 1990. *Théorie et pratique, La méthode des théologies de la libération*, Paris : Cerf, 400 p.
- BOFF Leonardo et BOFF Clodovis, 1987. *Qu'est-ce que la théologie de la libération ?*, Paris : Cerf, 159 p.
- BOFF Leonardo, 1990. *Trinité et Société*, Paris : Cerf, 297 p.
- BOUDON R., 1995. *Le juste et le vrai*, Paris : Fayard, 575 p.
- BRISEBOIS Mireille, 1983. *Des méthodes pour mieux lire la Bible, l'exégèse historico-critique*, Montréal : Paulines, 63 p.
- BROWN Francis, (dir.), 1996. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*, Peabody, Mass, USA : Hendrickson Publisher, 1185 p.
- BRULÉ Michel, DUFOUR Louise et RICARD Kareen, (dir.), 1997. *Interdit aux autruches*, Montréal : Les éditions des Intouchables, 174 p.
- BUZETTI Hélène, 2001. *La dette un fardeau*, dans *Le Devoir* du 27 octobre.
- CARREZ Maurice et MOREL François, 1995. *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Genève : Labor et Fides, 270 p.
- CASTEL Robert, 1995. *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris : Gallimard, folio essais, 813 p.
- CHAPPIN Marcel, 1992. « *Contextualité* » de la théologie, dans LATOURELLE René et FISICHELLA Rino, *Dictionnaire de théologie fondamentale*, Montréal/Paris : Bellarmin/Cerf, p. 1393-1399.
- CHARETTE Claude et LEFEBVRE Solange, 2001a. *Les solidarités intergénérationnelles au Québec : Bilan d'une réflexion*, conférence donnée aux 11<sup>èmes</sup> Rencontres Gérontologiques de l'Amdor 2000, du 04 au 05 octobre à l'Hôtel Méridien, Trois-Ilets, Martinique.

CHARETTE Claude et LEFEBVRE Solange, 2001b. *Le pont entre les générations et la politique*, conférence donnée aux 11<sup>èmes</sup> Rencontres Gérontologiques de l'Amdor 2000, du 04 au 05 octobre à l'Hôtel Méridien, Trois-Ilets, Martinique.

CHARRON Jean-Marc et GAUTHIER Jean-Marc (dir.), 1993. *Entre l'arbre et l'écorce, un monde pastoral en tension*, Montréal : Fides, 299 p.

CHAUVEL Louis, 1998. *Le destin des générations. Structure sociale et cohortes en France au XXème siècle*, Paris : PUF, 301p.

CHEAL David, 1995. *Repenser les transferts intergénérationnels, axes de recherche sur les relations temporelles dans les pays anglo-saxons*, dans : ATTIAS-DONFUT Claudine (dir.), *Les solidarités entre les générations, vieillesse, famille, état*, Paris : Nathan, coll. Essais et Recherches, p.259-268

CHEUNG Edward, 1995. *Baby Boomer, Generation X and Social Cycles*, Toronto : Longwave Press, 119 p.

COLEMAN John et BAUM Gregory, 1985. *L'année internationale de la jeunesse*, dans *Sociologie de la religion, Une jeunesse sans avenir* : CONCILIUM, Revue internationale de théologie #201, p. 11-23.

CONGAR Yves, 1975. *Un christianisme transmis et reçu ou librement réinterprété et vécu*, dans *Projet X, Les jeunes et l'avenir de l'Église* : CONCILIUM, Revue internationale de théologie #106, p.115-123.

CORAK Miles (dir.), 1998a. *Les finances publiques et l'équité intergénérationnelle*, Ottawa : Statistique Canada et développement des ressources humaines Canada, No 68-513-XPB au catalogue, 164 p.

CORAK Miles (dir.), 1998b. *Les marchés du travail, les institutions sociales et l'avenir des enfants au Canada*, Ottawa : Statistique Canada et Développement des ressources humaines Canada, No 89-553-XPB au catalogue, 192 p.

CONCILIUM, 1975. *Projet X, Les jeunes et l'avenir de l'Église* : Revue internationale de théologie #106, 153 p.

CONCILIUM, 1985. *Sociologie de la religion, Une jeunesse sans avenir* : Revue internationale de théologie #201, 152 p.

CONCILIUM, 1996. *La place de nos enfants* : Revue internationale de théologie #264, 173 p.

COUPLAND Douglas, 1993. *Génération X*, Paris : Laffont, 263 p.

DAVID Robert, 1983. *La critique textuelle : règle et erreurs*, dans BRISEBOIS Mireille, *Des méthodes pour mieux lire la Bible, l'exégèse historico-critique*, Montréal : Paulines, p. 13.

DAVIS W. D. et ALLISON Dale C. Jr., 1988. *The Gospel according to Matthew, volume I*, Edinburgh : T. & T. Clark, 731 p.

DAVIS W. D. et ALLISON Dale C. Jr., 1991. *The Gospel according to Matthew, volume II*, Edinburgh : T. & T. Clark, 807 p.

DUARTE QUAPPER Klaudio et ZAMBRANO INTRIAGO Danahé, 2001. *Acerca de Jovenes Contraculturas y Sociedad Adultocentrica*, San Jose – Costa Rica : DEI, Coleccion Universitaria, 293 p.

DESCHÊNES Alain, 1993. *Le nouveau contexte spirituel. Essai de problématisation*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), 1993. *Une génération bouc émissaire*, Montréal : Fides, p. 381-402.

DESCHÊNES Alain et LEFEBVRE Solange, 1993. *L'homme en transit*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *Une génération bouc émissaire*, Montréal : Fides, p. 235-257.

DIONNE Jean et LAVILLE Christian, 1996. *La construction des savoirs*, Montréal-Toronto : Chevalière-McGraw-Hill, p. 28-38.

DUMONT Fernand et MARTIN Yves, (dir.), 1963. *L'analyse des structures sociales régionales. Étude sociologique de la région de Saint-Jérôme*, Québec : PUF, 267 p.

DUMONT Fernand, 1987. *L'institution de la Théologie, essai sur la situation du théologien*, Montréal : Fides, 283 p.

DUMONT Fernand, 1996. *Une foi partagée*, Montréal : Bellarmin, 301p

EASTERLIN R., 1980. *Birth and Fortune*, New York : Basic Book.

ERIKSON E., 1974. *Adolescence et crise, La quête de l'identité*, Paris : Flammarion,.

ERIKSON E. 1976 (1966), *Enfance et société*, Paris : Delachaux et Niestlé.

FÉDÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC, 1998. *Les clauses « orphelin » : vers un accroissement des inégalités sociales. Mémoire présentée à la Commission de l'économie et du travail sur les clauses « orphelin »* : [www.netfemmes.cdacf.ca/document/orphelin.html](http://www.netfemmes.cdacf.ca/document/orphelin.html)

FEUER Lewis, 1969. *The Conflict of Generation*, New York : Basic Book.

FILION Claude, *Les clauses « orphelin » : un enjeu pour les droits de la personne et pour la société québécoise*, dans *Les enjeux des clauses « orphelin »*, (collectif), Montréal : Les Éditions des Intouchables, p. 77-88.

FOOT David K., 1996. *Boom, Bust & Echo, how to profit from the coming demographic shift*, Toronto : Macfarlane Walter & Ross, 245 p.

FORCE JEUNESSE : [www.forcejeunesse.qc.ca](http://www.forcejeunesse.qc.ca)

FORCE JEUNESSE, 1999a. *Mémoire présenté à la Commission parlementaire de l'Économie et du Travail relativement au projet de loi # 67 modifiant la Loi sur les normes du travail en matière de disparités de traitement*, (septembre).

FORCE JEUNESSE, 1999b. *Mémoire présenté à la Commission parlementaire sur la réduction de l'impôt des particuliers le 12 octobre : Consommer ou économiser ? Amortir le choc du vieillissement démographique : une politique résolument tournée vers l'avenir*.

FORCE JEUNESSE, 2000. Commentaires du groupe en réaction au document de consultation *Vers une politique jeunesse québécoise*, (manuscrit daté du 25 octobre).

FORCE JEUNESSE et LE PONT ENTRE LES GÉNÉRATIONS, 2000. *Mémoire conjoint du groupe Force Jeunesse et du groupe Le pont entre les générations au sujet du Projet de loi 102. Loi modifiant la Loi sur les régimes complémentaires de retraite présentée par André Boisclair, Ministre de la Solidarité sociale. Commission des affaires sociales de l'Assemblée nationale du Québec. 9 mai 1999*.

FOURASTIÉ Jean, 2000. *Les trente glorieuses, ou la révolution invisible de 1946 à 1975*, Paris : Fayard, 288 p.

FOURNIER Bernard, 1999. *Jacques Grand'Maison, Lise Baroni et Jean-Marc Gauthier (dir.) Le défi des générations. Enjeux sociaux et religieux du Québec d'aujourd'hui, Montréal, Fides, 1995, 498 p. (Cahiers d'étude pastorales, 15) : Recherches sociographiques, volume XL, No 1, Département de sociologie, Université Laval, p. 176-179*.

FOWLER J., 1981. *Stage of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, New York : Harper Collins.

FRÉCHETTE Monique, 1998, *Extrait de la chronique de l'itinérant électronique du 27 août* : <http://www.itinerant.qc.ca/orphelin98mf.html>.

FUKUYAMA Francis, 1992. *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris : Flammarion, 452 p.

GADAMER Hans-Georg, 1996. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, Édition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio*, Paris : Seuil, 533 p.

GALLAND Olivier, 1991. *Sociologie de la jeunesse, L'entrée dans la vie*, Paris : Armand Collin, 247 p.

GAUCHET Marcel, 1985. *Le désenchantement du monde*, Paris : Gallimard, nrf, 306 p.

GARMS-HOMOLOVA Vjenka et all. (dir.), 1984. *Intergenerational Relationships*, Toronto (New York) : C.J. Hogrefe Inc., Lewiston (New York), 261 p.

GAUTHIER Jean-Marc, 1995. *Le récit comme mode de recherche, de formation et d'action*, dans GRAND'MAISON Jacques, BARONI Lise et GAUTHIER Jean-Marc, (dir.), *Le défi des générations*, Montréal : Fides, p. 419-429.

GEFFRÉ Claude, 1970. *Un espace pour Dieu*, Paris : Cerf, 104 p.

GEFFRÉ Claude et WEILER Anton, 1975. *Crise de la jeunesse ou crise de l'Église*, dans *Projet X, Les jeunes et l'avenir de l'Église* : CONCILIUM, Revue internationale de théologie #106, p. 7-11.

GEFFRÉ Claude, 1988. *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris : Cerf, 353 p.

GOGNALONS-NICOLET M., 1989. *La maturation*, Lausanne : Favre.

GOURGUES Michel, 1978. *Les psaumes et Jésus, Jésus et les psaumes*, Paris : Cerf, Cahier évangile 25, septembre, 62 p.

GOUVERNEMENT DU CANADA, 1982. *Les régimes de retraite publiques et les transferts intergénérationnels ; une étude préparée pour le Conseil économique du Canada* : Centre d'édition du gouvernement du Canada, 62 p.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 1998a. *Vers une équité intergénérationnelle, document de réflexion sur les clauses « orphelin » dans les conventions collectives* : Ministère du Travail, le 11 juin.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 1998b. *Interdire les clauses « orphelins » : une question d'équité intergénérationnelle* : Conseil permanent de la jeunesse.

GOUVERNEMENT DU QUÉBEC, 2000. *Vers une politique jeunesse québécoise, document de consultation* : Secrétariat du Sommet du Québec et de la jeunesse, [www.sommet.gouv.qc.ca](http://www.sommet.gouv.qc.ca) 75 p..

GOYETTE Gabriel et LESSARD-HÉBERT Michelle, 1987. *La recherche-action, ses fonctions, ses fondements et son instrumentation*, Montréal : Presse de l'Université du Québec, 204 p.

GRAND'MAISON Jacques, 1985. *Le défi des jeunes. Un nouveau paradigme prophétique*, dans *Sociologie de la religion, Une jeunesse sans avenir* : CONCILIUM, Revue internationale de théologie #201, p.143-152.

GRAND'MAISON Jacques, (dir.), 1992a, *Le drame spirituel des adolescents*, Montréal : Fides, 241 p.



- GRAND'MAISON Jacques, (dir.), 1992b. *Vers un nouveau conflit de générations*, Montréal : Fides, 399 p.
- GRAND'MAISON Jacques, 1993. *Famille et parentalité*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *Une génération bouc émissaire*, Montréal : Fides, p. 133-176.
- GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), 1993. *Une génération bouc émissaire*, Montréal : Fides, 436 p.
- GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), 1994. *La part des aînés*, Montréal : Fides, 362 p.
- GRAND'MAISON Jacques, BARONI Lise et GAUTHIER Jean-Marc, (dir.), 1995. *Le défi des générations*, Montréal : Fides, 496 p.
- GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, 1995. *Méthodologie et pédagogie*, dans GRAND'MAISON Jacques, BARONI Lise et GAUTHIER Jean-Marc, (dir.), *Le défi des générations*, Montréal : Fides, p. 453- 477.
- GRAND'MAISON Jacques, 2000. *Mais d'où vient donc le rebond de la question générationnelle ?* dans LEFEBVRE Solange et CHARETTE Claude, (dir.), 2000. *Les relations intergénérationnelles au Canada*, Montréal : GRPSR 22-30.
- GUILLEBAUD Jean-Claude, 1999. *La refondation du monde*, Paris : Seuil, points, 479 p.
- GUTIÉRREZ Gustavo, 1974. *Théologie de la libération, perspectives*, Bruxelles : Lumen Vitae, 333 p.
- GUTIÉRREZ Gustavo, 1993. *Option pour les pauvres : bilan et enjeux*, dans : *Théologiques, Revue de la Faculté de théologie de l'Université de Montréal*, vol. 1/2, octobre, p. 121-134.
- HACHETTE, 1989. *Dictionnaire de la langue française, Encyclopédie et Noms propres*, Paris.
- HATTON AL, 1985. *Analyse du chômage des jeunes et perspectives d'emplois. Le cas du Canada*, dans *Sociologie de la religion. Une jeunesse sans avenir : CONCILIUM*, Revue internationale de théologie #201, .75-84.
- HELLIWELL John F., 1998. *Quel sera notre legs ?* dans CORAK Miles (dir.), *Les finances publiques et l'équité intergénérationnelle*, Ottawa : Statistique Canada et développement des ressources humaines Canada, No 68-513-XPB au catalogue, p. 157-164.
- HERVIEUX-LÉGER Danièle, 1993. *La religion pour mémoire*, Paris : Cerf, 273 p.

HOOKER Morna D., 1991. *The Gospel according to Mark*, London : A & C Black, 413 p.

HOBBSAWM Éric J., 1999. *L'Âge des extrêmes. Histoire du Court XXème Siècle*, Bruxelles : Éditions Complexes, 810 p.

HOUDE Renée, 1995. *Des mentors pour la relève*, Montréal : Éditions du Méridien, 253 p.

JAMES Steven et MATIER Chris, 1998. *Effets de la réduction du transfert des coûts des générations futures vers les générations actuelles sur le bien-être*, dans CORAK Miles (dir.), *Les finances publiques et l'équité intergénérationnelle*, Ottawa : Statistique Canada et développement des ressources humaines Canada, No 68-513-XPB au catalogue, p. 81-96.

JONAS Hans, 1990. *Le principe responsabilité*, Paris : Champs/Flammarion 470 p.

KANT Emmanuel, 1971. *Doctrine du droit, Introduction générale*, trad. A. Philonenko, Paris : Éd. Vrin, p. 97-98.

KELLERHALS Jean, COENEN-HUTHER Josette et MODAK Marianna, 1988. *Figures de l'équité, la construction des normes de justice dans les groupes*, Paris : Presse universitaire de France, le sociologue, 225 p.

KELLERHALS JEAN, MODAK MARIANNE et PERRENOUD David, 1997. *Le sentiment de l'injustice dans les relations sociales*, Paris : PUF, col. que sais-je, 127 p.

KOHLBERG L., 1981. *Essays on Moral Development, vol. I : The Philosophy of Moral Development*, San Francisco : Harper and Row.

KOHLBERG L., 1983. *Essays on Moral Development, vol. II : The Psychology of Moral Development*, San Francisco : Harper and Row.

KORNHABER A. et WOODWARD K., 1988. *Grands-parents, petits-enfants. Le lien vital*, Paris : Laffont.

KOTLIKOFF Laurence J. et LEIBFRITZ Willi, 1998. *An Internal Comparison of Generational Accounts*, Cambridge : NBER Working Paper Series, National Bureau of Economic Research, Marsh, 37p.

*La Bible*, Émile Osty, 1973. Paris : Cerf, 2620 p.

*La Bible, nouvelle traduction*, 2001 : Paris/Montréal, Bayard/Médiaspaul, 3186 p.

*La Bible, traduction œcuménique, TOB, Édition intégrale*, 1991. Paris : Cerf, 3096 p.

LAGRANGE M.-J., 1966. *Évangile selon Saint-Marc*, Paris : Gabalda, 480 p.

LANGLOIS Simon, 1990. *Anciennes et nouvelles formes d'inégalités et de différenciation sociale au Québec*, dans : DUMONT Fernand, (dir.), *La société québécoise après 30 ans de changements*, Québec : Institut québécois de recherche sur la culture, p. 82-97.

LAROCHE Mélanie (directrice), 1999. Groupe de recherche sur le travail et les jeunes : *L'impact des clauses « orphelin » sur le taux de variation de l'emploi, document de travail*, 4 mai 1999 (manuscrit).

LEFEBVRE Solange, 1992. *Orientations sociales, culturelles et religieuses*, dans GRAND'MAISON Jacques, (dir.), *Vers un nouveau conflit de générations, Profils sociaux et religieux des 20-35 ans*, Montréal : Fides, p.165-232.

LEFEBVRE Solange, 1993. *Entre mutance et sédentarité*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *Une génération bouc émissaire*, Montréal : Fides, p. 266-308.

LEFEBVRE Solange, 1994a. *Comment parlent les aînés ?* dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *La part des aînés*, Montréal : Fides, p. 37-55.

LEFEBVRE Solange, 1994b. *Un révélateur : être grand-parent*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *La part des aînés*, Montréal : Fides, p 95-121.

LEFEBVRE Solange, 1994c. *Le travail de la mémoire*, dans GRAND'MAISON Jacques et LEFEBVRE Solange, (dir.), *La part des aînés*, Montréal : Fides, p. 123-153.

LEFEBVRE Solange, 1995. *Génération contemporaines, itinéraires et solidarité*, dans GRAND'MAISON Jacques, BARONI Lise et GAUTHIER Jean-Marc, (dir.), *Le défi des générations*, Montréal : Fides, p.89-181.

LEFEBVRE Solange, 1996. *Rapports de générations ; une conjoncture socio-économique et culturelle* : Cahiers internationaux de Sociologie, édition du printemps.

LEFEBVRE Solange, 1999a. *Un accroc dans la langue française... ou dans les liens sociaux ?*, dans *Les enjeux des clauses « orphelin »*, (collectif), Montréal : Les Éditions des Intouchables, p. 89-94.

LEFEBVRE Solange, 1999b. *The Fundamental Ethical Primacy of future Generations : Anthropological and Theological Reflection*, conf. dans International Conference – Human Rights and Our Responsibility Towards Future Generations : An inter-Religious Perspective ( Valetta, Malta 6-8 may )

LEFEBVRE Solange et CHARETTE Claude, (dir.), 2000. *Les relations intergénérationnelles au Canada, Perspectives multiculturelles et multireligieuses*, Montréal : GRPSR, Faculté de théologie, Université de Montréal, 145 p.

LEFEBVRE Solange, 2000a. *Après les retraites massives dans deux hôpitaux québécois : Enjeux des rapports entre générations différentes de travailleurs* : PISTES, Vol. 2 No. 1, Mai - - Recherche

LEFEBVRE Solange, 2000b. *Vingt de réflexions et de pratiques intergénérationnelles au Canada*, dans LEFEBVRE Solange et CHARETTE Claude, (dir.), *Les relations intergénérationnelles au Canada*, Montréal : GRPSR, Faculté de théologie, Université de Montréal, p. 111-117.

LEFEBVRE Solange, 2001a. *Personnes âgées et rapports de générations au Québec* dans KAEMPF Bernard, (dir.), *Relations entre les générations*, Strasbourg : Oberlin, p. 77-86.

LEFEBVRE Solange, 2001b. *Responsabilité et équité intergénérationnelles : débats actuels*, dans Liens social et Politique – RIAC 46, Automne, *La responsabilité au-delà des engagements et des obligations*, p. 141-149.

LEFEBVRE Pierre, 1996. *Les effets économiques de la réforme du régime des rentes* (manuscrit daté du 20 septembre).

LE PONT ENTRE LES GÉNÉRATIONS, 1997. *Pour raffermir Le pont entre les générations, Des échanges francs peuvent mettre fin aux tensions et aux accusations réciproques.* (Lettre publiée dans Le Devoir du 11 novembre).

*Le pont entre les générations*, 1998. Montréal : Les Éditions des Intouchables, 152 p.

LE PONT ENTRE LES GÉNÉRATIONS, 2000. *Réduire la dette : une question d'équité. Est-il encore permis de penser à long terme ?* (Lettre publiée dans Le Devoir le 17 février).

LE PONT ENTRE LES GÉNÉRATIONS, 2001. *Bouleversement générationnels. Comment assurer l'équité entre les retraités d'aujourd'hui et ceux des générations montantes ?* (Lettre publiée dans le Devoir du 4 mai).

LÉGASSE Simon, 1997. *L'Évangile de Marc tome I*, Paris : Cerf, 492 p.

LESEMANN Frédéric, 2000. *Travail et équité intergénérationnelle*, dans LEFEBVRE Solange et CHARETTE Claude, (dir.), *Les relations intergénérationnelles au Canada*, Montréal : GRPSR, Faculté de théologie, Université de Montréal, p. 44-46.

*Les enjeux des clauses « orphelin »*, (Collectif), 1999. Montréal : Les Éditions des Intouchables, 149 p.

LEVINAS Emmanuel, 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris : Grasset, 268 p.

LEVY F. et MICHEL R., 1991. *The Economic Future of American Families*, Washignton, D.C. : Urban Institute Press.

LINTEAU Paul-André, DUROCHER René, ROBERT Jean-Claude et RICARD François, 1989. *Histoire du Québec contemporain, le Québec depuis 1930, tome II*, Montréal : Boréal compact, 834 p.

MANNHEIM Karl, 1990. *Le problème des générations*, Paris : Nathan, 122 p.

MARSHALL I. Howard, 1994. *The Acts of the Apostles*, Grand Rapid, Michigan : Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 427 p.

MARSHALL Victor W., 1984. *Tendencies in Generational Research : From the Generation to the Cohort and Back to the Generation*, dans GARMS-HOMOLOVA Vjenka, HOERNING Erika M. et SCHAEFFER Doris (Editors), *Intergenerational Relationships*, Toronto : C. J. Hogrefe, Inc., p. 207-218.

MARSHALL Victor W, COOK Fay Lomax et MARSHALL Joanne Gard, 1993. *Conflict over Intergenerational Equity : Rhetoric and Reality in a comparative Context*, dans BENGTSON L. Vern and ACHENBAUM W. Andrew, (editors), *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, p. 119-140.

MARTIN J. E. et LEE R.T., 1992. *Pay knowledge and referents in a tiered-employment setting* : *Industrial Relations*, 47,4 : p. 654-665.

MARTINEAU Richard, 1990. *La chasse aux éléphants, Sur la piste des baby boomers*, Montréal : Boréal, 197 p.

MASSÉ Henri, *Entrevue avec Henri Massé président de la FTQ. Propos recueillis par Mathieu-Robert Sauvé*, dans *Les enjeux des clauses « orphelin »*, (Collectif), Montréal : Les Éditions des Intouchables, p. 67-75.

McCREADY William, 1975. *Le fossé entre les générations et l'avenir de l'Église*, dans *Projet X, Les jeunes et l'avenir de l'Église* : CONCILIUM, Revue internationale de théologie #106, p.15-23.

McDANIEL Susan, 1998. *Équité intergénérationnelle : les répercussions des politiques et des données*, dans CORAK Miles (dir.), *Les marchés du travail, les institutions sociales et l'avenir des enfants au Canada*, Ottawa : Statistique Canada et Développement des ressources humaines Canada, No 89-553-XPB au catalogue, p. 183 -188.

MÉDEVIELLE Geneviève, 1997. *L'absolu au cœur de l'histoire. La notion de compromis chez Ernst Troeltsch*, Paris : Cerf, 1998, 396 p.

MEIER John P., 1991. *The vision of Matthew, Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, New York : Crossroad, 270 p.

MESSICK DAVID and COOK KAREN S., 1983. *Equity Theory, a psychological and sociological perspectives*, New York : Praeger Publishing, 336 p.

METZ Johann Baptist, 1999. *La foi dans l'histoire. Essai de théologie fondamentale pratique*, Paris : Cerf, 264 p.

MORISSETTE René, 1998. *Dégradation de la situation des jeunes hommes par rapport au marché du travail*, dans CORAK Miles (dir.), *Les marchés du travail, les institutions sociales et l'avenir des enfants au Canada*, Ottawa : Statistique Canada et Développement des ressources humaines Canada, No 89-553-XPB au catalogue, p. 35-56.

NESTLE-ALLAND, 1995. *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 810 p.

OREOPOULOS Philip et VAILLANCOURT François, 1998. *L'application au Canada de la méthode de la comptabilité générationnelle : constatations et faussetés*, dans CORAK Miles (dir.), *Les finances publiques et l'équité intergénérationnelle*, Ottawa : Statistique Canada et développement des ressources humaines Canada, No 68-513-XPB au catalogue, p. 9-23.

PÉPIN Marcel et BÉDARD Éric, 1999. *La complaisance d'un gouvernement sans conviction*, dans *Les enjeux des clauses « orphelin »*, (Collectif), Montréal : Les Éditions des Intouchables, p.55-65).

PIAGET J., 1969. *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris : Presses Universitaires de France.

QUADAGNO Jill, ACHENBAUM W. Andrew et BENGTON Vern L., 1993. *Setting the Agenda for Research and Cohorts and Generations : Theoretical, Political, and Policy Implications*, dans BENGTON L. Vern and ACHENBAUM W. Andrew, (editors), *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, p.259-272.

RAWLS John, 1997. *Théorie de la justice*, Paris : Éditions du Seuil, 665 p.

REBELLO François, 1999. *Introduction : au nom des enfants des autres*, dans *Les enjeux des clauses « orphelin »*, (Collectif), Montréal : Les Éditions des Intouchables : p. 9-26.

RICARD François, 1992. *La génération lyrique Essai sur la vie et l'œuvre des premiers-nés du baby boom*, Montréal : Les éditions du Boréal, 282 p.

RICOEUR Paul, 1995. *Le Juste*, Paris : Esprit, 221p.

- RIOUX Marcel, 1975. *Les jeunes et leur désir de « changer la vie »*, dans CONCILIUM, *Projet X, Les jeunes et l'avenir de l'Église* : Revue internationale de théologie #106, p. 37-45.
- SCHILLEBEECKX Edward, 1988. *La politique n'est pas tout. Jésus dans la culture occidentale : mystique, éthique et politique*, Paris : Cerf, « Apologétique », 98 p.
- Septuaginta*, 1979. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 941 p.
- STEINER, Philippe, 1994. *La sociologie de Durkheim*, Paris : La Découverte, Repère, 123 p.
- SYNTHÈSE du Forum, 1998. *Le pont entre les générations*, (manuscrit), 29 p..
- TAMEZ Elsa, 1984. *la Bible des opprimés*, Paris : P. Lethielleux, 139 p.
- TASSIN Claude, 1991. *L'Évangile de Matthieu*, Paris : Centurion, 304 p.
- TORRES-GIL Fernando, 1993. *Interest Group Politics : Generational Changes in the Politics of Aging*, dans dans BENGTON L. Vern and ACHENBAUM W. Andrew, (editors), *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, p.240-257.
- The Anchor Bible Dictionary*, volume 2, 1992. New York : Doubleday, 1100 p.
- VAN PARIJS, 1991. *Qu'est-ce qu'une société juste ? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Paris : Seuil, 311p.
- VERNETTE Jean, 1999. *Nouvelles spiritualités et nouvelles sagesse*, Paris : Bayard, 233 p.
- WALKER Alan, 1993. *Intergenerational relations and Welfare Restructuring : The Social Construction of an Intergenerational Problem*, dans BENGTON L. Vern and ACHENBAUM W. Andrew, (editors), *The changing contract across generations*, New York : Aldine de Gruyter, p. 141-165.
- WAHL Jean, 1949. *Études kierkegaardennes*, Paris : Vrin, 2<sup>ème</sup> éd.,
- ZAMBRANO INTRIAGO Danahé, 2001. *Cuando la victima interpela Una mirada juvenil a Génesis 22, 1-19*, dans DUARTE QUAPPER Klaudio et ZAMBRANO INTRIAGO Danahé, *Acerca de Jovenes Contraculturas y Sociedad Adultocentrica*, San Jose – Costa Rica : DEI, Coleccion Universitaria, p. 215-244.

## Épilogue

A ce moment survinrent des gens qui lui rapportèrent l'affaire des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs sacrifices. Il leur répondit : « Pensez-vous que ces Galiléens étaient de plus grands pécheurs que tous les autres Galiléens pour avoir subi un tel sort ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tout de même. « Et ces dix-huit personnes sur lesquelles est tombée la tour à Siloé, et qu'elle a tuées, pensez-vous qu'elles étaient plus coupables que tous les autres habitants de Jérusalem ? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière » (Lc 13, 1-5).

On l'oublie trop souvent, l'intelligence elle-même peut être un lieu de sainteté.

(GEFFRÉ, 1988 : 90)



**Lundi le 11 septembre 2001.** Il est près de 9 heures et j'ouvre mon téléviseur au poste RDI pour voir les nouvelles. Ce que je vois, c'est une tour à bureau, noircie, éventrée, la première tour du World Trade Centre. Le commentateur dit qu'elle a vraisemblablement été percutée par un avion et qu'il s'agirait d'un accident. Puis, je vois un second avion apparaître au fond de l'écran, faire un cercle, et disparaître derrière l'autre tour qui est soudainement entourée de flammes. Puis dans le coin droit de l'écran, dans un encart, je vois un immeuble effondré qui brûle : c'est le Pentagone. Avant la fin de l'avant midi, je vois les deux tours de cent dix étages s'effondrer sur elles-mêmes : l'horreur en direct, le triomphe de l'absurdité. Quelques jours plus tard on me dira que plus de quatre milles personnes innocentes sont mortes dans ces attentats, incluant leurs auteurs, les dix-sept kamikazes, des islamistes, ces fous de Dieu, martyrs pour les uns et criminels pour les autres. Je suis envahi par des sentiments de colère, de ressentiment, mais aussi de tristesse et de solidarité avec les New-Yorkais.

C'est convaincus de leur bon droit, que leur sacrifice était agréable à Dieu, que ces « criminels », ou ces « martyrs », ont commis leur forfait. Terrifiante perversion de la religion qui la rend éminemment suspecte, autant que les « God bless America » de ceux qui leur déclareront la guerre. Est-ce que cette horreur et les réactions violentes qu'elle suscite ne rendent pas tout discours religieux obsolète, même subversif et dangereux ? Est-ce qu'une telle perversion de la religion ne rend pas la religion perverse *sui generis* ? Ne devrait-on pas fermer les facultés de théologie et de sciences religieuses, les églises, les synagogues et les mosquées pendant au moins quarante jours, le temps symbolique nécessaire à la repentance, à la conversion, au pardon ? Peut-être apprendrait-on qu'il faudrait même attendre quarante ans avant de les ouvrir, le temps biblique de la traversé du désert, nécessaire au renouvellement des générations.

**Lundi le 12 novembre 2001.** Dans une entrevue dans Le Devoir avec Alain Touraine on peut lire : « Depuis la date fatidique du 11 septembre, le sociologue Alain Touraine, 76 ans, a la douloureuse impression que ses recherches sont bidon. » Extraordinaire admission qu'il voudra atténuer par la suite. Mais il n'en demeure pas moins que depuis le 11 septembre, il y a eu un changement de paradigme radical que personne n'a vu venir, l'éruption de la guerre, comme si un train grande vitesse était passé, dira-t-il, laissant tout épart autour de lui. « La logique transversale de la guerre l'a emporté sur la logique verticale de l'intégration » dira-t-il.

Une nouvelle détermination venant de l'extérieur a fait éruption dans nos sociétés occidentales, tellement narcissiques, et a tout chambardé. Tout est à refaire, à repenser. L'impression d'un grand désarroi se dégage de l'entrevue, désarroi que je partage, qui nécessite des remises en question. Notre contexte n'est-il pas complètement bouleversé et mes recherches sociothéologiques ne sont-elles pas tout aussi bidon ? La théologie a-t-elle encore un sens et n'est-elle pas à jamais compromise par ces talibans, théologiens, qui l'ont à ce point pervertie ? À quoi bon continuer ? Douloureux questionnement.

**Jeudi le 6 décembre 2001.** Kandahar est tombé et le Mollah Omar, chef spirituel des talibans, est en fuite. Aux nouvelles de fin de soirée, on interroge un maçon afghan : « je suis allé chez le Mollah faire des travaux dans sa maison. Ce n'est pas un chef de guerre ni un meneur d'hommes, dira-t-il ! C'est un conducteur de troupeau ( un pâtre ou un berger ?). Il avait quatre vaches dont il s'occupait lui-même. Il cultivait son jardin et prenait soin de ses plantes. Il n'avait même pas de bureau chez lui ». « Regrettez-vous d'avoir travaillé pour lui ? » « Non ! J'ai été bien traité et très bien payé ». Et il ajoute, avec un large sourire : « Le Mollah Omar, il avait beaucoup, beaucoup d'argent ». Le Mollah Omar : un curé de campagne devenu fou.

**Samedi le 8 décembre 2001.** J'assiste à un concert au Centre d'art de Sainte-Adèle. Avant d'interpréter la sonate pour piano en si mineur de Franz Liszt, André Laplante nous la présente comme une œuvre majeure de plus de trente minutes, un chef-d'œuvre de la musique. C'est une œuvre de maturité, dira-t-il, où le compositeur, à la fin de sa vie, fait une réflexion tumultueuse et douloureuse sur son existence, mais qui, tout comme sa vie, se terminera, en si majeur, dans la sérénité.

Pendant que j'écoute la musique de Liszt, il me vient à l'esprit, je ne sais trop pourquoi, les versets de l'Évangile de Luc, cités en exergue, où l'on apprend à Jésus la mort ignominieuse des Galiléens. Je n'avais jamais compris le calme, et la sérénité, sans colère ni compassion, avec laquelle Jésus de Nazareth, un Galiléen, apprend le massacre des ses compatriotes par des soldats romains alors qu'ils rendaient un sacrifice au Dieu d'Israël, son Dieu. Ce sont des martyrs, des fous de Dieu, opposés à l'Empire, qui meurent pour leur foi en rendant ce sacrifice interdit, en toute connaissance de cause, passible de la peine de mort. Comment Jésus peut-il, comme nous le dit l'Évangéliste, comparer la mort de ses compatriotes, martyrs de la foi, à celle de personnes innocentes qui meurent accidentellement dans l'effondrement d'une tour et nous parler en plus de conversion pour tous ?

Des martyrs au nom de Dieu... des personnes innocentes... tous unis dans la mort... l'effondrement d'une tour... le 11 septembre 2001... le sang des martyrs se mêlant à celui des innocents. J'émerge de ces réflexions, dans la sérénité des derniers accords de la sonate de Liszt, maintenant en si majeur, réconforté, comme si, soudainement, un discours sur Dieu pouvait être encore possible et riche de sens. Sommes-nous tous innocents de la mort de ces femmes et de ces hommes au World Trade Centre le 11 septembre 2001 ? Suis-je innocent ? Ce «si vous ne vous convertissez pas, vous périrez tous de la même manière » est-il prophétique ? Où est le salut ?

**Dimanche le 9 décembre 2001.** Je rédige cet épilogue avec le désir sincère de terminer la rédaction de ce mémoire. Je poserai donc ma modeste pierre et je formule le vœu que ce travail soit un message d'espoir et un témoignage de foi. Je le dédis à mes petits-fils, Charles et Antoine, pour qu'ils sachent ce que leur grand-père faisait ce lundi 11 septembre 2001 : que dans ces temps insensés, il essayait de faire œuvre d'intelligence.

## **Remerciements**

Je remercie le professeur Solange Lefebvre pour sa générosité et l'aide précieuse et avisée qu'elle m'a apportée dans la rédaction de ce mémoire. Son intérêt soutenu et ses conseils, autant que son enthousiasme et sa confiance, m'auront accompagné tout au long de ma démarche.

Merci à mon épouse, Marjolaine, pour sa patience, ses encouragements pendant ce long retour aux études. Merci pour son affection et son amour qui ne m'ont jamais fait défaut.

Merci à mes enfants, Stéphane et Marie-Claude, qui m'auront constamment encouragé à persévérer, et Jacinthe, qui aura assumé la tâche ingrate de me relire et de me corriger.

Je voudrais exprimer ma gratitude aux professeurs de la Faculté de théologie que j'ai côtoyés pendant toutes ces années. Je les remercie sincèrement tous et toutes pour leur persévérance, leur dévouement et la qualité de leur enseignement.