

relations

MONTRÉAL

SEPTEMBRE 1975

VOL. 35, NO 407

PRIX: 75¢

ÉDUCATION et relations de travail

au collégial: vers un régime pédagogique négocié?

par Maurice Ruest

THÉOLOGIE et libération

la pensée de Gustavo Gutierrez – présentation par Guy Ménard

Hartford et les enjeux d'aujourd'hui – critique par Pierre Lucier

MÉDECINE et respect de la vie

mort cérébrale, euthanasie et transplantation d'organes

par Marcel Marcotte

relations

revue du mois publiée sous la responsabilité
d'un groupe de membres de la Compagnie de Jésus

RÉDACTION

Irénée Desrochers, directeur
Guy Bourgeault, secrétaire
Jacques Chênevert, Gabriel Dussault, Michel Dussault,
Julien Harvey, Pierre Lucier, Marcel Marcotte,
André Myre, Yves Vaillancourt

ADMINISTRATION

Maurice Ruest

RÉDACTION, ADMINISTRATION et ABONNEMENTS :

8100, boul. Saint-Laurent, Montréal — H2P 2L9
tél.: 387-2541.

PUBLICITÉ : Liliane SADDIK, 1700, rue Allard, Ville Brossard.
Téléphone: 678-1209.

M. Jean-Robert Gendron est autorisé à solliciter des
abonnements pour la revue.

numéro 407
septembre 1975

SOMMAIRE

Morale et médecine

Mort cérébrale et respect de la vie Marcel Marcotte 227

Éducation et relations de travail

Au collégial: vers un régime pédagogique négocié?
Maurice Ruest 234

Théologie pour aujourd'hui

Théologie de la libération: les sources et le sens —
la pensée de Gustavo Gutierrez Guy Ménard 240

Thèmes et anathèmes: Hartford et les enjeux théologiques
d'aujourd'hui Pierre Lucier 244

Les livres

Treize à la douzaine: la collection de théologie québécoise
"Héritage et projet" Guy Bourgeault 252

Ouvrages reçus

243 et 254

Relations est une publication des Editions Bellarmin.
Prix de l'abonnement: \$8 par année. Le numéro: 75c



Relations est membre de l'Audit Bureau of Circulations. Ses articles sont répertoriés dans le Répertoire analytique d'articles de revue du Québec (RADAR) de la Bibliothèque nationale du Québec, dans l'Index analytique de périodiques de langue française (PERIODEX), dans le Canadian Periodical Index, publication de l'Association canadienne des Bibliothèques, et dans le Répertoire canadien sur l'éducation. Dépôt légal, Bibliothèque nationale du Québec.

ISSN 0034-3781

Courrier de la deuxième classe — Enregistrement no 0143.

Bibliographie analytique de l'Ontario français

par Jean-Pierre Gaboury
et Benjamin Fortin

15 x 23 cm., 236 pages. — Prix: \$4,50

Language and Religion

A history of english-french conflict in Ontario
par Robert Choquette

15,5 x 23,5 cm, xii, 264 pages. — Prix: \$7,50

Claudel et le Satanisme anglo-saxon

par Pierre Brunel

14 x 19,5 cm., 230 pages. — \$6,00

En vente chez votre librairie et aux:

Editions de l'Université d'Ottawa

65, avenue Hastey,
Ottawa, Ont.
K1N 6N5

NOUVEAU DIALOGUE

un bulletin trimestriel offrant des études
et témoignages sur les questions de

- foi
- incroyance
- distanciation

Numéros 10 et 11 disponibles.
Abonnements annuels: \$3.00
Numéro: 75c

Service Incroyance et Foi

2930, rue Lacombe
Montréal, P.Q. H3T 1L4
tél.: 735-1565

MORT CÉRÉBRALE ET RESPECT DE LA VIE

— par Marcel Marcotte* —

Pris dans sa généralité, le principe de l'obligation de respecter toute vie humaine fait partie des acquisitions éthiques fondamentales qui ont scandé la marche en avant de l'humanité et qui, à travers les changements de culture et de civilisation, ont non seulement subsisté, mais se sont imposées à la conscience des individus et des peuples avec une force toujours croissante(1). Ainsi, des trois exceptions traditionnellement admises à la règle du respect de la vie, soit la peine capitale, la guerre juste et la légitime défense contre l'agresseur injuste, seule cette dernière, aujourd'hui, reste encore généralement acceptée, tandis qu'à la liste ancienne des actes dérogatoires, en sont venus s'ajouter d'autres dont il n'était guère fait mention autrefois: la conduite dangereuse sur les routes, la pollution de l'eau et de l'air, la mauvaise organisation des chantiers de travail, l'abus de l'alcool et des drogues, l'acaparement privé ou collectif des denrées alimentaires, etc. En dépit des avatars que constituent la libéralisation de l'avortement et une tolérance accrue à l'égard de l'euthanasie, l'orientation d'ensemble de la conscience contemporaine, tant dans la masse que dans l'élite, va assez nettement dans le sens de la reconnaissance, théorique et pratique, du caractère sacré de la vie humaine.

**Res sacra homo:
l'homme est un être sacré**
(s. Irénée)

Fondamentalement, la règle morale du respect de la vie procède

*L.A., jésuite et spécialiste de la philosophie morale, a participé récemment aux travaux d'une équipe de recherche interdisciplinaire, à l'Université de Sudbury, pour la Commission de révision du code criminel canadien. M.M. est membre de l'équipe de rédaction de la revue *Relations*. — Le présent article fait suite à celui sur "le phénomène de la mort vu par la médecine", publié dans le numéro de juillet-août 1975.

sans doute de l'émergence, au plan de la conscience individuelle, des données primitives de l'instinct de conservation, d'une réflexion élémentaire sur l'expérience que chacun fait de sa propre vitalité, du prix qu'il lui attache et des dangers qui la menacent. Face à la mort qu'il n'ose, comme le soleil, regarder en face, tout homme comprend d'instinct que cette vie unique, irremplaçable et précaire, qui bat dans ses artères, constitue son bien le plus précieux, et que, s'il la perdait, il perdrait en même temps tout le reste: "Que donnera l'homme en échange de sa vie?" Et ce qui vaut pour l'un vaut aussi pour l'autre, pour tous les autres: le droit à la vie n'existe qu'à condition d'être universel.

Dans notre monde occidental, la tradition judéo-chrétienne a repris à son compte et singulièrement renforcé ce sentiment naturel. En affirmant que tout homme est créé à l'image de Dieu et personnellement racheté par le Christ ("il s'est livré pour moi", dit saint Paul), la Bible et l'Evangile ont mis en branle un train de pensée qui, par approfondissements et raffinements successifs, a réussi à éliminer, en théorie, toute inégalité foncière entre les hommes; à éliminer, notamment, sous le rapport du droit à la vie, toute discrimination entre le maître et l'esclave, le garçon et la fille, l'adulte et l'enfant, l'infirme et le bien portant. Désormais, hors le cas de légitime défense, il ne sera jamais permis à aucun homme d'en tuer délibérément et directement un autre, cet autre fût-il, dans l'ordre des apparences, au degré le plus bas de l'échelle humaine. Car, au fond, la dignité de l'homme, sa majesté, la sainteté qui s'attache à sa vie, sont en lui, mais elles ne sont pas de lui; il les tient, comme un don, de la sainteté même de Dieu qui l'enveloppe et l'illumine. Cette marque indélébile, ce reflet de Dieu sur sa face, l'homme n'a pas besoin, pour imposer le respect, de le manifester

en clair ni que les autres le reconnaissent. Toute vie humaine est sacrée, indépendamment de la valeur relative que, pour une multitude de raisons, chacun de ceux qui la regardent du dehors inclinerait à lui attribuer; elle l'est absolument et en elle-même, en vertu du choix divin qui l'amène à l'existence et l'appelle au salut, et de la valeur unique que cette double élection lui confère.

Nature humaine et sciences de l'homme

Mais alors, la question se pose: Qu'est-ce qu'un homme? Quand donc pouvons-nous, devant un être vivant qui a, peu ou prou, forme et figure humaines (un fœtus dans le sein de sa mère, un patient comateux sur un lit d'hôpital), affirmer avec certitude: c'est, ou ce n'est pas, ou ce n'est pas encore, ou ce n'est plus, véritablement, un homme?

La réponse de fond à cette question était naguère facile et admise sans discussion par tout le monde. Un homme, disait-on, c'est un vivant qui, né de l'homme, participe de la nature humaine au même titre que ses géniteurs et qu'une foule d'autres vivants appartenant, comme lui, à la lignée des "animaux raisonnables" (Aristote). Cette réponse, en plus de correspondre au sens commun, offre l'avantage de prévenir tout arbitraire dans la fixation des critères applicables à chaque cas d'espèce; d'empêcher qu'aucun être humain soit évalué, comme tel, en fonction de quelques attributs accidentels comme l'âge, le poids, le quotient intellectuel, l'intégrité corporelle ou, pour ce qui nous concerne ici, l'état organique et fonctionnel de son cerveau. Mais les sciences modernes de l'homme ont embrouillé cette perspective trop nette. Au regard du biologiste, du psychologue ou de l'anthropologue, la nature humaine en soi n'existe pas; seuls existent

des hommes, à la fois semblables et différents, dans lesquels cette nature (si le mot garde un sens) s'incarne et se manifeste. Ce que chacun s'essaie tant bien que mal à mesurer, à quantifier, ce n'est pas l'essence de l'homme, qui échappe, en tant que telle, à l'investigation scientifique, ce sont des individus, pris isolément ou en groupe, chez qui, comme dans n'importe quelle espèce vivante, les caractères communs de la race sont *plus ou moins* présents et agissants. Selon les normes en vigueur dans chaque discipline, morphologiques ou génétiques pour les uns, psychologiques ou socio-culturelles pour les autres; au gré même des critères que, dans le cadre de son savoir propre, chaque chercheur se donne, l'individu ou le groupe considéré tombe ou ne tombe pas dans la catégorie de l'humain proprement dit. S'il y tombe, ce n'est pas forcément tout d'une pièce et de plein droit, mais affecté d'un signe mathématique, d'un coefficient variable d'humanité qui lui assigne, dans l'échelle de l'espèce, sa place, son rôle et sa valeur proportionnelle. Dans l'optique traditionnelle, l'homme est ou il n'est pas, absolument, suivant qu'il se rattache ou non au rameau humain; et s'il l'est, il en possède dans l'indivis tous les droits fondamentaux, à commencer par le droit à la vie auquel chacun des autres se rattache comme la branche au tronc. Dans l'optique nouvelle, certains individus sont à considérer comme pleinement hommes; d'autres comme hommes seulement en partie, ou seulement en apparence. De même que, dans l'évolution de l'animal à l'homme, tout l'humain n'est pas apparu d'un seul coup, et que, depuis la préhistoire, l'humanisation, sous diverses formes, n'a pas cessé de se poursuivre, ainsi, nul n'est parfaitement homme d'entrée de jeu et par droit de naissance, ni encore moins par droit de conception; il le devient, progressivement, en récapitulant, pour son compte, dans son corps, son âme, sa conscience, l'histoire de la race. Un fœtus, dans cette perspective, est moins humain que la mère qui le porte, tandis que, au pôle opposé de la vie, le patient décérébré, le vieillard cachexique pourraient bien être pareillement considérés comme moins humains que le médecin qui les soigne.

Tant et aussi longtemps que ces considérations scientifiques ne visent qu'à cerner du dehors la réalité

concrète de l'homme, à décrire, expliciter et mesurer ses comportements, à le saisir à différents niveaux d'existence, elles sont entièrement légitimes et, du point de vue éthique, ne tirent pas à conséquence. Mais, quand elles tendent et prétendent non plus seulement à décrire l'homme, mais à le définir dans sa réalité intime et profonde, dans cela même qui le fait homme, dans son essence, en somme, bien que le mot ne soit pas prononcé, le moraliste dresse l'oreille. Car, à partir du moment où, sur les balances de l'esprit, l'humanité de l'un pèse plus lourd que l'humanité de l'autre, l'équilibre de la justice est menacé, et, advenant un conflit, l'intérêt et les droits du plus fort, du plus humain pourrait-on dire, ont toutes les chances de l'emporter sur ceux du plus faible; les droits de la mère, par exemple, sur ceux du fœtus, ou les droits des biens portants sur ceux des moribonds.

De la théorie à la pratique

Si fondamental et inviolable qu'il soit, en théorie et dans l'abstrait, le principe du respect de la vie, dans les interprétations pratiques que le moraliste en donne, face à différentes situations existentielles et vécues, n'en garde pas moins une certaine élasticité. Ainsi, Pie XII lui-même, dans une déclaration qui a pesé lourd sur le développement subséquent de l'éthique médicale chrétienne, enseignait déjà, en 1956, que la norme morale, dans le traitement des cancéreux, ne se situait pas dans le maintien pur et simple de la vie, dans sa prolongation à tout prix, mais dans le maintien d'une vie véritablement humaine, d'une vie authentique et vivable, compte tenu non seulement de la condition physique du patient, mais aussi des aspects émotionnels, psychiques et sociaux de sa situation(2). En tenant ce langage, Pie XII n'entendait certes pas porter préjudice à la règle fondamentale du respect de la vie ni donner du poids à l'opinion voulant que, objectivement, il y ait des vies plus précieuses que d'autres, auxquelles celles-ci, le cas échéant, pourraient ou devraient être sacrifiées. Cependant, en plein respect des intérêts et des besoins des malades tels que, d'habitude, ils les voient eux-mêmes spontanément, et

tels que médecins et moralistes, avec eux ou en leur nom, pensent les voir à leur tour, Pie XII n'en admettait pas moins que, concrètement, l'obligation morale de respecter et défendre la vie humaine n'est pas un impératif catégorique et qu'elle doit, au plan même de la *moralité objective*, rester ouverte à des interprétations nuancées.

Au plan de la *moralité subjective*, la même ouverture s'impose. En principe, toute vie humaine, depuis la conception jusques et y compris la mort cérébrale, exige d'être respectée. En pratique, néanmoins, et dans l'évaluation spontanée des différentes conditions sous lesquelles la vie se présente, l'être-homme d'un ovule tout juste fécondé n'est pas et ne peut pas être, à hauteur d'homme et sans un énorme effort d'abstraction, perçu comme identique à celui d'un nouveau-né dans les bras de sa mère; non plus que l'être-homme d'un malade décérébré n'est ni ne peut être mis tout uniment sur le même pied que celui d'un adulte en pleine possession de ses moyens physiques et psychiques. Cela ne veut pas dire que, *de droit*, l'un est nécessairement à considérer comme plus pleinement homme que l'autre: radicalement, s'ils sont des hommes, ils le sont tous à titre égal. Mais cela veut dire que, *de fait*, dans l'exercice de la vie morale vécue, il est impossible de ne pas tenir compte d'une certaine subjectivité dans la façon d'évaluer et de traiter le cas d'espèce, qui sont souvent des cas limites où le statut humain du sujet, à tout le moins son statut de personne, fait problème. D'où il suit que, à l'intérieur même de la norme universellement valable du respect de la vie humaine, il reste au moraliste une certaine marge de manœuvre qui, justement, devrait plutôt renforcer qu'affaiblir la règle générale, en la réalissant davantage sur le vécu de l'homme concret et sur la perception qu'il a de ses besoins et de ses intérêts dans quelques situations exceptionnelles.

Quand nous pensons à l'être-homme, nous le faisons à partir du "milieu de la vie", c'est-à-dire à partir de l'homme adulte pleinement réalisé. Si on se place à ce point de vue, on ne peut, à mon avis, affirmer à propos d'un ovule fécondé qu'il s'agit là d'un homme pleinement homme. La réalisation de cette "plénitude d'humanité" forme une trajectoire mouvante qui connaît une ascension et un déclin. Il s'ensuit que l'obliga-

tion morale de respecter la vie humaine présente une même trajectoire mouvante en ce qui concerne son impact: elle vaut depuis le début jusqu'à la fin, mais elle est plus contraignante dans la mesure où l'être-homme est "plus pleinement" réalisé. Autrement dit: dans la mesure où le processus d'incarnation se trouve à un plus haut niveau de développement, la situation devient plus critique et les raisons devront être plus graves pour pouvoir justifier éthiquement l'abrégement ou la suppression de cette vie(3).

Nous sommes loin d'être d'accord en tout point avec cette position éthique, qui paraît bien consacrer, dans ses prémisses et dans ses conclusions, l'inégalité foncière et *objective* des humains, à différents stades de leur évolution. Mais, pour autant que, sans prétendre exprimer à fond la vérité de la condition humaine, elle vise à faire entrer dans le jugement et la décision éthiques l'expérience *subjective* et la perception spontanée que les hommes en ont dans certaines situations litigieuses, il s'agit d'une vue juste dont il est indispensable de tenir compte, en pratique; d'une vue qui, utilisée avec prudence et discernement, peut permettre au moraliste d'échapper aux impasses d'une morale du "tout ou rien", du "oui ou non" catégoriques et absolus, et de trouver, à l'occasion, entre les exigences abstraites de la loi et les requêtes de la vie, les accommodements requis pour un meilleur service de l'homme.

Mort du cerveau, mort de l'homme?

Si, nonobstant les réserves suscitées, nous prenons pour acquis qu'il n'est jamais permis de tuer directement un être humain innocent, ni même, sauf en des cas exceptionnels et pour de justes raisons, de le laisser mourir, quand on a la capacité (et la charge) d'assurer sa survie, la première question à résoudre, face aux problèmes moraux impliquant la mort cérébrale, est celle de savoir si un décérébré est ou n'est pas un être humain de plein droit. Le cerveau l'emporte-t-il tellement sur les autres organes, et notamment sur le cœur, que sa destruction, même si ceux-ci y survivent, s'identifie avec la fin de l'homme tout court? La réponse à cette question relève, au

premier chef, de la philosophie ou de l'anthropologie spéculative, dans la mesure où, à travers et par delà les considérations bio-médicales, on en arrive, finalement, à mettre en cause l'idée même de l'homme, la conception que chacun se fait de sa nature, sa vocation, son destin; de la vie, en somme, dont la mort n'est que l'envers. Ultimement, en effet, il s'agit de décider si la mort de l'homme coïncide avec l'extinction de sa conscience, avec la disparition sans retour des attributs et des capacités qui caractérisent l'homme comme tel et le distinguent des autres vivants animaux qui l'entourent. Et là-dessus, la réponse de la science n'a rien de décisif. A proportion, néanmoins, où le cerveau est le siège et l'instrument des fonctions mentales, par où l'"âme" humaine manifeste sa présence, les données scientifiques sont importantes; si elles n'ont pas pour la pensée et pour l'action de valeur normative, elles n'en gardent pas moins une valeur indicative qui, dans une réflexion d'ensemble, doit être appréciée à son mérite.

La primauté du cerveau, dans l'ordre biologique, est incontestable; il est, tant chez l'animal que chez l'homme, l'organe par excellence d'intégration des fonctions organiques et psychiques. D'un point de vue évolutif et dynamique, cette primauté est pareillement évidente: le développement du cerveau, dans l'histoire des espèces animales, marque infiniment mieux que celui de tout autre organe la place de chacune dans l'échelle des vivants; l'homme est homme à cause de son cerveau, et tout homme, au plan des capacités et des opérations plus proprement humaines, vaut ce que vaut son cerveau.

On pourrait objecter que le cerveau n'est pas l'homme, tout l'homme; qu'il n'est pas, en tout cas, le vivant puisque, sans parler des végétaux, beaucoup d'animaux n'ont pas ou n'ont qu'un embryon de cerveau, et que, chez l'homme lui-même, biologiquement parlant, la conscience et les activités psychiques, liées au cerveau supérieur, ne pèsent pas lourd dans l'ensemble des phénomènes vitaux. Qualitativement, les opérations spirituelles l'emportent sur toutes les autres, et le philosophe (Henri Bergson, par exemple, dans *L'Evolution créatrice*) n'a pas de peine à montrer qu'elles se situent tout au sommet du développement de

la vie animale; mais, quantitativement, elles jouent un rôle relativement modeste, et le biologiste, comme tel, aurait le sentiment de sortir du champ de sa compétence, voire de contredire l'évidence scientifique, s'il faisait dépendre la vie ou la mort d'un être humain de la présence ou de l'absence de ces activités spécifiques, tandis que les activités génériques continueraient de se manifester.

La même objection de fond peut être formulée autrement. Du point de vue de la biologie, la mort devrait se définir, pour l'homme et pour tous les vivants, comme le contraire de la vie. Mais le contraire de la vie, pour un grand nombre de vivants, n'a rien ou n'a que fort peu à voir avec la mort du cerveau; ils vivent ou ils survivent, à titre d'individus, même s'ils n'ont pas de cerveau ou s'ils ont perdu le peu qu'ils en avaient. Dans cette perspective – celle d'une définition de la mort valable pour tous les vivants animaux –, la mort du seul cerveau supérieur (cortex), qui laisse subsister les organes et les fonctions de la vie végétative, ne serait qu'une forme de mort partielle, de mort de "l'âme", la mort proprement dite, la mort totale de l'homme, "corps et âme", ne survient qu'après la destruction de tous les organes et la perte de toutes les fonctions vitales, tant génériques que spécifiques.

Cette objection, si forte qu'elle soit, n'est pas insurmontable, à condition d'éviter l'enfermement dans la méthode, la logique et les habitudes de pensée de la seule biologie. Aussi bien, le refus de l'équivalence entre la mort de l'homme et la mort du cortex paraît en partie tributaire d'un credo scientifique qui fait systématiquement la part si large aux réalités biologiques et la part si mince aux réalités psychiques qu'il en arrive à nier l'originalité profonde de l'être humain. Dire que l'homme ne meurt pas en même temps que son cerveau supérieur, c'est, en quelque façon, se prononcer sur son essence et prendre un peu le parti de la bête contre l'ange. Certes, la dimension spirituelle de l'homme ne tombe pas, comme telle, dans la catégorie des réalités observables et mesurables. Mais la biologie, dans les limites de sa compétence, ne peut pas plus contester

qu'attester l'existence et la prééminence de ce qui s'appelle l'"âme", et c'est de l'âme, justement, qu'il s'agit ici, ou, si l'on veut, de l'importance et de la signification pour l'homme des phénomènes psychiques. L'homme dont le cortex cérébral est détruit n'a pas seulement sombré pour toujours dans l'inconscience totale; il a perdu, du même coup, la capacité radicale de sentir, d'aimer, de choisir qui, précisément, en fait un homme. Ses organes ont beau continuer de fonctionner, il a probablement cessé d'exister, lui, en tant que personne humaine; il est probablement, de fait comme de droit, un mort, un "trépassé". Au regard d'une anthropologie centrée sur la spécificité de l'homme, d'une anthropologie "spiritualiste", au sens le plus large du terme, la mort est essentiellement cela: non pas d'abord, comme les sciences biologiques paraissent l'exiger, la cessation définitive de toute vie, aussi bien organique que psychique, mais la fin de l'homme comme tel, la fin de toute vie personnelle. Le cœur bat, les poumons respirent, l'estomac digère, mais c'est l'homme, c'est la personne humaine, qui vit et, au même titre, qui meurt(4).

Les raisons de douter

Toutes fortes qu'elles soient, les raisons qui militent en faveur de l'identification de la mort du cortex à la vraie mort de l'homme n'en sont pas pour autant contraignantes; contraignantes jusqu'au point où, sur le plan de l'action, il soit possible de directement en déduire des règles de conduite assurées et uniformément valables pour toutes les situations médicales où la notion de mort cérébrale est impliquée. Les incertitudes qui subsistent tiennent à trois raisons complémentaires.

a) La biologie, l'anthropologie, la philosophie de l'homme, encore qu'elles nous livrent sur la "définition" et la détermination du "moment" de la mort des indications précieuses, ne sont quand même pas capables de dissiper le grand "mystère de la mort" qui, pour les raisons mentionnées dans notre précédent article(5), reste, en son fond, inaccessible à toute forme d'investigation humaine. Il en va de la fin de

la vie de l'homme comme de son commencement: Dieu seul en connaît le secret et le "moment"; la science et la sagesse humaines, là-dessus, en sont réduites aux conjectures(6).

b) L'affirmation de l'équivalence entre la mort de la personne et la mort du cortex cérébral repose sur le choix qu'on fait des fonctions et des activités caractéristiques de l'homme, un choix en partie subjectif et arbitraire(7). En dernière analyse, on en arrive à faire coïncider la mort avec l'extinction de la conscience et l'absence de communication avec l'entourage. Or, les mêmes phénomènes existent, à des degrés divers, chez des individus dont, biologiquement et médicalement parlant, nul n'est en droit de dire que leur cerveau est mort. D'où le danger de glisser d'une définition clinique à une définition psychosociale de la mort cérébrale, à partir de laquelle tous les abus seraient légitimés(8).

c) Entre le problème des commencements de la vie humaine et celui de sa fin, il y a des liens très étroits. Si, pour fixer le "moment" de la mort de l'homme, on utilise le critère de la mort corticale, il devient difficile de soutenir, à l'intérieur d'une pensée cohérente, qu'un foetus dont le cerveau et le système nerveux central ne sont pas encore formés soit à traiter d'emblée comme un être humain de plein droit. N'en est-il pas réduit, tout autant qu'un décérébré, aux fonctions de la vie végétative? De fait, les promoteurs de la libéralisation de l'avortement arguent souvent de cette analogie pour affirmer que, selon la définition moderne de la vie et de la mort, un foetus, tant que son cerveau n'est pas suffisamment formé, n'est pas plus réellement un homme vivant qu'en décérébré, et que l'avortement, jusqu'à ce moment, n'a donc rien à voir avec la destruction d'une vie humaine. Certes, pareil argument n'a rien de concluant:

Dans le cas de "coma irréversible" chez la victime d'un traumatisme crânien, comme dans celui d'un foetus de quelques heures ou de quelques semaines, les ondes cérébrales sont imperceptibles à l'encéphalographe. Chez le comateux, parce que le cerveau est mort, irrémédiablement, emportant avec lui toutes les "potentialités" de la personne; chez le foetus, parce que le cerveau n'existe pas encore, ou n'est

pas suffisamment formé. Mais peut-on traiter de la même manière un vivant dont les réserves d'humanité sont épuisées, qui n'a pas d'avenir (et probablement pas de présent) *personnel* à préserver, et cet autre vivant qui, sur sa gouttelette impalpable, porte le destin entier de l'homme qu'il sera(9)?

Il n'empêche que la primauté accordée aux fonctions du cerveau supérieur, dans le diagnostic de la mort, inquiète avec raison ceux qui pensent que la vie foetale a droit à une pleine protection, et cela dès la conception, c'est-à-dire au moment, déjà, où, dans l'oeuf fécondé, seules les fonctions végétatives se sont encore manifestées.

Les conclusions morales

De l'ensemble des considérations précédentes, il importe à présent de tirer les conclusions morales qui paraissent s'imposer quant aux conduites à tenir a) vis-à-vis des patients dont le cerveau est mort en totalité; b) vis-à-vis de ceux dont seul le cortex cérébral est détruit. A propos de l'une et l'autre situation médicale, les mêmes questions se posent;

1) le médecin est-il tenu d'entreprendre de donner des soins destinés à prévenir la "mort" ou à prolonger la "vie" du patient?

2) a-t-il le droit, ou même le devoir, d'interrompre le traitement entrepris?

3) peut-il légitimement poser des gestes médicaux qui ont directement pour objet d'abrèger la "vie" du malade?

4) surtout, lui est-il moralement permis de prélever chez un décérébré un organe essentiel à la vie pour en faire profiter quelqu'un d'autre?

Le cas de la décérébration totale

Le patient dont, suivant des méthodes de diagnostic rigoureuses et éprouvées (v.g. les critères de Harvard ou les techniques angiographiques(10)), la médecine affirme que le cerveau est mort en totalité, de

haut en bas, du cortex jusqu'au tronc, est à considérer, pour toutes fins théoriques, et à traiter, pour toutes fins pratiques, comme un mort et non comme un vivant. Car ce qui est alors perdu, sans remède, ce ne sont pas seulement les instruments et les fonctions de la vie psychique et relationnelle, mais aussi le support et les conditions d'une vie végétative structurée et autonome. Que la médecine moderne puisse entretenir artificiellement pour un temps la vie même des organes et des tissus du corps humain, cela ne change rien au fait que l'organisme lui-même, comme un tout, ait cessé d'exister. La philosophie classique, tributaire des Grecs, définissait la vie comme un "mouvement suscité du dedans" (*ab intrinseco*), mais, ici, les restes ou les apparences de vie qui subsistent sont entièrement suscités du dehors (*ab extrinseco*). La preuve en est que, sitôt les "machines" arrêtées, cette vie artificielle s'anéantit; le pseudo-vivant de tout-à-l'heure redevient, à l'instant même – en apparence, cette fois, autant qu'en réalité – le cadavre inenterré qu'il était déjà du seul fait de la destruction complète de son cerveau.

Il s'ensuit que, du point de vue éthique, les droits et les devoirs concernant le respect de la vie ne trouvent, en présence d'un décérébré total, aucun terrain d'application. La morale, à l'instar de la loi, requiert que la dépouille mortelle d'un être humain soit traitée avec révérence, mais elle n'exige aucunement – bien au contraire – que la "vie" tout apparente qui continue de s'y manifester soit artificiellement relancée, entretenue et prolongée. La morale, surtout, n'interdit pas, mais approuve et encourage la transplantation des organes, le cœur y compris, de ce "cadavre respirant" en faveur d'un vivant capable d'en tirer bénéfice. Les seules objections qu'elle élève contre cette pratique n'ont rien à voir avec les règles morales qui régissent l'homicide; elles ne concernent pas le "donneur", mais le "receveur" qui, tout bien pesé, retirerait de l'intervention plus de mal que de bien(11).

Le cas de la décérébration incomplète

Les problèmes moraux soulevés par la décérébration partielle ou la mort corticale sont beaucoup plus complexes et appellent, dans certaines situations médicales, des solutions très nuancées. Pour la bonne raison que la mort, en l'occurrence, bien que probable – et même "hautement probable" au jugement de certains(12) – n'en reste pas moins, au total, hypothétique et indémonstrable.

1) La question de savoir si le patient décortiqué a droit aux traitements de réanimation et si le médecin est tenu de les *entreprendre* n'a guère de valeur théorique et pratique. Le temps, d'habitude, presse tellement qu'il n'est même pas question, au premier moment, d'avoir recours aux techniques exploratoires en usage. Sauf en des cas tout à fait exceptionnels, où la décérébration n'est elle-même qu'un épisode du processus léthal (cancer généralisé, cardiopathie terminale), le devoir du médecin est d'agir au plus vite et de donner d'emblée sa chance à la vie.

2) Entreprendre le traitement de réanimation est une chose, le *continuer* en est une autre. Un patient plongé dans l'inconscience totale du coma irréversible (à ne pas confondre avec le coma dépassé(13)) est possiblement encore un être humain, mais il reste à jamais, en vertu de son état, incapable de retirer aucun bénéfice physique, psychologique ou spirituel du traitement de soutien qui lui est accordé. Il y a plus: non seulement les soins de réanimation ne lui servent à lui-même de rien, mais ils peuvent, tant ils paraissent barbares et sans espoir, devenir à la longue insupportables à son entourage qui, de plus en plus, perçoit dans cet acharnement médical une atteinte à la dignité de la personne humaine. Dans ce sens, la mort corticale constitue la justification la plus claire de l'euthanasie négative, c'est-à-dire de l'interruption pour de justes raisons, des traitements inutiles(14).

Faut-il aller plus loin et faire au médecin un devoir de conscience de cesser tout effort pour prolonger la

"vie" d'un patient décortiqué? Certains l'affirment sans ambages:

Après la mort du cerveau, le chirurgien a l'obligation morale de renoncer à toutes les méthodes de respiration artificielle(15).

Dans sa généralité, cette position éthique est difficile à soutenir. Mais nous admettrions volontiers, avec Pie XII, que, si "la famille contraint le médecin traitant à enlever le respirateur artificiel, afin de permettre au patient, déjà virtuellement mort, de s'en aller en paix"(16), le médecin est, en principe, moralement tenu de se plier à cette volonté.

3) De ce que le médecin peut et parfois même doit *laisser mourir* le patient décortiqué, en cessant de lui prodiguer des soins inutiles, faut-il conclure qu'il a pareillement le droit de le *faire mourir*, en posant des gestes (une injection massive de morphine, par exemple) qui, de soi et dans son intention, visent directement à précipiter le processus de la mort en cours?

La réponse à cette question est liée aux positions éthiques prises par chacun face au problème de l'euthanasie positive ou active, du "meurtre par pitié" comme on disait naguère, qui consiste à provoquer ou à accélérer, par des "traitements" appropriés, la mort d'un être humain, dans le but de le délivrer, avec son consentement exprès ou présumé, du fardeau d'une vie prétendument "indigne d'être vécue".

Il n'y a pas lieu, ici, de discuter longuement de l'ensemble de ce problème complexe(17). Pour parler bref, disons que, même si le décortiqué est une sorte de mort-vivant dont l'être-homme apparaît tellement diminué qu'il est permis de douter qu'il soit encore une personne humaine de plein droit, il n'est pas permis de hâter sa fin.

A l'appui de cette conviction, je donnerai deux raisons particulières. La première, classique, revient à dire que, dans un domaine aussi important que celui du respect de la vie, il serait immoral de courir des risques. Le moins qu'on doive admettre, en effet, c'est qu'il y a des chances, de bonnes chances, que le décérébré soit, jusqu'aux frontières de la mort cérébrale totale, un homme véritable. Or, quand il existe un doute insurmontable portant sur la

réalité même d'un *fait* qui met en cause les valeurs humaines les plus hautes (et la vie, dans un sens, est la valeur suprême), on est tenu, en conscience, de choisir le parti le plus sûr. Dans le cas de la mort corticale, cette règle s'applique de façon d'autant plus rigoureuse que la proximité de la mort et l'inconscience totale du patient rendent tout à fait illusoire les motifs humanitaires invoqués, d'ordinaire, en faveur de l'euthanasie. Il n'est donc pas permis de "tuer" volontairement un patient décérébré sous prétexte que sa "vie" n'est *probablement* plus une vie vraiment humaine, ou parce qu'on *doute* qu'elle en soit une.

La seconde raison nous apparaît moins forte et plus discutable. La moralité d'un acte se définit principalement par son objet, mais elle s'étend aussi à ses conséquences(18). Comment ne pas tenir compte, ici, de la possibilité d'une extension progressive des pratiques euthanasiques, lesquelles, tout d'abord soigneusement réservées aux décérébrés plongés dans l'inconscience totale, pourraient éventuellement être appliquées à d'autres catégories de patients chez qui les dégâts cérébraux, moins profonds, n'auraient rien à voir, dans l'immédiat, avec la mort elle-même? A lire les propos avoués ou ambigus de certains, il est clair que le glissement d'une "indication" d'euthanasie plus restrictive à une autre "indication" plus permissive serait difficile à empêcher(19). Et, dans ce sens, la légitimation de l'euthanasie dans les cas de mort corticale constituerait, par la force du précédent et par l'effet d'entraînement, une grave imprudence.

Mort corticale et transplantations organiques

4) Le plus délicat des problèmes éthiques posés par la mort corticale est celui de la moralité des transplantations organiques majeures, et plus particulièrement des greffes cardiaques. Est-il permis de prélever sur un "donneur", dont seul le cortex cérébral est détruit, un organe (par exemple le cœur) indispensable à la vie, pour le bénéfice d'un "receveur" possible? La réponse *laxiste* à cette question

pourrait tenir dans le propos suivant: Même si le "donneur" n'est pas encore mort, il n'a aucune chance de rester vivant; donc, l'intervention est légitime(20). La réponse *rigoriste* s'exprimerait ainsi: Le "donneur" n'a aucune chance de rester vivant, mais il n'est pas encore certainement mort; donc l'intervention est immorale(21). Entre ces deux opinions extrêmes, nous proposons une solution mitoyenne qui tient en bref dans la formule suivante: Il est permis de prendre le risque de hâter la mort d'un être humain, qui n'est plus certainement vivant ou qui est probablement déjà mort, quand il existe pour le faire *des raisons proportionnées*.

La présence de raisons proportionnées, dans le cas des transplantations organiques, et leur absence, dans le cas de l'euthanasie positive, font ici toute la différence entre une intervention permise et une intervention défendue. Le *doute de fait*, portant sur le caractère humain du patient décortiqué, se change en *doute de droit* à partir du moment où la conscience médicale, placée par les nécessités de l'action dans une situation de conflit, doit choisir, en pratique, entre deux lignes d'action, deux conduites, dont l'une constitue un moindre mal que l'autre. Or si, dans un *doute de fait*, on est tenu d'opter pour le parti le plus sûr, il est permis, dans un *doute de droit*, de tabler sur les probabilités; sur la probabilité, dans le présent cas, que le décérébré ne soit plus vraiment une personne humaine. Courir le risque, sans de fortes raisons, de tuer un homme, c'est immoral; mais courir le même risque pour arracher à la mort un autre homme, cela n'est pas immoral, à cause de la proportion qui existe alors entre le risque encouru et le bénéfice escompté.

Dans l'évaluation des "raisons proportionnées", le *temps* est un facteur important.

Il est essentiel que le cœur à transplanter soit aussi frais que possible... Tout délai augmente le danger d'être incapable de restaurer l'activité cardiaque ou de réanimer le receveur par la suite... Souvent, les minutes font la différence entre le succès et l'échec(22).

Concrètement, la situation médicale est telle que, dans la mesure où, pour diminuer les risques du côté du donneur, le délai d'attente

serait prolongé — jusqu'au moment de la mort cérébrale totale —, dans la même mesure les bénéfices escomptés du côté du receveur se trouveraient compromis.

Tout accroissement de sécurité, visé de cette manière quant à la constatation de la mort, mettrait en danger, dans la même proportion, le succès de la transplantation(23).

"Dans la même proportion", vient-on de dire. Le terme est relatif, tout comme celui d'"attente prolongée" qui lui fait pendant. Les retards apportés au prélèvement de l'organe peuvent "mettre en danger" la réussite de la greffe, mais ils ne l'empêchent pas absolument. Entre l'exigence médicale et l'exigence morale, il y a donc place pour un compromis, un compromis fondé sur le temps, la chose du monde la plus souple et la plus accommodante. Il revient aux médecins de fixer, dans l'intérêt du "donneur" et dans celui du "receveur", la durée raisonnable de l'attente. Quant aux moralistes, il devrait leur suffire que la mort corticale du "donneur" ait été établie avec certitude.

Pragmatisme, sera-t-on peut-être tenté de dire: en acceptant de prélever sur l'un un organe indispensable à sa misérable survie, on trouve le moyen de donner à l'autre son unique chance de renouer avec une vie pleine et heureuse. Oui, mais pragmatisme de bon aloi qui, dans une situation conflictuelle, permet d'opter pour la solution comportant, au total, le plus d'avantages et le moins de risques.

Il ne faut pas oublier que la décision prise, dans un sens ou dans l'autre, même quand elle est étayée par des faits biologiques, est finalement une décision humaine. Pour une telle décision, on ne peut jamais exiger une certitude mathématique, mais seulement une certitude morale... La conscience d'un vestige d'incertitude et la nécessité de réduire toujours davantage cette incertitude tiennent la conscience du médecin plus éveillée que l'exigence, hautaine mais paralysante, ou même l'illusion d'une certitude absolue(24).

Ce genre d'argument sonne vrai; ce déchirement de l'homme-en-situation n'a rien d'une invention ni d'un faux-fuyant. Certes, toute vie est sacrée, tant qu'on peut la dire, si diminuée qu'elle soit, vraiment humaine; et si la nécessité d'agir,

d'agir vite, peut modifier, dans certains cas, la signification et la valeur subjectives d'une action directement homicide, elle n'en change pas la moralité objective: il n'est jamais permis, sous le coup de n'importe quelle sorte d'urgence, de tuer un innocent. Cependant, à partir du moment où, face à un mort-en-sursis, nul n'est capable de dire avec assurance: "Cet homme est vivant", il est raisonnable, juste et charitable de prendre le parti qui, au total, favorise le meilleur service de la vie(25).

1. Cfr la "Déclaration universelle des Droits de l'Homme" (10 décembre 1948), la "Convention européenne pour la Défense des Droits de l'Homme" (3 septembre 1953), la "Convention des Droits civils et politiques des Etats-Unis (16 décembre 1966), la "Charte canadienne des Droits de l'Homme", etc.
2. Pie XII, *Discours à un groupe international de cancérologues*, 19 août 1956, *Acta Apostolicae Sedis*, 1956, p. 666.
3. Paul Sporken, *Le Droit de Mourir*, Desclée De Brouwer, Paris, 1974, pp. 53-54.
4. Dans le même sens, cfr Helmut Thielicke, "The Doctor as Judge of Who Shall Live and Who Shall Die", dans *Who Shall Live?* (éd. Kenneth Vaux), Fortress Press, Philadelphie, 1970, pp. 162 ss; Bernard Häring, *Medical Ethics*, Fides Publishers Inc., Notre Dame, Indiana, 1972, "The Death of Man", p. 133.
5. Marcel Marcotte, "Quand les morts resuscitent", *Relations*, juillet-août 1975, 35, 406; 206-207.
6. "It is conceivable that a person who is dying may stand in a passageway where human communication has long since left behind, but which nonetheless contains a self-consciousness different from any other of which we know" (Helmut Thielicke, *op. cit.*, p. 163).
7. Peter Beisheim, "La mort, ses causes et ses phénomènes", *Concilium* 94, avril 1974, pp. 138-139.
8. James F. Toole, "The Neurologist and the Concept of Brain Death", *Perspectives in Biology and medicine*, vol. 14, 1971, p. 603.
9. Marcel Marcotte, *L'Avortement libre?*, Les Editions Bellarmin, Montréal, 1972, p. 116. Pour une discussion plus poussée de ce problème, cfr Daniel Callahan, *Abortion: Law, Choice and Morality*, The Macmillan Company, Londres, 1970, pp. 387-390.
10. Voir mon article précédent, *loc. cit.*, pp. 209-211.
11. Voir mon article "Greffes cardiaques et conscience médicale", *Relations*, 1969, vol. 29, pp. 199-202.
12. "The loss of those cortical centres absolutely necessary for consciousness and typically human expression makes it highly probable that human personal life has run its course even if other functions of the primitive brain can be maintained for the preservation of organic life in its biological organization" (Bernard Häring, *op. cit.*, p. 133).
13. Voir mon article précédent, *loc. cit.*, p. 209.
14. Cfr mon article "Le droit de mourir dans la dignité", *Relations*, janvier 1974, vol. 34, pp. 19-23.
15. Lyman A. Brewer, "De Humanitate", *The American Journal of Surgery*, 1969, 118; 136. Bernard Häring (*op. cit.*, p. 133) cite ce texte avec l'air de le prendre à son compte.
16. Pie XII, "Discours aux anesthésiologues" du 24 novembre 1957, *Acta apostolicae Sedis*, novembre 1957, 45.
17. Pour une discussion plus poussée, voir mon article "Le droit de mourir dans la dignité", *Relations*, janvier 1974, vol. 34, pp. 19-23.
18. Sur le principe et les applications de la "moralité des conséquences" (consequential morality) en matière médicale, voir Kenneth Vaux, *Biomedical Ethics: Morality for the New Medicine*, Harper & Row, New York, 1974.
19. V.g. Robert S. Morison, "Death: Process or Event?", *Science*, 20 août 1971, 173; 694-698. Voir la réponse de Leon R. Kass, *ibidem*, pp. 698-702.
20. "Speeding up a donor's death, when death is 'positively' inevitable, may be justified if the transplant provides another human with valuable life" (Joseph Fletcher, *Newsweek*, 18 décembre, 1967, p. 87).
21. "Whatever may be the acceptable indications of medical death, these must be verified before one could allow the removal of an organ so essential to life that its excision would amount to a direct killing" (John J. Lynch, "Ethics of the Heart Transplant", *America*, 10 février, 1968, p. 195).
22. Irving S. Wright, "Who should make the decisions?", dans Arthur Winter, *The moment of Death*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, Illinois, 1969, pp. 5-6.
23. Rudolf Kautzky, "Progrès technique et problèmes éthiques en médecine moderne", *Concilium* 45, 1969, p. 84.
24. Rudolf Kautzky, *art. cit.*, p. 84.
25. Par des voies différentes - car la morale n'a pas encore eu le temps de se fixer sur ce point -, la plupart des moralistes aboutissent, en substance, à la même conclusion; ou même, pour plusieurs, à des conclusions encore plus permissives. Voir Augustine Regan, *Studia moralia* 3, Desclée, New York, 1965, pp. 320-361, et *Studia Moralia* 5, 1968, pp. 179-200; Eugène Tesson, "Les greffes du coeur", *Etudes*, mars 1968, pp. 322-28; Kenneth Vaux, "The Heart Transplant: Ethical Dimensions", *Christian Century* 85, 1968, pp. 353-356; Helmut Thielicke, *op. cit.*; Bernard Häring, *op. cit.*, etc.



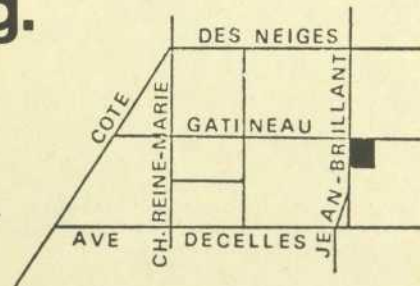
Papeterie Jacques Enrg.

Spécialités

- TOUS PETITS ARTICLES DE BUREAU & SCOLAIRES
- LA PAPETERIE DE COMPTABILITÉ
- TOUS FORMATS D'ENVELOPPES
- SERVICE DE PHOTOCOPIE RÉGULIÈRE, FORMAT RÉDUIT OU COULEUR
- LE PAPIER FIN

530 1 Ave Gatineau (X Jean-Brillant)

737-8733



AU COLLÉGIAL: vers un régime pédagogique négocié?

par Maurice Ruest*

Publié chaque année dans les *Cahiers de l'enseignement collégial* (1), le régime pédagogique régit l'enseignement offert dans les collèges publics et privés de la province. C'est un ensemble de règles pédagogiques et administratives émanant de la Direction de l'enseignement collégial. On y trouve les structures générales de l'enseignement collégial, les directives sur la durée de l'année scolaire, la définition d'un cours et d'un programme. Le régime pédagogique indique aussi les cours obligatoires pour chaque étudiant et l'agencement

des "concentrations". Il énonce les conditions d'admission au cours collégial et celles de l'obtention du diplôme. Le régime pédagogique définit l'étudiant de niveau collégial en termes de charge de cours et d'étude. Il suggère finalement des normes générales d'évaluation de l'étudiant et de l'enseignement donné dans les collèges.

Le régime pédagogique est une responsabilité du Ministère de l'Éducation. Il revient au Ministère de prendre les dispositions nécessaires pour en surveiller l'application.

Commission des directeurs des services pédagogiques avait créé de nombreux comités, auxquels ont participé des membres du personnel de presque tous les collèges et particulièrement des enseignants des diverses disciplines; ceux-ci avaient suggéré de nombreux amendements au régime en vigueur, amendements dont tient compte le nouveau document.

Il reste que, au cours de ces consultations préliminaires, rien n'a laissé prévoir que l'on rédigerait un texte si près de remplacer le régime pédagogique existant. Très tardivement, le 25 octobre 1972, monsieur Léo Paré, Directeur général de l'enseignement collégial, rend public une soi-disant présentation du nouveau régime pédagogique. Monsieur Paré insiste sur l'aspect consultatif du texte soumis: c'est un projet, rien de plus. Et il rappelle les étapes préliminaires parcourues en collaboration avec les collèges. Transmise aux intéressés un mois avant le document principal, la présentation de monsieur Paré aurait pu avoir un effet pacifiant: elle avait clairement annoncé un projet de règlement. Dans les circonstances, on a facilement interprété le geste de monsieur Paré comme une tentative pour désamorcer la réaction des collèges en corrigeant l'erreur tactique de la première communication.

Répétons-le, le moment est mal choisi pour entamer un mouvement de réforme qui peut, à première vue, sembler radicale. Parler, en effet, d'un nouveau régime pédagogique semble impliquer un changement très substantiel. La consultation inaugurée dans ces conditions ne peut aboutir qu'au désastre. Dans plusieurs collèges, les professeurs rejettent en bloc le document, refusant même de le discuter. Les autres s'entendent pour le démolir. Un groupe de travail, formé par la Fédération des Cégeps, est chargé de recueillir les fruits de la consultation. Il apporte un témoignage non équivoque:

I - Dans la crise de 1972

Le 11 septembre 1972, parvenait aux collèges le texte — "pour consultation ultime" — d'un nouveau régime pédagogique. Il apportait des changements d'une certaine importance aux règlements en vigueur. Le qualifier de révolutionnaire serait par ailleurs excessif.

Le moment, à vrai dire, ne pouvait être plus mal choisi. Les négociations entre le Gouvernement du Québec et les syndicats des enseignants sont dans une impasse. Un mois plus tard, le 15 octobre 1972, sera promulgué le décret imposant aux enseignants leurs conditions salariales pour les trois années à venir. En décembre, ce sera le décret tenant lieu de convention collective. Dans ces conditions, la diffusion d'un document qui touche la vie pédagogique et administrative des collèges repré-

sente l'huile qu'on jette sur le feu, même si l'on ne vise pas des changements majeurs.

Une réaction violente

Le geste posé par le Gouvernement réussit à créer l'unité, à l'intérieur des cégeps (2), entre administrateurs, cadres, professeurs, professionnels non enseignants et étudiants. Malheureusement, l'unanimité prit la forme d'une résistance au ministère de l'Éducation qui avait posé un geste malhabile.

Considérant le peu d'ampleur des réformes proposées, on peut dire que la réaction est d'une extrême violence. C'est que l'opposition manifestée ne tient pas d'abord au fond du document. On s'en prend surtout à la manière dont il a été communiqué aux collèges. Le ministère est particulièrement accusé d'avoir lancé un texte global et presque définitif sans consultation du milieu.

L'accusation est relativement juste, mais pas entièrement. Déjà en décembre 1970, le rapport Roquet (3) et les études qui l'ont suivi proposaient quelques changements touchant surtout les cours communs; le nouveau texte intègre quelques-unes de ces recommandations. De plus, la

*L'A., jésuite, a oeuvré trente ans dans le champ de l'éducation. Dix ans directeur des études au Collège des Jésuites de Québec, il fut au cours des cinq dernières années directeur général du CEGEP François-Xavier Garneau, à Québec. Il est, depuis juillet dernier, directeur des Editions Bellarmin et administrateur de la revue *Relations*. Le présent article fait suite à celui, publié en juillet-août 1975, sur "les négociations entre le ministère de l'Éducation et ses 110,000 employés".

La consultation faite sur le nouveau régime pédagogique est jugée très généralement déficiente, inarticulée, incohérente, improvisée, gauche et tout à fait inacceptable. Certains groupes parleront de consultation biaisée et malhonnête(4).

On semble avoir utilisé un dictionnaire de synonymes pour assurer une énumération complète de tous les adjectifs désobligeants. Une consultation entreprise dans cet esprit ne peut apporter de suggestions positives. Elle avorte simplement.

Le recul du Ministre

Dans quelques cégeps, on organise des journées pédagogiques pour étudiant, dit-on, le nouveau régime pédagogique. On n'y parle, en fait, que de stratégies devant aboutir à son étouffement. En certains endroits, on menace même de débrayer si le document n'est pas retiré.

Devant l'agitation qui tend à se généraliser, le ministre de l'Éducation, monsieur François Cloutier, recule. Il annonce qu'on fera plutôt une enquête complète sur l'applica-

tion du régime actuel. De nouveau, on organise une large consultation. Cette fois, les collèges répondent dans une forte proportion. Appel est fait encore une fois à la Fédération des Cégeps. Des questionnaires précis sont expédiés dans les collèges. Tous les personnels et les étudiants sont appelés à collaborer. Le comité chargé de colliger les réponses remet son rapport final le premier mai 1974(5).

Depuis, règne le silence le plus complet. Ces études, qui faisaient pourtant de nombreuses suggestions pratiques et très constructives, n'ont provoqué aucun amendement majeur au régime pédagogique qui demeure en vigueur. A la direction de l'enseignement collégial, on ne tient pas à commettre un nouvel impair, pas même à se trouver en butte à la fausse interprétation d'un geste positif. On ne fait rien. Il est permis de supposer qu'aucun nouveau projet ne sera déposé par le ministère au cours des négociations qui s'amorcent.

II - Une "Commission pédagogique nationale"? - présentation et critique d'un projet

Pendant que le ministère de l'Éducation demeure coi, la F.N.E.Q. (6), qui regroupe les syndicats d'enseignants affiliés à la C.S.N., tente une première démarche à l'occasion des nouvelles négociations. La retraite à peine stratégique de monsieur Cloutier constitue une victoire pour les syndicats et aussi, il faut le dire, pour les collèges. Presque tous les conseils d'administration ont appuyé la protestation de 1972 en adoptant des résolutions s'opposant à la mise en application du nouveau régime pédagogique. C'est de bonne guerre, pour la partie syndicale, que de vouloir s'appuyer sur un premier succès et profiter en même temps de l'alliance des conseils d'administration. La F.N.E.Q. propose donc sa propre version d'un régime pédagogique. Entendons-nous. Le projet de convention collective déposé en mai ne fait aucune mention du régime pédagogique comme tel. Il annonce cependant une annexe à venir concernant une "commission pédagogique de niveau provincial".

Dans sa livraison d'avril dernier,

le *Nouveau Pouvoir*(7) publiait, pour fins de consultation, un texte intitulé "Commission pédagogique nationale". La rédaction n'est pas définitive: on en est toujours au stade de la consultation. Dans sa présente teneur, le texte paraît cependant tout prêt à être inséré comme un chapitre du projet de convention. Très clairement la commission ainsi créée relèverait le ministère de l'Éducation de ses responsabilités par rapport au régime pédagogique. Les principaux thèmes qui ont provoqué la violente réaction de 1972 passeraient sous la juridiction du nouveau comité provincial.

En prenant ainsi la place du ministère de l'Éducation, le syndicat veut-il répondre à une suggestion du rapport remis en février 1973? Dans ses conclusions, le comité de rédaction disait en effet:

Il faudrait (en temps utile) constituer un groupe représentatif de l'ensemble des C.E.G.E.P. chargé de la révision constante du régime pédagogique. Ce groupe recevrait les rapports continuels des collèges et formulerait les modifications à proposer(8).

Composition

La composition de la commission proposée en dit déjà long sur les intentions syndicales. La présence en force des syndiqués leur en permettrait le contrôle. Il vaut la peine de citer le document de la F.N.E.Q.(9):

La commission pédagogique nationale est constituée des personnes suivantes: de professeurs désignées par le Conseil fédéral de la F.N.E.Q., dont deux seront libérés à cette fin à temps complet et dix à temps partiel, qui conservent de 3 à 5 unités de charge(10); de professionnels désignés par leur Fédération syndicale; d'étudiants désignés par leur organisme national représentatif; de membres du personnel de soutien scolaire désignés par leur fédération syndicale; de trois cooptés; de représentants de la Fédération des C.E.G.E.P.; de représentants de la D.I.G.E.C.(11) nommés par le M.E.Q.(12).

Comme on peut le constater, sa forte représentation dans la Commission permettrait à la partie syndicale d'imposer ses points de vue. On ne dit pas combien de porte-paroles du ministère de l'Éducation seraient admis à en faire partie. De toute façon, ils ne pourraient certes pas contrer les douze professeurs de la F.N.E.Q. et les représentants des autres syndicats mentionnés. Avec les cooptés, les membres désignés par la Fédération des cégeps et les étudiants, ils ne pourraient qu'assister aux prises de décision des syndiqués.

Mandat

Selon le projet de la F.N.E.Q., la Commission nationale coordonnerait les activités des commissions pédagogiques locales. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver dans la description de son mandat les sujets le plus souvent discutés localement dans les collèges. La Commission serait saisie des problèmes touchant le développement, l'implantation et le transfert des enseignements, les critères d'admission au cours collégial, le contingentement des étudiants en certaines options, les projets d'expériences pédagogiques, etc. Autant de thèmes qui, dans leurs implications locales, font l'objet de consultations auprès de la commission pédagogique de chacun des collèges. Il revient cependant à la Direction de l'enseignement collégial d'en faire l'application pertinente à travers la province. La nouvelle Commission prendrait ici la place du ministère, en assumerait les responsabilités. On le dit d'ailleurs clairement: les commissions péda-

gogiques locales pourraient toujours lui soumettre leurs problèmes, comme elles le font présentement auprès de la Direction de l'enseignement collégial.

La pondération des cours et la coordination

La Commission pédagogique provinciale ajouterait aussi à ses prérogatives des responsabilités qui sont l'apanage du ministère de l'Éducation. Par exemple, la pondération des cours, c'est-à-dire la détermination du nombre d'heures d'enseignement, de travaux pratiques ou de laboratoire et d'effort personnel que requiert chacun des cours décrits dans les *Cahiers de l'enseignement collégial*. Il s'agit là de l'un des sujets les plus importants traités par le régime pédagogique; il conditionne l'emploi du temps des étudiants et des professeurs du cours collégial; il touche aussi la valeur du diplôme émis sous l'autorité du ministre de l'Éducation.

Autre empiètement sur les prérogatives exclusives du ministère, le syndicat, en obtenant la création de la nouvelle Commission, prendrait en main ce qu'on appelle la coordination des matières. Cette coordination est présentement assurée par le plus vaste réseau permanent de consultation qu'ait jamais établi le ministère au niveau collégial. Des professeurs de tous les collèges, groupés en comités selon les matières des programmes (il existait soixante-dix-sept de ces comités l'an dernier) étudient le contenu des cours, proposent un encadrement pédagogique et composent des programmes. Leur travail est ensuite soumis à la direction de l'enseignement collégial pour approbation. Seul, le ministère de l'Éducation peut autoriser l'implantation d'un nouveau cours ou un changement dans la description d'un cours déjà existant. Selon le projet présenté, les comités de coordination rendraient compte de leurs travaux à la Commission pédagogique nationale. Il faudrait sans doute prévoir un personnel considérable pour colliger et mettre en forme les recommandations de ces différents comités.

L'importance de la coordination pour les enseignants tient à l'influence qu'elle peut exercer sur leur charge de travail. Si l'on change, par exemple, la pondération d'un cours pour ajouter des heures d'enseignement ou de travaux pratiques, la

charge des professeurs risque de s'alourdir d'autant(13). Les changements proposés peuvent aussi augmenter ou diminuer le nombre des cours offerts dans une discipline. En cas de diminution, certains professeurs peuvent n'avoir plus de cours à donner. C'est donc la sécurité d'emploi qui est mise en question.

Déjà en 1972, à l'occasion de la querelle du nouveau régime pédagogique, le malaise avait été ressenti. Monsieur Léo Paré tâchait, dans son texte de présentation, de réfuter l'objection: "Une première lecture du projet de règlement, disait-il, peut laisser pressentir des changements considérables dans la composition du corps professoral et dans sa charge de travail"(14). Et monsieur Paré s'employait ensuite, pendant plus de deux pages, à rejeter cette hypothèse. C'est la preuve qu'on lui avait accordé beaucoup d'importance. Ce fut aussi l'une des raisons majeures de l'opposition aux recommandations du Rapport Roquet.

Admission au collège et à l'université

Toujours suivant le projet soumis à la consultation des enseignants, la Commission pédagogique provinciale légiférerait sur la politique d'admission à l'Université. C'est elle qui établirait les seuils d'accueil ou, si l'on veut, qui déterminerait la préparation requise pour s'inscrire en chacune des disciplines universitaires. Il existe présentement un comité de liaison, le C.L.E.S.E.C.(15), présidé par un sous-ministre et auquel participent des représentants des services d'admission de toutes les universités du Québec, des cégeps et des directions de l'enseignement supérieur et de l'enseignement collégial. Ce comité a déjà accompli un excellent travail de coordination et de planification entre les deux niveaux. Les enseignants ont pu participer à d'importants sous-comités sous la juridiction du C.L.E.S.E.C.

On a vu plus haut que cette même Commission se prononcerait sur les normes générales d'admission au cours collégial. De sérieux accrochages seraient à prévoir. A travers une commission qu'il dominerait, un syndicat d'enseignants du niveau collégial s'érigerait en maître omnipotent de la destinée des étudiants. Il pèserait sur le secondaire, en lui dictant les conditions d'entrée au collégial, et imposerait ensuite sa manière de voir aux universitaires.

L'étudiant se trouverait coincé dans cet étau.

Le moins que l'on pourrait concéder serait la présence à la commission de représentants des écoles secondaires et des universités. Reste à savoir combien de ces différentes instances exigeraient un droit de veto dans les matières qui les concernent.

Les étudiants eux-mêmes, faiblement représentés au sein de la commission, accepteraient-ils la dictature des syndicats? Étudiants et professeurs ont souvent fait front commun face au ministère de l'Éducation ou même à la direction de leur institution. Dans l'hypothèse que nous étudions, leurs intérêts pourraient diverger fortement. La cause des étudiants risquerait de passer au second plan. Les enseignants pourraient, de leur côté, se trouver en situation de conflit d'intérêts.

La durée des sessions

Autre réglementation du régime pédagogique remise à la Commission provinciale: la décision sur le nombre de jours nécessaires pour valider une session. C'est une autre prérogative du ministère de l'Éducation qui disparaîtrait. Jusqu'à maintenant, le régime pédagogique en vigueur fixe le nombre de jours constituant chacune des sessions. Cet article a subi des amendements depuis la création des cégeps, pour permettre une meilleure adaptation aux conditions vécues. Il n'y est pas prévu, en principe, de moins et de plus. Un nombre de jours est indiqué, c'est présentement quatre-vingt-deux, et chaque collège doit s'y conformer.

Au cours des dernières années, cette directive a cependant subi de nombreuses entorses. Les grèves légales et les autres, les arrêts de travail des professeurs et des étudiants, les diverses journées d'étude ont perturbé le calendrier scolaire des cégeps. La Direction de l'enseignement collégial, sauf en quelques cas très particuliers, n'a pas dérogé officiellement à la loi. Il est par ailleurs évident que l'on n'a pu toujours en surveiller adéquatement l'application.

Non seulement la nouvelle Commission retirerait-elle au ministère son droit de regard à ce sujet, mais elle introduirait le principe d'une session élastique, plus ou moins lon-

gue. Procédé dangereux, qui pourrait aboutir à des abus qu'inspirerait la facilité. Nous risquerions de connaître, à l'occasion, des sessions fort écourtées. Quelle serait l'autorité morale et juridique de la Commission, dans un cas extrême, pour empêcher la reconnaissance d'une session ou pour statuer sur une période de récupération? Pourrait-elle, le cas échéant, enjoindre au ministre de refuser le diplôme aux étudiants qui n'auraient pas satisfait au minimum des exigences imposées par elle? Il est permis d'en douter.

Les relations entre les collèges et le monde du travail

Il est un autre point du projet dont l'application serait source de conflits entre la Commission, d'une part, et les collèges et leurs conseils d'administration, d'autre part. D'après le projet de la F.N.E.Q., la Commission pédagogique nationale établirait les politiques concernant les relations entre les collèges et le monde du travail. Or, présentement, cette responsabilité relève exclusivement de chacun des collèges.

L'enseignement collégial prépare ses étudiants à entrer sur le marché du travail, soit immédiatement en quittant le cégep, soit après un stage de spécialisation à l'université. Aux futurs universitaires, le collège offre des programmes qui tiennent compte de leur orientation afin de leur donner une préparation pertinente.

C'est surtout au niveau de ce qu'on appelle l'enseignement professionnel que des relations intimes s'imposent avec ceux qui recevront les techniciens formés au cégep. Les contacts s'établissent directement et l'intervention d'un intermédiaire n'est pas désirable, que ce soit le ministère de l'Éducation, un syndicat d'enseignants ou même un groupe mixte d'envergure provinciale.

Plusieurs cégeps préparent des travailleurs pour l'industrie régionale. On a souvent distribué les options professionnelles en fonction des intérêts du milieu. Qu'on songe aux techniques minières offertes dans les collèges de Rouyn et de Thetford, aux techniques des pêcheries offertes par le cégep de la Gaspésie, etc. Que viendrait ajouter l'entremise d'un tiers dans les relations, la plupart du temps excellentes, établies entre le cégep et les industries ou les employeurs locaux?

On risquerait simplement de tout brouiller. Des politiques générales peuvent difficilement être édictées en ce domaine. La diversité des techniques et les différences qui existent d'un milieu à un autre s'opposent à toute forme de normalisation. Laissons plutôt agir les particularités!

Le nombre des membres

Si l'on se fie à la proposition de la F.N.E.Q., la Commission pédagogique nationale compterait un nombre imposant de membres. La proposition mentionne douze professeurs et trois cooptés. Ce sont les seuls chiffres exacts qui sont fournis. Suit l'énumération de cinq autres instances assurées d'une représentation au sein de l'assemblée: les syndicats des professionnels non enseignants et du personnel de soutien, les étudiants, la Fédération des cégeps et la Direction de l'enseignement collégial.

Remarquons en passant que la F.N.E.Q. ignore totalement les membres du syndicat rival, la C.E.Q.(16). Cette centrale demandera peut-être, elle aussi, de posséder sa propre "commission pédagogique provinciale" et de négocier un régime pédagogique particulier. Cela pourrait nous entraîner dans des conflits plus graves que tous les inconvénients rencontrés jusqu'à maintenant(17).

Chacun des groupes participants tiendrait sans doute à posséder une représentation significative. On viendrait au moins à une sorte de parité. Or, la F.N.E.Q. a déjà décidé d'y placer douze de ses membres. Qu'en serait-il des autres groupes? La Commission devrait compter un nombre considérable de membres si l'on ne veut pas accorder une simple présence symbolique au ministère et aux autres groupes invités à en faire partie. On peut facilement mettre en doute l'efficacité du travail accompli dans une assemblée décisionnelle aussi nombreuse. Lui serait-il possible d'approfondir suffisamment l'étude des sujets présentés? Le risque serait grand d'assister à d'innombrables discussions dont les conclusions seraient vagues ou seraient adoptées en profitant de majorités que l'on pourrait qualifier de politiques.

Les frais d'opération

Le dégageant prévu des professeurs-membres suggère des ren-

contres fréquentes. Où que se tiennent les réunions, vu le grand nombre des participants venant à coup sûr de tous les coins de la province, elles occasionneraient des frais de transport et de séjour très élevés.

Le projet a soin de préciser que la partie patronale assumerait les dépenses de la commission. Traduisons: le public paierait à même ses taxes, puisque la partie patronale, c'est le Gouvernement du Québec. Ce n'est sûrement pas un moyen d'alléger le budget de l'éducation déjà grevé de toutes parts.

Le dégageant des professeurs

Deux enseignants seraient libérés à temps complet et dix à temps partiel pour faire partie de la Commission. La F.N.E.Q. se réserverait cependant le droit de révoquer leur mandat en tout temps. Cela veut dire qu'en cours d'année, un professeur limogé de la Commission pourrait venir réclamer son poste dans le collège qui paierait son salaire. Cela signifie encore que l'on pourrait, en toute période de l'année, aller chercher dans un collège un autre professeur en guise de remplaçant. Comment un tel règlement peut-il s'administrer dans une maison d'éducation?

Pour être franc, cet aspect du projet laisse la pénible impression que l'on se fiche éperdument des étudiants. Le rôle du syndicat, c'est de penser en fonction de ses membres et de les protéger. On n'y manque pas dans ce projet. Par ailleurs, on pourrait le faire sans risquer de créer une totale incompatibilité entre syndicat et enseignement.

Les collèges verraient augmenter le nombre des professeurs occupés à autre chose qu'à leur tâche professionnelle, l'enseignement. Nous ne prônons pas que les professeurs doivent se contenter d'enseigner. Nous croyons cependant que cela devrait constituer leur occupation principale. Selon le projet, les professeurs dégaugés à temps partiel ne conserveraient même pas une demi-tâche d'enseignement. C'est une situation où le professeur ne peut qu'avec peine se mettre dans l'atmosphère souhaitable pour assurer la qualité de son enseignement.

La F.N.E.Q. voudrait-elle, par son projet, trouver de l'emploi à un plus grand nombre de professeurs? La diminution des étudiants inquiète

sans doute les dirigeants syndicaux. On peut se rassurer. Si toutes les clauses du projet de convention étaient acceptées, y compris l'abaissement de la tâche et le dégagement

de plusieurs professeurs pour toutes sortes de raisons, on risquerait plutôt de manquer d'enseignants. Qu'on fasse le compte!

ver le plus grand souci pédagogique. L'enseignant ou le professionnel n'y agit pas d'abord comme syndiqué, mais comme éducateur. Plus proche de l'étudiant, il se préoccupe davantage de son succès.

III - Assumer le rôle du ministère... en s'appropriant l'autonomie des collèges?

Le ministère de l'Éducation possède, du moins en théorie, une autorité presque absolue sur l'application du régime pédagogique dans les collèges. Les moyens de contrôle sont cependant rares, ils manquent d'efficacité et ne sont à peu près pas utilisés par les responsables de la Direction de l'enseignement collégial. On le constatait déjà en 1972:

Les résultats (de l'enquête) montrent que la M.E.Q.(18) utilise de façon marginale son droit de vérification des plans d'études, des moyens de contrôle des cours, des questionnaires d'examen et de la correction des copies d'examen et des autres travaux(19).

L'expérience prouve que le ministère exerce franchement son pouvoir de contrôle à peu près uniquement sur les aspects financiers de l'administration des collèges. Le rédacteur de la loi des Collèges d'enseignement général et professionnel n'avait d'ailleurs prévu de sanctions extrêmes que dans le cas de mauvaise gestion financière:

Lorsqu'un collège encourt une dépense qui n'est pas prévue au budget approuvé par le ministre ou qui n'a pas été spécialement autorisée en vertu de l'article 25, le lieutenant-gouverneur en conseil peut ordonner que les pouvoirs du conseil de ce collège soient suspendus pour la période qu'il détermine et nommer un administrateur qui en exerce les pouvoirs(20).

Quand des difficultés d'un autre ordre provoquent des troubles très sérieux au Collège de Saint-Laurent, le Gouvernement dut apporter, le 8 avril 1971, des amendements à la loi pour imposer la tutelle à un collège qu'on ne pouvait accuser de malversations financières.

Les collèges ne peuvent pas ajouter des options ou des cours nouveaux à leur programmation. Cela s'est vu cependant. Le seul recours de la Direction de l'enseignement collégial, en cette occurrence, consiste à ne pas fournir de fonds pour l'établissement des cours non autorisés. Pour bien comprendre la liberté presque totale dont jouissent

les collèges au plan de la pédagogie, on n'a qu'à interroger des étudiants qui suivent des cours portant le même code d'identification en des collèges différents ou dispensés par des professeurs différents dans un même collège. Simplement en consultant les *Cahiers de l'enseignement collégial*, on peut se rendre compte de la variété presque infinie possible à l'intérieur d'une description de cours. Les pouvoirs retirés au ministère, à cet égard, seraient entièrement remis au syndicat par le biais de la Commission pédagogique provinciale. Ne risquerait-on pas d'ajouter ainsi aux contrôles financiers beaucoup d'autres restrictions, peut-être très éloignées de l'activité éducative et de l'avantage pédagogique de l'étudiant?

Le point de vue syndical ne coïncide pas nécessairement avec celui de la pédagogie. Quelle serait, par exemple, l'attitude du syndicat par rapport aux politiques d'admission, du contingentement de certaines options, de l'attribution des enseignements professionnels, de l'utilisation de nouvelles techniques, de nouvelles méthodes d'enseignement? Penserait-on d'abord à l'étudiant ou au professeur et à la sécurité d'emploi? Même les comités de coordination verraient peut-être leurs objectifs un peu biaisés. Le syndicat est d'abord concerné par le professeur-travailleur. Et personne ne cherche à l'en blâmer. Le régime pédagogique doit avant tout considérer les intérêts de l'étudiant et valoriser l'enseignement collégial.

Pourquoi vouloir absolument faire passer les collèges d'un maître à un autre? Si la dépendance vis-à-vis du ministère de l'Éducation s'est avérée non satisfaisante, croit-on qu'une autre sujétion lui serait préférable? Pourquoi penser qu'elle serait favorablement accueillie?

C'est à l'intérieur des collèges, en faisant appel à toutes leurs composantes, que l'on a une chance de trou-

ver le plus grand souci pédagogique. L'enseignant ou le professionnel n'y agit pas d'abord comme syndiqué, mais comme éducateur. Plus proche de l'étudiant, il se préoccupe davantage de son succès.

La proposition syndicale est une séquelle de la querelle de 1972. Expérience malheureuse, cette querelle a inspiré à la F.N.E.Q. ce projet de négociation continue du régime pédagogique dans laquelle, par une représentation massive, le syndicat serait assuré de pouvoir imposer ses vues. Nous comprenons l'attitude syndicale. Nous ne pouvons cependant nous empêcher de favoriser une plus complète indépendance des cégeps, laissant au ministère de l'Éducation les moyens de contrôle nécessaires pour éviter la catastrophe. Il faudra finalement faire confiance aux collèges autrement qu'en paroles. On ne réalise aucun progrès en les faisant passer d'une servitude à une autre.

15 août 1975.

- (1) Voici comment se décrit elle-même cette publication: "Les Cahiers contiennent les renseignements généraux sur l'enseignement collégial et les plans d'études cadres des cours et des programmes de l'enseignement collégial". (Cahiers 1974-1975, p. 0-14.)
- (2) L'Office de la Langue française a décidé l'an dernier que le mot *cégep* pouvait s'intégrer à la langue et constituer un nom commun suivant les règles ordinaires du pluriel (cégeps). Les textes plus anciens écrivaient ce mot comme un sigle (C.E.G.E.P.) invariable au pluriel. Nous respectons l'orthographe utilisée par les auteurs dans nos citations.
- (3) Rapport du comité d'étude des cours communs à tous les étudiants du C.E.G.E.P., Ministère de l'Éducation, 1er décembre 1970, 70 pp.

- (4) Le régime pédagogique dans les C.E.G.E.P.: synthèse des travaux faits dans 25 C.E.G.E.P. entre octobre 1972 et janvier 1973. Le document dactylographié de 83 pages a été remis aux collèges par la Fédération des cégeps en février 1973.
- (5) Bilan sur l'application du régime pédagogique de l'enseignement collégial; II Rapport final. Fédération des cégeps, 1er mai 1974, 249 pp.
- (6) Fédération nationale des enseignants québécois.
- (7) Journal de la F.N.E.Q. publié au moins quatre fois l'an. En principe, chaque membre des syndicats affiliés à la F.N.E.Q. en reçoit une copie.
- (8) Le régime pédagogique dans les C.E.G.E.P.: Synthèse des travaux faits dans 25 C.E.G.E.P. entre octobre 1972 et janvier 1973, p. 80.
- (9) *Nouveau Pouvoir*, avril 1975, p. 4.
- (10) Une unité de charge signifie, dans le projet de convention collective de la F.N.E.Q., une période par semaine (ndr).
- (11) Direction générale de l'enseignement collégial (ndr).
- (12) Ministère de l'Éducation du Québec (ndr).
- (13) Le nombre des enseignants est fixé d'après le nombre absolu des étudiants dans un collège. On peut engager un professeur pour quinze étudiants, selon le décret présentement en vigueur. On ne tient pas compte de la diversité qui existe entre les enseignements, les uns exigeant une présence plus longue des professeurs que les autres.
- (14) Le régime pédagogique de l'enseignement collégial; Présentation du projet de règlement par Léo Paré, Directeur général de l'enseignement collégial; 25 octobre 1972, p. 17.
- (15) Comité de liaison de l'enseignement supérieur et de l'enseignement collégial.
- (16) Centrale de l'enseignement du Québec.
- (17) Les deux centrales syndicales, F.N.E.Q. et C.E.Q., ont tenu, en 1972, à négocier les conditions de travail de leurs membres à deux tables différentes, proposant chacune leur texte de convention collective. Les négociateurs patronaux ont été les mêmes pour les deux groupes. Les décrets s'appliquant à chacune des centrales diffèrent légèrement. Au niveau collégial, la F.N.E.Q. représente 6,000 enseignants et la C.E.Q. 2,000.
- (18) Ministère de l'Éducation du Québec (ndr).
- (19) Bilan sur l'application du régime pédagogique de l'enseignement collégial; II Rapport final; Fédération des cégeps, 1er mai 1974, p. 165.
- (20) Loi des Collèges d'enseignement général et professionnel (Loi 21), article 26.
- (21) Le Collège: Rapport sur l'état et les besoins de l'enseignement collégial; rapport du Conseil Supérieur de l'Éducation au Ministre de l'Éducation; Montréal 10-11 juillet 1975, passim, mais surtout pp. 98 à 103 et recommandation 16. On se souviendra que le comité Nadeau a été créé en septembre 1973 pour mettre fin à l'agitation provoquée par la présentation du nouveau régime pédagogique. Le Ministre en avait demandé la formation le 15 février 1973.

Marie-France DUBOIS: **Le Passage secret.** — Montréal, Editions Parti Pris, 1975, 91 pp.

Dans son article intitulé "Encore un roman rébarbatif qu'il aura fallu lire!", Jean Basile attribue au fait qu'il soit un "critique de sexe mâle" la difficulté de pénétrer dans l'intimité d'un tel livre (*Le Passage secret*) qui exprime, presque purement, tout ce qu'une femme peut ressentir quand elle doit affirmer son être dans un vécu largement répressif, explicitement et implicitement." (*Le Devoir*, 19 avril 1975, p. 15) Je n'ai même pas cette excuse et, pourtant, j'ai dû me faire violence pour suivre Alphée Barbeau, Monnom, Socrate et Parmienne dans leur expédition héroïque au pays des origines. De plus, il me faut avouer que, insidieusement, pendant ma lecture, me revenait en mémoire la trame d'un roman, le premier d'Yves Dupré (un auteur de sexe mâle, celui-là): *Chélée ou la passion selon Sainte-Catherine*, (Montréal, Editions du Jour, 1974, 102 pp. Voir article dans *Relations*, 34 (1974): 348.) L'efficacité de la révolte de Raluzée tenait autant à son aspect radical qu'à la simplicité de son expression: "Enfant je courais dans un marais de quenouille où des sentiers menaient partout et nulle part. Je portais un trésor chimérique vers un tabernacle secret. Plus tard, je portais à la boutonnière les restes calcinés de mes amours folles. Aujourd'hui, je porte des tas de souvenirs en lambeaux (*Chélée*..., 33.) Mon couteau est encore vierge. Je pense des mots fulgurants mais je ne bave que des petites boules de plomb. Pendant ce temps mon corps poursuit impassiblement la route tracée. Je n'ai que ce cri

muet. N'en sentez-vous pas toute la chaleur?" (35)

Marie-France Dubois a besoin elle pour formuler son cri de beaucoup de mots, de beaucoup de verbes. Dans la première partie, intitulée "Des mutilations", elle expose son projet et définit son livre qu'elle entrevoit comme un "très long sentier", un "passage secret". Adam devait nommer les êtres; elle, Alphée, comme une première Eve, se propose de rendre "les êtres au verbe", et pour que l'on comprenne bien le sérieux de cette entreprise, elle se met à inventer, non pas des choses mais des verbes: "J'amoure et je fleur..." "Il n'a plus d'amis cet enfant, il n'amie plus..." Je peur mon enfance au lieu de m'y enfoncer..." "J'étais environnée, j'environnais..." Un parti pris se dessine donc en faveur du verbe qui entraîne au verbiage mais ne crée nullement l'action.

La deuxième partie décrit les "métamorphoses" qui sont une des étapes de la catharsis. Curieusement se fait jour une tendance à l'aphorisme qui vient contredire la protestation véhémement de la première page: "Je n'ai rien à montrer. Ce que je veux, c'est voir." (*Le Passage secret*, p. 11.) "Le sable ça ne meurt pas" (44). "C'est en vivant les distances apparentes qu'on maintient le désir." (45.) Il faut lire aussi toutes les définitions énoncées par le Soleil dans son dialogue avec Alphée. Sur cette sorte de prologue viennent se greffer les "Songes au passage secret". Encore une fois s'impose le rapprochement avec le livre d'Yves Dupré dont la deuxième partie était justement consacrée à décrire les "rêves chéléens". Même dans les songes de la romancière, la logique continue

de veiller et d'entourer les images d'une sorte de carcan qui les empêche de prendre le large, tandis que les rêves de Raluzée, dans leur dépouillement et leur gratuité, à tout instant font se lever le merveilleux.

Il va sans dire que le penchant à la rationalisation ira s'exaspérant dans la troisième partie "Du questionnement". Comme un éducateur "moderne", Marie-France Dubois, très visiblement inspirée par le début du *Premier Manifeste* de Breton, s'élève contre le "dressage" auquel sont soumis les enfants (76.) "On m'a dit relation, moi, je dis liens et parcours. Je ne vis pas de l'air du temps, je vis de respiration et j'absorbe le milieu." (80.) Le ton professoral enfin achève de gâter "la matière" et la dernière partie de ce livre, commencé comme un poème, s'achève, comme un discours: "La vie et les systèmes n'ont que des questions dont nous avons les réponses." (89.)

Marie-France Dubois, en dépit d'une grande facilité à manier le langage, n'a pas réussi à établir une relation créatrice entre ses mots. Les verbes insolites, qui n'ont rien à voir avec le verbe, sont restés déficients: S'ils ont pu dénoncer avec assez de violence une société sclérosée et stérile, ils sont demeurés impuissants à créer un univers vivant et viable. *Le Passage secret* était peut-être un passage nécessaire, préalable à l'œuvre romanesque, mais c'est un passage qui, pour cette fois, a débouché sur un cul-de-sac.

Gabrielle POULIN

Ottawa, le 13 août 1975.

THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION: les sources et le sens

-la pensée de Gustavo Gutierrez

par Guy Ménard*

Gustavo Gutierrez, théologien péruvien de renommée internationale, est l'auteur de plusieurs ouvrages importants. Le plus connu de ses volumes, déjà traduit en plusieurs langues, a donné son nom à l'un des courants théologiques les plus féconds de notre temps: *Théologie de la libération* (1). Ses diverses publications ont marqué et continuent d'influencer la réflexion et la pratique de nombreux chrétiens non seulement en Amérique Latine mais aussi un peu partout dans le monde.

Professeur aux départements de théologie et de sciences sociales de l'Université catholique de Lima, Gutierrez est également aumônier national de l'Union Nationale péruvienne des Etudiants catholiques. Invité l'an dernier au Congrès mondial de la Jeunesse étudiante catholique, en Hollande, Gutierrez a participé, au début de cette an-

née, à la seconde rencontre internationale des "Chrétiens pour le socialisme" et, tout récemment, au Congrès de théologie de Détroit sur la "théologie dans les Amériques". A la fin d'août dernier, il était de passage à Montréal où il a animé une session d'étude de l'Entraide missionnaire et rencontré divers groupes de militants chrétiens.

Fruit de quelques-unes de ces causeries, le présent article veut rendre compte de certains aspects fondamentaux de la théologie de la libération présentés par Gutierrez lors de ces diverses rencontres. Traitant en particulier des sources et du sens de cette théologie, il sera suivi par un second qui devrait en préciser d'autres éléments essentiels, et spécialement son lien avec le marxisme.

EXPÉRIENCE CHRÉTIENNE ET THÉOLOGIE

La pensée chrétienne a traditionnellement défini la théologie comme une *intelligence de la foi*. Moins "ensemble de vérités à croire" que parole de Dieu qui "fait geste", la foi dont il est ici question interpelle l'homme et exige de lui une réponse engagée dans l'histoire. C'est donc essentiellement quelque chose qui *se vit*. Dans l'expérience de la vie

chrétienne, c'est elle qui est première, la réflexion théologique ne venant d'une certaine façon qu'en un second "moment", comme intelligence de cette foi vécue. Réalité vécue dans l'expérience chrétienne, réalité réfléchie dans la théologie, la foi, par son dynamisme propre, tend enfin à se communiquer, à s'annoncer comme "bonne nouvelle", évangile de salut. Plus logique que chronologique, la distinction de ces trois "moments" de l'expérience chrétienne ne demeure pas moins nécessaire pour saisir et situer les enjeux fondamentaux d'une théologie de la libération. Effort d'intelligence de la foi, cette réflexion théologique ne vient, comme le suggère le schéma des trois moments, qu'en second lieu, moment théorique tout englobé dans la pratique d'une foi qui se vit et qui se communique.

UNE FOI QUI SE VIT

Pour le chrétien, la foi est vécue dans la mesure où la *vérité* à laquelle il croit est un *événement*, quelque chose – quelqu'un – de solide, de ferme, en quoi – en qui – il peut mettre sa confiance. Une telle façon de penser la foi plonge ses racines aux sources mêmes de l'expérience biblique. Elle est assez radicalement différente de la vision grecque du monde qui a si profondément marqué la pensée chrétienne à travers les siècles. Pour cette pensée grecque, la vérité se définit comme rapport entre le réel et le concept, "l'idée qu'on se fait" du réel. La vérité se présente alors comme adéquation de l'intelligence et de ce réel – qui peut ainsi être saisi avec plus ou moins de "vérité". Tout autre est l'expérience biblique de la vérité. Celle-ci y est comprise comme le rapport entre une promesse – celle de Dieu – et l'événement de son accomplissement dans l'histoire. Pour l'homme de la Bible, Dieu est vrai parce qu'il accomplit ce qu'il promet. La vérité de ce Dieu qui révèle sa paternité, qui promet son amour à des hommes qu'il veut pour fils, se vérifie – se *fait vraie* – par l'accomplissement, dans l'histoire, d'une fraternité réelle entre ces fils d'un même père.

Contrairement à la pensée grecque, la pensée biblique ne "connaît" donc pas, à l'endroit de son Dieu, de "vérité" froidement conceptuelle. Des anciens prophètes qui le répètent sans cesse à saint Jean qui en fait le leitmotiv de sa première épître, "connaître Dieu", c'est l'aimer et, selon les exigences de sa promesse, s'engager pour lui à

* L'A., jésuite, est étudiant en théologie à l'Université de Montréal. Il a travaillé quelques années en Ethiopie où il a enseigné l'histoire.

1 Gustavo Gutierrez, *Théologie de la libération. Perspectives*, traduit de l'espagnol par François Malley, o.p., Bruxelles, Editions Lumen Vitae, 1974 (1971), 343 pages.

faire vrai le salut promis, la communauté fraternelle des hommes qui ont ce Dieu pour père. Donc, pas de connaissance de Dieu sans amour des hommes, pas de vérité sans fraternité, pas de foi sans justice, pas d'histoire du salut en dehors de l'histoire des hommes.

Si tel est le cas, pour le chrétien, vivre sa foi, c'est s'engager pour qu'advienne, pour que se "vérifie" cette communauté historique fraternelle des hommes. Mais aussi, par conséquent, c'est d'abord prendre conscience du fait que cette fraternité réelle est loin d'exister concrètement dans l'histoire. C'est découvrir l'"Autre" de cette société réelle des hommes, celui pour lequel cette société n'est pas faite, le pauvre, l'opprimé sous tous ses visages, le "damné de la terre" qui, par sa seule présence, crie la non-réalisation de la fraternité et, donc, vivre la foi, c'est s'engager avec et pour cet "Autre", se solidariser avec lui, prêter sa voix à son cri sans voix pour que soit enfin vérifiée – *faite vraie* – la promesse de Dieu. Tel est le point de départ d'une authentique fraternité. Il ne va pas de soi. Ou plutôt, il ne va pas sans heurt, sans risque. Car se solidariser avec cet "Autre" que le visage présent du monde opprime, c'est prendre parti pour lui, mais aussi, du même souffle et comme fatalement, c'est prendre parti contre le visage actuel de l'histoire, contre ceux-là qui le maintiennent et veulent le maintenir ainsi. On l'entrevoit déjà: la fraternité authentique est inévitablement conflictuelle. Paradoxalement, sa construction suscite des ennemis. Mais celui qui s'engage dans cette voie ne doit pas se laisser effrayer par ce paradoxe. Il sait que celui dont il a reçu la bonne nouvelle de son espérance, Jésus-Christ, n'a pas commandé de ne pas avoir d'ennemis – lui-même fut mis à mort par ceux qu'il avait! – mais bien, ce qui est tout différent, d'aimer ces ennemis que son engagement pour la fraternité suscite inévitablement. De les aimer: c'est-à-dire, au fond, de ne jamais les exclure de son projet d'amour même si – et c'est là un autre visage paradoxal de l'amour – la solidarité avec les pauvres et les opprimés qu'exige de lui la fidélité à son Dieu l'amène à prendre parti contre eux.

UNE FOI QUI SE PENSE

a) une nouvelle rationalité

La réflexion théologique qui s'est développée tout au long de la tradition chrétienne s'est opérée au moyen de types précis de rationalité humaine. En d'autres termes, les discours théologiques du christianisme, à travers l'histoire de celui-ci, ont utilisé, pour s'exprimer, différents outils conceptuels, différents modes de pensée, différentes catégories intellectuelles. Ainsi, par exemple, le type de rationalité qui a sans doute le plus marqué la réflexion théologique occidentale depuis le Moyen-Âge a été celui de la philosophie thomiste. Celle-ci s'enracinait elle-même dans la philosophie grecque d'Aristote, remise en lumière dans l'Europe médiévale. Il importe de noter que ce type précis de rationalité – la philosophie – n'était pas lui-même quelque chose de spécifiquement chrétien. Bien au contraire, ses origines extra-bibliques et purement rationnelles ont très longtemps suscité à son endroit les plus vives réticences des milieux chrétiens: on admettait difficilement que la foi chrétienne puisse utiliser, pour se penser et s'exprimer, les catégories non chrétiennes de la pensée philosophique. Avec le temps, la théologie a cependant fini par s'approprier à cette rationalité philosophique. Elle y est si bien parvenue qu'elle a paradoxalement fini par avoir du mal à s'en détacher, à la relativiser, à envisager, pour son projet, d'autres types de rationalité. Tels ces récipiends de terre cuite des Indiens des Andes qui mettent beaucoup de temps à se réchauffer mais qui, une fois brûlants, en mettent encore plus à se refroidir, la pensée chrétienne historique est lente à assumer de nouvelles façons de constituer ses discours. Ce fait présente un double danger: d'une part, la tentation de lier nécessairement la réflexion de la foi à un type de rationalité humaine et d'absolutiser ainsi une grandeur relative; d'autre part, le risque de tenir un discours qui ne soit plus compréhensible à un monde ayant mis au point de nouveaux types de rationalité: celui des philosophies nouvelles et, depuis les temps modernes, peut-être surtout celui de la science.

Il importe de bien situer le problème dont il est ici question. Il ne s'agit pas d'abord d'une mise en cause de la foi elle-même, mais bien plutôt du langage – au sens le plus large du terme – qu'elle utilise pour s'exprimer, des instruments de la pensée qu'elle emploie pour se communiquer. Certes, depuis un certain nombre d'années, et en particulier dans la mouvance de l'aggiornamento conciliaire, la pensée chrétienne s'est progressivement – quoique encore souvent avec timidité – appropriée à de nouveaux types de rationalité. Plusieurs chrétiens sont devenus conscients que cela était indispensable pour dire la foi en un langage contemporain, accessible à l'homme de ce temps. La théologie s'est ainsi engagée dans le champ extrêmement fécond et diversifié de nouveaux discours: expressions chrétiennes marquées par des philosophies comme l'existentialisme et le personnalisme, enrichies par les apports des sciences de la nature et du psychisme humain. Ce faisant, la théologie a ainsi relevé l'un des plus formidables défis lancés à la foi chrétienne dans l'histoire: celui de vouloir parler à un "monde devenu adulte", selon l'expression de Bonhoeffer, à un monde qui a de moins en moins besoin de l'"hypothèse Dieu" pour rendre compte de ce qu'il est, bref, à un monde de plus en plus *sécularisé*. Confrontés à rendre raison de leur foi par des "in-croyants", non plus exceptionnels et lointains, mais nombreux et côtoyés chaque jour, de nombreux chrétiens en sont venus à réfléchir l'expérience de leur foi dans les catégories mêmes de cette rationalité nouvelle, séculière. Tel a été, en milieu chrétien occidental et avec des auteurs comme Gogarten, Cox, Metz et Moltmann, pour ne mentionner que ceux-là, le point de départ de ce qu'on a appelé la *théologie de la sécularisation*.

C'est dans un tel paysage d'ensemble qu'il y a lieu d'envisager la rationalité nouvelle où s'enracine une authentique théologie de la libération. La rationalité au moyen de laquelle celle-ci entend réfléchir l'expérience de la foi vécue se déploie dans l'engagement historique pour la libération concrète des opprimés et pour la construction d'une société véritablement fraternelle. Or, de la même façon qu'il a été nécessaire aux sciences de la nature et de l'homme, par exemple, de met-

tre au point un appareillage intellectuel susceptible de permettre une action efficace sur ce réel de leur étude, de même il est nécessaire à un effort de construction d'une société plus authentiquement fraternelle de mettre au point les outils de connaissance efficace de ce réel qu'est la société humaine. Pas plus que la physique d'Aristote ou la psychologie de Thomas d'Aquin ne pouvaient permettre d'envoyer des hommes sur la lune ou de guérir des névroses, pas plus cette rationalité traditionnelle ne donnait vraiment prise sur le réel social en vue de sa transformation dans le sens d'une fraternité non seulement idéale mais concrète. Dans la mesure, donc, où une réflexion théologique recherche l'intelligence d'une foi vécue au cœur d'un engagement de libération, il devient nécessaire à une telle théologie d'utiliser les catégories d'une rationalité qui permet une connaissance efficace de la réalité sociale en vue de sa transformation. Or il y a un point fondamental sur lequel cette rationalité nouvelle, scientifique, questionne la rationalité traditionnelle, et, en particulier, celle qui, à partir des Grecs et à travers la pensée thomiste, a tellement marqué le christianisme: c'est le problème des rapports entre la théorie et la pratique.

b) Théorie et pratique

Pour la pensée d'inspiration grecque – et cela prolonge la vision de la vérité esquissée plus haut – la pensée théorique est capable de saisir la vérité dans son essence, de l'atteindre complètement dans ce qu'elle est. Cette vérité ainsi saisie, il s'agit par la suite, éventuellement, de l'appliquer, de la mettre en pratique. Le rapport entre théorie et pratique, dans cette vision des choses, est donc un rapport d'application. Il est bien évoqué – et c'est significatif – par le vieux schéma spatial du *haut* et du *bas*: la théorie saisit d'en haut la vérité de ce qui est (comme de ce qui est à faire); elle "descend" ensuite dans la pratique pour l'y mettre en application. On reconnaît là sans trop de peine l'articulation à laquelle la pensée chrétienne elle-même a été longtemps habituée: la théologie y était vue comme théorie de la foi, saisie de la vérité d'une foi révélée d'en haut. Il revenait ensuite à la pastorale, comme pratique et application de cette théorie de la foi, de

"descendre" dans le monde pour l'y mettre en pratique. Dans une telle vision, le bon pasteur se jauge d'abord au bon théologien, la théologie apparaît comme la base première – sinon unique! – d'une pastorale efficace et d'une expérience chrétienne concrète.

La pensée contemporaine réagit très vivement contre une telle schématisation de l'expérience. On pourrait même dire qu'elle en prend la contrepartie, accordant le primat à la pratique vécue pour, ensuite seulement, envisager la théorie de cette pratique. Mais, plus encore que le schéma – même inversé – du haut et du bas, c'est plutôt l'image du cercle qui, bien que toujours imparfaite, risque néanmoins de mieux illustrer le rapport: provenant de l'expérience, de la pratique, la théorie doit y retourner constamment. Le rapport entre théorie et pratique en devient donc un, non plus d'application, mais de *vérification* constante et circulaire: pratique de la foi – théorie (théologie) de cette foi vécue – pratique vérificatrice – théorie adaptée – nouvelle pratique vérificatrice – et ainsi de suite. On reconnaît bien là, au fond, la méthode même de la rationalité propre à la science expérimentale moderne. Dans la mesure où elle est assumée par l'intelligence chrétienne de la foi, le point de départ de la réflexion théologique cesse donc d'être la foi abstraite en un ensemble de vérités énoncées d'en haut et dérivant des exigences pour l'en-bas de la pratique. Il devient celui de la foi vécue pratiquement par des hommes concrets qui en recherchent l'intelligence, à la lumière de la parole de Dieu et au moyen des instruments humains de la pensée.

UNE FOI QUI SE COMMUNIQUE

Plusieurs de ceux qui ont fait l'expérience de vouloir dire, communiquer la foi chrétienne à des hommes et à des femmes qui ne la connaissaient pas ou ne la partageaient pas – et, bien sûr, l'on pense spontanément aux missionnaires en terres non chrétiennes – ont également fait l'expérience d'une autre raison pour laquelle il était nécessaire de relativiser et de renouveler les catégories rationnelles dans lesquelles s'était exprimée

l'expérience de leur propre foi. Un peu comme ces chrétiens confrontés aux langages nouveaux des sciences et des philosophies modernes, ils ont été confrontés – et souvent brutalement – à des civilisations, cultures, langages et rationalités différents des leurs. Ils se sont rendus compte que cet Evangile qu'ils voulaient transmettre, que cette "bonne nouvelle" dont ils se savaient porteurs avait été traditionnellement exprimée dans le langage de catégories rationnelles très étroitement liées à la civilisation occidentale (nord-atlantique) dont la grande majorité d'entre eux étaient issus. Ils ont vu que ce langage – au sens toujours très englobant du terme – n'était pas celui qui exprimait spontanément la totalité du vécu de ces peuples non occidentaux qu'ils rencontraient. Plusieurs en sont venus à comprendre que c'était faire gravement violence à la personnalité de ces peuples que de leur imposer, en les conviant à la foi de l'Evangile, le langage et la rationalité dans lesquels ils étaient venus l'annoncer. Qui plus est, plusieurs d'entre eux ont douloureusement saisi que ce langage était celui d'un Occident, non seulement très *différent* de ces peuples lointains, mais également *dominant* par rapport à ceux-ci: domination d'un langage, d'une culture et d'une rationalité érigés en modèles de civilisation; domination d'une race à prétention de supériorité; domination d'un mode de production très précis, celui-là même du capitalisme colonialiste et impérialiste de l'Occident chrétien.

Cette prise de conscience, d'autres que les "missionnaires en terre étrangère" l'ont également vécue, sans pour autant partir au loin, sans quitter leurs propres pays de chrétienté, simplement lorsqu'ils ont voulu eux aussi communiquer quelque chose de leur foi et de leur espérance chrétiennes à des hommes et des femmes de leur propre peuple. Ils se sont aperçus que, dans de larges secteurs de leur propre société, tout un langage de la foi chrétienne ne passait pas, ne passait plus; que ce langage était lié, non plus ici à une race, une langue ou une civilisation étrangère, mais plutôt à une culture très précise au cœur même de leur société. Eux aussi ont compris que cette culture, qui avait façonné le discours de leur théologie, était, avec ces larges secteurs de leur peuple, en rapport,

non seulement de *différence*, mais de *domination*: culture dominante d'une classe sociale étendant sa domination sur de vastes classes exploitées et opprimées au sein de leur propre société: masses ouvrières prolétariées, mais également minorités ethniques, sexuelles et culturelles, femmes, etc.; hommes et femmes vidés d'une partie de leur humanité parce que dominés par un système économique, politique et culturel qui les réduit souvent aux rouages d'une vaste machine sans âme, les privant ou les appauvrissant de ces dimensions fondamentales de l'existence humaine que sont l'avoir, le valoir, le pouvoir, le savoir. Ces chrétiens ont même fini par voir que, dans les sociétés occidentales d'opulence, cette domination prenait souvent la forme extrêmement subtile et insidieuse de l'asservissement à une consommation envoûtante: aliénation dorée et distrayante, mais tout aussi profondément déshumanisante. Plus encore: ils se sont rendus compte qu'en se coulant ainsi subrepticement dans le langage d'une culture dominante et dominatrice, l'expression de la foi, l'interprétation de l'Evangile, la réflexion de la théologie s'étaient trouvées liées aux intérêts précis de cette culture dominante, domestiquées, appropriées par les responsables de la situation d'oppression qu'ils avaient découverte.

En même temps qu'ils prenaient conscience de cet état de choses, ces "missionnaires" – au loin ou tout près – ont été confrontés à un phénomène que plusieurs ne soupçonnaient même pas avant de "partir" communiquer leur foi. Tant chez les peuples exploités des sociétés lointaines que dans les classes et couches opprimées de leur propre société, ils ont été témoins d'un profond désir et d'un irrésistible mouvement de libération: libération, pour tout un "tiers monde", de la domination économique, politique et culturelle de l'occident impérialiste; libération, à l'intérieur de leur propre société, des classes exploitées et des minorités opprimées. Témoins de ce phénomène, plusieurs chrétiens y ont fait la bouleversante découverte de la parole vivante et créatrice de Dieu agissant dans la transformation de l'histoire pour susciter les bases d'un monde, d'une société autre, plus conforme à la fraternité réelle impliquée et exigée par la promesse de sa propre et uni-

verselle paternité. Eux qui étaient partis annoncer un évangile qu'ils croyaient posséder et pouvoir donner ont compris qu'ils devaient d'abord accueillir, en s'y engageant eux-mêmes, ce signe des temps et de l'action libératrice de Dieu, en apprendre le langage nouveau surgi d'une pratique nouvelle et y couler l'intelligence renouvelée de leur foi.

C'est de cette double découverte – situation d'oppression et mouvement de libération – qu'ont émergé, pour ces chrétiens engagés dans la communication de leur foi, des interrogations décisives pour l'élaboration d'une véritable théologie de la libération. La question posée aux chrétiens par la nouvelle rationalité des sciences et de la pensée moderne, tout comme le point de départ de la théologie de la sécularisation, avaient été largement dus aux confrontations avec des non-croyants, des hommes et des femmes qui avaient pris leurs distances par rapport à une vision croyante et religieuse du monde. La question posée par la situation de domination des peuples opprimés et des classes exploitées a ainsi une origine fort différente. Ceux qui la posent – qui forcent à la poser – ne sont pas les hommes et les femmes "libérés" d'un monde devenu adulte, mais des hommes et des femmes qui, au contraire, et souvent en raison même de leur déshumanisation, sont facilement aliénés par leurs propres croyances. Elle n'est pas scepticisme de *non-croyants*, mais cri angoussé de *non-personnes*: d'hommes et de femmes à qui le présent du monde, de la société et de l'histoire ne reconnaît pas, en pratique, le statut de personnes véritables, leur refusant le droit à une vie décente, à la santé, au bien-être, à l'éducation, à la culture, à la liberté, à la création. Si la question posée par le phénomène moderne de sécularisation était radicale pour l'intelligence chrétienne de la foi, celle que pose le phénomène de l'oppression et de la libération l'est en un sens bien plus encore. Elle ne concerne pas seulement le problème restreint d'une vision religieuse – ou non – du monde, laissant tout le reste sans question, mais s'infiltre au contraire dans toutes les pores de l'existence humaine.

Tel est le point de départ radical de la théologie de la libération. Le trait le plus caractéristique de

celle-ci réside essentiellement dans le rapport qu'elle établit avec la pratique même de la libération. Telle est également, en ce sens, l'interpellation de la théologie de la libération à tous les visages de la théologie – occidentale – de la sécularisation. Telle est la question – universelle et valide non seulement pour cette Amérique latine où elle a historiquement pris naissance – que la théologie de la libération, née au cœur de la reconnaissance de l'oppression et de l'effort de la libération, pose à toute la conscience chrétienne. Car cette libération, si elle concerne éminemment les opprimés en quête de leur libération, concerne également au plus haut point ceux-là même qui, consciemment ou non, maintiennent partout les visages opprimants du monde actuel.

ouvrages reçus

Billette, André: **Récits et réalités d'une conversion**. - Montréal, PUM, 1975, 234 pp.

Bernard, Henri: **Le pèlerinage: une réponse à l'aliénation des malades et infirmes**. - Montréal, Oratoire Saint-Joseph du Mont-Royal, 1975, 247 pp.

Bolté, Paul-Emile: **Les droits de l'homme et la papauté contemporaine. Synthèse et textes**. Col. "La pensée chrétienne", 1. - Montréal, Fides, 1975, 428 pp.

Bolzano, Bernard: **Qu'est-ce que la philosophie?** Traduit et commenté par Denis Macabrey. - Québec, PUL, 1975, 146 pp.

Boulongne, Yves-Pierre: **La vie et l'oeuvre pédagogique de Pierre de Coubertin, 1863-1937**. - Montréal, Leméac, 1975, 482 pp.

Bourgeois, Henri: **Le salut comme discours**. - Lyon, Ed. du Chalet, 1974, 175 pp.

Carrier, Hervé: **Rôle futur des universités**. - Rome, les Presses de l'Université Grégorienne, 1975, 251 pp.

Cloutier, Jean: **L'ère d'EMEREC ou la communication audio-script-visuelle à l'heure des self-media**. - Montréal, PUM, 1975, 257 pp.

Conseil international de l'action sociale: **Le développement et la participation: incidences pratiques pour l'action sociale**. Compte-tenu de la XVIIe conférence internationale de l'Action sociale (Nairobi, Kenya 1974). - Paris, Conseil international de l'action sociale (9, rue Chardin), 1975, 299 pp.

Critère 12 (mai 1975): **L'art de vivre**. - Montréal, Collège Ahuntsic, 1975, 213 pp.

(suite à la page 254)

THÈMES ET ANATHÈMES:

Hartford et les enjeux théologiques d'aujourd'hui

par Pierre Lucier*

Depuis près de six mois, la déclaration de Hartford(1) occupe l'agenda des discussions théologiques nord-américaines. Cette déclaration a déjà donné lieu à des confrontations animées(2) et on nous annonce des suites prochaines à ces débats. Ici même, *Relations*(3) et *Le Devoir*(4) ont présenté leur traduction française et les commentaires de théologiens québécois.(5)

Ici et là, on s'est appliqué à mettre en évidence les points positifs du geste lui-même et de son contenu: on y a vu un appel courageux à la reconnaissance de la transcendance dont la portée doctrinale et oecuménique serait importante. D'aucuns se sont réjouis que des professionnels de la théologie ne laissent pas les pasteurs assumer seuls la responsabilité de l'affirmation théologique. Plusieurs aspects négatifs ont aussi été soulevés: caractère anachronique du genre littéraire adopté et de certaines propositions, excessive briè-

veté des explications fournies, voire même allure franchement réactionnaire et négative du texte.

Il n'est guère aisé de se retrouver dans tout cela. D'autant plus que les signataires eux-mêmes ont commencé à commenter leur geste, certains en en durcissant la portée(6), d'autres en s'efforçant de le rendre acceptable et explicatif(7). C'est dire que le débat est loin d'être clos et qu'il peut encore s'infléchir dans des avenues imprévues. Cela serait même souhaitable. Car, dans son libellé actuel, la déclaration de Hartford ne mérite guère d'appui et ne rend vraiment pas service à la recherche théologique et chrétienne d'aujourd'hui. Sous des rejets apparemment clairs et irréfutables, Hartford véhicule des ambiguïtés qu'une seconde lecture fait émerger et des options partisans qui ne relèvent pas de la fidélité à la foi chrétienne.

et l'ambiguïté de l'argumentation. Il y trouve plus de demi-vérités – ou de demi-faussetés – et plus de simplifications qu'il n'en faut dans un texte signé par des experts. Ces treize thèmes sont formulés de manière si durcie qu'on se demande qui a bien pu les soutenir. Par ailleurs, le fait de ne pas avoir nommé d'auteurs – encore que Harvey Cox ait été cité par la suite(8) – ouvre la porte à de multiples chasses aux sorcières, tout comme les anathèmes d'antan. Ce qui est plus grave, c'est qu'on semble profiter de l'appui assuré que le lecteur croyant donnera à un appel à la transcendance pour "faire passer" des options des plus discutables et dont la teneur est loin d'orienter vers l'avenir. Ainsi, d'une première clarté, celle du libellé actuel, le lecteur passe à un clair-obscur extrêmement nouveau, puis, de nouveau, à une nouvelle clarté, celle des choix implicites de Hartford en matière de pensée et de praxis chrétiennes. Mais tout cela apparaît mieux quand on étudie les thèmes particuliers.

1. Des ambiguïtés camouflées et des options implicites

Bien que de forme littéraire largement négative, la déclaration de Hartford se présente officiellement comme "un appel en faveur de l'affirmation en théologie": c'est d'ailleurs le titre retenu. Plus spécifiquement, il s'agit d'un cri d'alarme concernant la "perte manifeste d'un sens du transcendant (qui) est en train de miner l'aptitude de l'Eglise à se porter clairement et avec courage vers les tâches urgentes que Dieu lui assigne en ce monde". Encore que l'affirmation ne constitue pas formellement le but de l'activité théologique – celle-ci étant d'abord une entreprise d'intelligence et de fondation –, il faut dire qu'il y a là

une forme louable de courage et d'initiative: l'affirmation n'est pas facile en cette ère de soupçon et de critique des discours. Mais il est dommage que cet appel à la transcendance – qui donne sa forme à tout le texte – serve de paravent à des positions qui n'ont pas l'"évidence" que le libellé des thèmes rejetés peut d'abord manifester.

Le lecteur croyant est ainsi vite divisé entre son accord fondamental avec l'affirmation de la transcendance et un malaise grandissant face aux ambiguïtés que recèle le texte. Par-delà l'importance reconnue aux problèmes soulevés par les thèmes de Hartford, le lecteur averti a tôt fait de détecter l'allure caricaturale des positions rejetées et la faiblesse

←Thème 1

"LA PENSÉE MODERNE EST SUPÉRIEURE À TOUS LES MODES ANTÉRIEURS DE COMPRENDRE LA RÉALITÉ ET, DÈS LORS, ELLE EST NORMATIVE POUR LA FOI ET LA VIE CHRÉTIENNES"

Au premier coup d'oeil, le lecteur sera tenté d'acquiescer au rejet de cette affirmation. N'est-il pas vrai que la foi n'a pas à se faire "captive" des temps qui changent? N'est-il pas vrai qu'aucune mode passagère ne peut imposer son diktat à la foi? D'ailleurs, comme le précise le commentaire, cela ne contredit pas "la nécessité de lier la proclamation du message chrétien au langage de la culture" et "la nécessité pour la pensée chrétienne d'affronter les

* L'A. est professeur à la Faculté de Théologie de l'Université de Montréal.

autres visions du monde et d'être affrontée par elles, qui sont toutes forcément provisoires".

Pourtant, en seconde analyse, c'est toute une série d'ambiguïtés qui émergent ou, du moins, des pré-supposés non clarifiés. Ainsi:

A) Est-ce bien la pensée moderne qui menace d'emprisonner la foi chrétienne? N'est-ce pas plutôt le poids d'un héritage culturel en voie d'extinction, parfois même de décadence, qui grève la proclamation chrétienne? Le dernier Synode catholique n'a-t-il pas fait voir les réticences de l'Eglise romaine devant la nouveauté et la diversité des cohérences culturelles qui entrent en dialogue avec l'Evangile? Bien avant ce Synode, un peu partout dans les Eglises chrétiennes, n'a-t-on pas constaté un attachement peu critique à des formes de vie de type féodal, des raidissements nombreux devant les nouvelles valeurs en gestation, des difficultés sans cesse croissantes à intégrer des réalités "chaudes" comme les contestations politico-culturelles et leurs utopies, les formes anciennes et nouvelles de la sexualité — voire la femme elle-même —, le partage du pouvoir et du leadership, les nouveaux instruments d'intelligence et d'analyse, l'émergence d'une société séculière autonome et affranchie des pouvoirs religieux, etc.? Parler de captivité par rapport à la pensée moderne, c'est vraiment préjuger de l'acculturation présente du Christianisme. Loin de s'être inféodé aux façons de penser et de faire du monde actuel, le Christianisme a bien plutôt du mal à se libérer de son alliance avec les modèles médiévaux de penser et d'agir. Dès lors, on peut se demander pourquoi, dès le premier thème, indiquer ce danger. Ne serait-ce pas par méfiance face au monde qui naît et par nostalgie par rapport à une pensée naguère familière?

B) Le concept de "supériorité", accolé à celui de "modernité" ou de "contemporanéité", fait aussi difficulté. Car, lorsqu'il s'agit de grands courants historiques et d'instruments intellectuels qui s'y rattachent, la "supériorité" est une catégorie vraiment adéquate, mais elle concerne d'abord la *pertinence*. Qui dit pertinence ne dit pas supériorité absolue, correspondant à quelque ordre idéal de perfection. La pertinence est d'ordre situationnel et con-

cerne une certaine aptitude à répondre à des besoins circonstanciés. Dès lors, il n'est pas nécessaire de concevoir l'histoire de la pensée comme celle d'un progrès sans reculs pour reconnaître que les nouvelles voies d'intelligence répondent souvent plus pertinemment aux situations nouvelles et inédites. En ce sens, on peut parler de la "supériorité" de la modernité. Qui refusera de reconnaître que les théories physiques, la science et la pratique médicales, la psychologie, les catégories philosophiques et théologiques de l'Antiquité, du Moyen Age ou de la Renaissance sont maintenant souvent dépassées par des formes plus pertinentes, c'est-à-dire mieux adaptées aux questions concrètes actuelles, plus aptes à permettre l'intelligence du *réel d'aujourd'hui*, et donc aussi plus efficaces? Ce n'est évidemment pas en tant que nouvelles que ces approches sont supérieures; mais bien plutôt parce qu'elles sont plus englobantes et plus prometteuses pour l'intelligence et la maîtrise du réel actuel. L'intelligence est un dynamisme historique; en parlant sans nuances — et dédaigneusement? — d'une "supériorité" contestable, Hartford n'en tient pas suffisamment compte.

C) Après avoir évoqué cette supériorité, la déclaration ajoute: "dès lors, elle est normative pour la foi et la vie chrétiennes". En un sens, c'est une vérité chère au christianisme que l'on rejette ici. Car, de fait, en tant que porteuse des "signes des temps" et des sollicitations de l'Esprit, la culture contemporaine est reconnue par les théologies chrétiennes comme "normative", c'est-à-dire que le Christianisme reconnaît que la recherche culturelle est un lieu privilégié de l'action de l'Esprit et indique aux hommes des facettes de la Parole de Dieu. Tout l'effort chrétien de discernement et d'acculturation s'est depuis longtemps inspiré de cette conviction: la culture et la modernité sont des lieux théologiques. Il faut dire que Hartford a eu soin de faire découler cette "fausse conclusion" du concept de "supériorité": "dès lors, elle est normative..." A la limite, on pourra évidemment refuser avec Hartford que le caractère normatif de la pensée moderne se rattache à sa supériorité. Mais, une fois que l'on a distingué contemporanéité et supériorité et que l'on a bien vu que le caractère normatif de la pensée

moderne vient plus de sa contemporanéité et de sa pertinence historique que de sa nouveauté, il faut bien admettre qu'il y a ici, à tout le moins, une ambiguïté.

D) Dans sa manière de parler de la confrontation de la pensée chrétienne avec les autres visions du monde, la déclaration de Hartford semble oublier que la pensée chrétienne se dit toujours dans un *texte* et que ce texte est largement tributaire d'une pensée spatio-temporellement située. Il n'existe pas une telle chose qu'un *noyau* du message chrétien, noyau qui serait inchangeable et libre de toute particularité historico-culturelle. Dès lors qu'il se dit ou se traduit, le message chrétien, même dans ses visées les plus essentielles, est historiquement et culturellement codé: les kérygmes et les credos les plus consacrés en témoignent. Pour mener, de manière intelligible et féconde, la confrontation dont parle Hartford, la pensée chrétienne a même besoin de la pensée "moderne" pour écrire son texte! Comment imaginer que la pensée chrétienne — qu'un sens — puisse se constituer en dehors d'un codage intellectuel historique? A moins qu'on se soit tellement habitué à penser la foi chrétienne dans telle pensée historique — jadis "moderne" — qu'on en vienne à identifier le sens chrétien et cette pensée.

Ainsi, sous quelque aspect qu'on le considère, et en dépit de toute la bienveillance qu'on veuille lui consentir, ce premier thème de Hartford regorge d'ambiguïtés et son rejet apparaît même comme négateur d'affirmations chrétiennes et théologiques pourtant irréductibles. Sous des dehors d'évidence et de foi courageuse, la condamnation de ce thème trahit, comme on vient de l'esquisser, des perspectives finalement peu traditionnelles, en tout cas fort peu accordées au dynamisme historique du Christianisme.

— Thème 2 —

"LE LANGAGE RELIGIEUX EST TOTALEMENT INDÉPENDANT DU DISCOURS RATIONNEL".

Dans ce 2e thème, Hartford dénonce cette capitulation qui consiste à adopter sans critique les canons

de la rationalité scientifique, soit pour y soumettre le langage religieux, qui est alors déclassé, soit pour l'en exclure et faire du langage religieux un langage "de pure subjectivité et de non-rationalité." L'enjeu de ce thème est capital, puisqu'il concerne la définition même de la rationalité. En effet, selon la conception que l'on se fait de la rationalité, le langage religieux sera dit rationnel ou non-rationnel.

Dans sa formulation actuelle, ce 2e thème justifie effectivement des inquiétudes. Mais ce libellé aurait mieux convenu aux formulations durcies du positivisme logique des années '20 et '30. En redonnant de l'importance à des thèses qui, depuis le premier Wittgenstein et le Ayer de 1936, ont subi des modifications majeures, la déclaration de Hartford jette le voile sur les recherches patientes et prometteuses de toute la philosophie analytique contemporaine au sujet du langage religieux. Du même coup, et à cause de rapprochements trop aisément faits par le profane, Hartford sème le soupçon face à ces explorations linguistiques et philosophiques qui essaient de mieux saisir les dynamiques complexes des nouvelles rationalités et leurs rapports avec l'affirmation religieuse. Que ces recherches aient, de fait, libéré l'affirmation religieuse de certaines prétentions à une rationalité métaphysique tout aussi étriquée que la rationalité scientifique, cela est indéniable. Mais il est injuste de laisser entendre que ces efforts prônent que le langage religieux est "totalement" indépendant du discours rationnel". Ce qu'on y cherche à établir, c'est bien plutôt la rationalité spécifique d'un discours dont les dimensions émotives, poétiques ou éthiques échappent aux canons généralement reconnus comme rationnels et ne se comprennent bien qu'en relation avec le sujet qui éprouve et décide. De là à prôner la pure subjectivité, il y a un saut qualitatif que tous sont loin de franchir. Le rejet massif et simplificateur proposé par Hartford, en plein continent anglo-saxon où fleurissent justement de prometteurs essais d'analyse linguistique en lien dialectique avec la rationalité scientifique, a de quoi étonner.

— Thème 3 —

"LE LANGAGE RELIGIEUX RENVOIE À L'EXPÉRIENCE HUMAINE ET À RIEN D'AUTRE, DIEU ÉTANT LA PLUS NOBLE CRÉATION DE L'HUMANITÉ".

Ici aussi, une lecture rapide pourra susciter de nombreux *placet*. Mais un second examen oblige à un accord plus nuancé. Car ce thème est construit sur une confusion qu'on reprocherait même à l'apprenti-théologien, à savoir l'identification de l'ordre ontologique et de l'ordre métalinguistique — ce niveau de discours qui prend le discours lui-même comme objet. Ce thème 3e concerne le langage religieux; or, il nous entraîne imperceptiblement vers des considérations sur la réalité même de Dieu.

A) Que le langage religieux se réfère à l'expérience humaine, cela constitue une évidence peu discutable: par définition, le langage représente la dimension *expression* de l'expérience. Le langage religieux n'obéit pas à une autre logique. Et même s'il tente d'évoquer une expérience spéciale, il le fait par la médiation du langage de l'expérience courante, quitte à utiliser des opérateurs qui en font éclater la portée. Des doctrines médiévales de l'analogie aux perspectives actuelles du structuralisme ou de la philosophie analytique, cela n'est guère contesté. C'est avec l'incise "et à rien d'autre" que commence l'ambiguïté. Car, considéré formellement comme langage, le langage religieux ne réfère qu'à l'expérience humaine. Ce n'est que par l'élan d'une affirmation qui consent à faire sauter la clôture linguistique et celle de l'expérience vérifiable que l'affirmant peut élargir la référence jusqu'à ce qu'elle indique des réalités non-cernables comme le Je et Dieu. Si le lecteur, à la suite de Hartford, se rallie contre cet "et à rien d'autre", c'est qu'il craint pour la transcendance et la réalité de Dieu. En fait, c'est qu'il s'est laissé tromper par le glissement qu'on opère entre une proposition qui parle du langage sur Dieu et une proposition qui parle de Dieu.

B) Dire ensuite que "Dieu est la plus noble création de l'humanité", dans une proposition qui parle du langage religieux, devient franchement trompeur. S'agit-il du vocable

"Dieu" ou de Dieu lui-même? On se serait logiquement attendu à ce qu'il s'agisse du premier, mais l'absence de guillemets et le contexte montrent bien qu'il s'agit du second. Aucun croyant n'acceptera alors que Dieu soit une invention. Mais l'analyste du langage, même croyant, n'aura aucune réticence à affirmer que le langage religieux — et donc le vocable "Dieu" — est une invention de l'homme. Même dans le contexte d'une foi en la Révélation de la Parole, on admettra sans peine que cette Parole prend corps dans des paroles créées par l'homme. Que "Dieu" soit créé par l'homme n'implique pas que Dieu soit une création de l'homme! Que "Dieu" soit créé par l'homme constitue même une sauvegarde pour la transcendance d'un Dieu qui est au-delà de tous les langages. Comme on le remarquera, le commentaire du thème donne à plein dans la confusion que nous avons signalée. On n'y parle plus du langage religieux, mais bien de la "religion" et de "la réalité de Dieu".

Au rejet d'un thème qui se meut ainsi dans la confusion, on voit mal comment donner son accord.

— Thème 4 —

"ON NE PEUT COMPRENDRE JÉSUS QU'À PARTIR DES MODÈLES CONTEMPORAINS D'HUMANITÉ".

Ce quatrième thème dénonce avec raison certaines édulcorations de la figure de Jésus qui, en plus d'être bêtement anachroniques, sont souvent réductrices ou appauvrissantes: Jésus guerillero, Jésus hippy, Jésus "young executive", Jésus "adolescent sans problèmes", etc., sans parler de tous ces Jésus "Ami" que bien des gens se taillent à leur mesure.

Cet accord avec Hartford n'est cependant pas donné sans réticence. Car, ici encore, trop de demi-vérités et d'ambiguïtés grèvent la proposition et son commentaire. Ainsi:

A) De fait, Jésus ne peut pas être compris autrement qu'à l'aide de modèles contemporains d'humanité. Il ne faut pas être expert en herméneutique pour reconnaître que l'histoire elle-même, même l'histoire

“scientifiquement” faite, repose toujours sur des éléments de pré-compréhension. On va aux documents anciens avec ses questions, ses complexités, ses catégories symboliques et intellectuelles. Il n’y a là rien dont on doive se scandaliser: le pur étranger, sans lien avec notre univers culturel, serait purement et simplement inintelligible. Il est difficile de comprendre pourquoi les signataires de Hartford semblent soudain vouloir passer sous silence le caractère inéluctable mais nécessaire du “cercle herméneutique” — ce circuit bien connu dans lequel se trouve tout lecteur qui comprend un texte à partir de ses propres questions et qui, à son tour, est interrogé et changé par le texte qu’il lit.

B) Outre ces perspectives théoriques, il y a aussi la pratique de l’intelligence et de la piété chrétiennes qui nous amène à trouver trop étroit le cadre de ce quatrième thème. L’histoire ne nous apprend-elle pas que Jésus a toujours été compris à l’aide de modèles contemporains d’humanité? Dès le Nouveau Testament, Jésus n’est-il pas “traduit” sous les traits du bon Pasteur, et même de l’Agneau? Jésus de Nazareth n’était pourtant pas berger, que nous sachions! Sans parler d’ailleurs de tous les titres que communauté apostolique lui a attribués: Fils de l’Homme, Serviteur souffrant, etc. On peut défier qui que ce soit de nier qu’il y ait là utilisation de modèles contemporains d’intelligence. L’histoire chrétienne n’a pas fait autrement: ces Christ-Pantokrator, ces Christ-Roi, ces Christ-guerrier, ces Christ-ouvrier, etc. en témoignent à profusion et les temples chrétiens en regorgent toujours. Christ ressuscité s’adresse maintenant à quiconque est interpellable; et il peut être dit dans le cadre de multiples pré-compréhensions. C’est même là un des signes les plus éloquents de sa transcendance.

Cette crainte soudaine à propos des modèles contemporains et cet appel “à prendre la tradition au sérieux” semblent bien relever d’une méfiance face à la culture naissante, cette méfiance que nous avons déjà relevée, toujours la même. Ici, cette méfiance va jusqu’à voiler une des dimensions les plus riches de la tradition chrétienne: son incessante capacité de traduction et d’appropriation de la figure du Christ ressuscité, justement grâce à une confiance

foncière dans les modèles contemporains de compréhension, eux-mêmes travaillés par l’Esprit. Il semble que la nouveauté des modèles fasse plus problème que leur statut même de modèle.

— Thème 5 —

“TOUTES LES RELIGIONS SE VALENT. LE CHOIX EN CETTE MATIÈRE N’EST PAS AFFAIRE DE CONVICTION FACE À LA VÉRITÉ, MAIS DE PRÉFÉRENCE PERSONNELLE ET DE STYLE DE VIE”.

C’est avec raison que l’on dénonce ici ce relativisme facile derrière lequel se réfugient trop d’esprits incapables d’accepter la responsabilité d’une enquête sur le vrai et d’une décision mûrement réfléchie. Mais ce désaveu, si opportun qu’il soit, ne justifie pas que l’on isole ainsi la question du vrai de celle du choix d’un style de vie. A tout le moins, qu’on ne nous impose pas, sous dehors de fidélité à la foi chrétienne, une option philosophique des plus discutables. Pour ma part, je suis porté à penser qu’une telle dichotomie entre le jugement de vérité et la décision d’agir nous entraîne dans des perspectives intellectualistes qui nous obligent, tôt ou tard, à devoir déduire — invalidement, comme chacun sait — un “je dois” d’un “cela est”: de la proposition “telle religion est vraie et meilleure que d’autres”, on ne peut jamais déduire la proposition “je dois ou je veux y adhérer”. La seule manière de surmonter cette aporie semble bien de reconnaître que le jugement de vérité contient lui-même un essentiel élément d’évaluation. Affirmer qu’une proposition est vraie ou fausse, n’est-ce pas aussi affirmer que l’on est prêt à agir en tenant compte de la manière dont cette vérité ou cette fausseté peut permettre d’atteindre les fins préférées et poursuivies? Dire que “ces framboises sont empoisonnées”, n’est-ce pas se déclarer prêt à en manger ou à s’en priver, selon que l’on veut ou non demeurer en santé? L’espace nous manque pour développer ici cette approche praxéologique du jugement de vérité, mais ce que nous avons dit suffira à montrer qu’il existe des épistémologies autres que celle que Hartford prétend accoler au Christianisme.

Cette dissociation de la recherche du vrai et de la recherche du bonheur — car c’est finalement de cela qu’il s’agit — n’est pas commandée par l’orthodoxie que veut défendre Hartford. Les décisions religieuses rejoignent tellement le cœur des recherches les plus vitales qu’on ne voit pas comment les réduire à leurs éléments purement intellectuels. A moins de tenir absolument à ce qu’une “préférence personnelle” ou un “style de vie” relèvent de zones obscures et honteuses du dynamisme humain, on ne voit pas pourquoi la recherche religieuse devrait faire abstraction du choix d’un style de vie. D’ailleurs, dans la mesure où la réponse au “Pour vous, qui suivez?” doit être une *conversion*, un changement de tout l’être et de tout le comportement, la recherche religieuse ne vise pas la seule “adéquation de l’intelligence à la chose” — selon la vieille définition de la vérité. En matière religieuse, la question de la vérité est affaire de salut: un sens est fait pour être *pris* et il est toujours une question de vie ou de mort, une question de style de vie et de mort.

— Thème 6 —

“LE SENS DU SALUT TIENT TOUT ENTIER DANS LA RÉALISATION DE SES POSSIBILITÉS PERSONNELLES ET DANS LA FIDÉLITÉ À SOI-MÊME.”

— Thème 7 —

“PUISQUE CE QUI EST HUMAIN EST BON, LE MAL PEUT SE DÉFINIR ADÉQUATEMENT COMME L’ÉCHEC EN FACE DES POSSIBILITÉS DE L’HOMME”.

La dénonciation de ces deux thèmes, qui sont le pendant l’un de l’autre, vise vraisemblablement à sauvegarder le caractère gratuit du salut accordé à l’homme pécheur et, par là, à sauvegarder la transcendance du Dieu sauveur et la réalité du péché, refus de Dieu. Quel chrétien refuserait de souscrire à de telles affirmations?

Pourtant, ici encore, la formulation frôle trop l’ambiguïté pour qu’on s’y sente parfaitement à l’aise. Car les concepts-clés — “potential”,

"to realize" – semblent régulièrement réduits. N'a-t-on pas traditionnellement affirmé, en Christianisme, que le salut donné par Dieu constitue la seule authentique réalisation de l'homme et que le péché est le seul véritable échec de la vie humaine? N'y a-t-il pas une longue tradition philosophico-théologique chrétienne qui s'est appliquée à montrer que, sans être dues en mérite ou en nature, la grâce du salut et la vision de Dieu sont offertes à une créature structurellement apte à en accueillir le don – "puissance obédientielle", a-t-on même affirmé? En fait, on peut penser que Hartford pose mal le problème. Ce qui est incompatible avec la foi chrétienne, c'est de dire que le salut n'est pas un don et que le péché n'a rien à voir avec la relation à Dieu. Que le salut constitue la pleine réalisation de la vocation de l'homme et que le péché soit un échec de cette vocation semblent bien des données chrétiennes fondamentales et on s'étonne que Hartford s'en inquiète. Evidemment le libellé précise: "tout entier" et "adéquatement". Mais ces adverbess – qu'on croirait empruntés au style romain – sont insuffisants pour modifier réellement le poids sémantique des deux thèmes.

— Thème 8 —

"L'UNIQUE OBJET DU CULTE EST D'AIDER L'INDIVIDU ET LA COMMUNAUTÉ HUMAINE À SE RÉALISER".

Ce 8e thème vise sans doute certains courants liturgiques qui cultiveraient une sorte d'immanentisme qui changerait complètement l'objet même du culte: la transcendance du Dieu adoré et prié y serait traquée contre l'expression et la construction de soi et de la communauté.

Soit. Mais, avec l'amenuisement et la pauvreté de la créativité liturgique actuelle, on peut se demander s'il y a là un danger bien répandu. Quoi qu'il en soit de ce doute sur les faits, il reste que ce 8e thème n'est pas théologiquement des plus limpides. Car, en un sens, et même s'il est dû à Dieu, le culte demeure une expression humaine dont l'homme a besoin pour vénérer son Dieu et le prier. En ce sens, le culte est pour l'homme. Le déploiement du culte, sa fréquence, ses rites, ses

règles, son adaptation aux circonstances, etc. tout cela répond à des besoins d'hommes spatio-temporellement situés. On connaît trop bien la fonction vitale des gestes culturels pour qu'on puisse régler la question par un impatient "Nous rendons un culte à Dieu parce qu'on doit lui en rendre un"! On s'étonnera même que des professionnels de la théologie fassent mine d'ignorer des données anthropologiques et religieuses aussi élémentaires. A moins que l'homme soit à nouveau fait pour le sabbat...

— Thème 9 —

"LES INSTITUTIONS ET LES TRADITIONS HISTORIQUES SONT OPPRESSIVES ET ELLES SONT CONTRAIRES À NOTRE VRAIE QUALITÉ D'HOMMES. L'EXISTENCE AUTHENTIQUE ET LA RELIGION AUTHENTIQUE EXIGENT QUE NOUS EN SOYONS LIBÉRÉS".

La formulation de ce 9e thème est d'une flagrante imprécision: s'agit-il des *institutions* et des *traditions historiques* en tant que telles, ou de *telles institutions* et *traditions historiques*? Le commentaire semble indiquer que le thème parle des institutions comme telles, dont il dit que l'humanité ne peut se passer.

Cela constitue un grave déplacement du problème. Car:

A) A part de minuscules chapelles d'anarchistes, ou de jeunes pasteurs en situation oedipienne critique, qui nie aujourd'hui l'importance et la nécessité des institutions? Même les groupes de gauche, dans la société globale ou dans l'Eglise, le reconnaissent explicitement, Marx, Freud, Marcuse n'enseignent pas autre chose, non plus. Ce qui est en cause, c'est bien plutôt telle et telle institution, telle ou telle tradition, tel ou tel régime institutionnel. Les réformateurs et les révolutionnaires – si d'aventure il y en a! – des églises chrétiennes prônent la modification, voire l'abolition, de certaines institutions. Mais ils travaillent généralement aussi à la promotion d'un nouvel éthos, d'un nouveau climat, de nouvelles législations d'un nouvel éthos, d'un nouveau. Ils sont loin de nier la nécessité de l'encadrement institutionnel; ils se livrent même à de véritables re-

cherches prospectives sur l'institution!

B) Il y a, de fait, des institutions et des traditions qui sont devenues "oppressives et contraires à notre vraie qualité d'hommes". Et c'est de celles-là que beaucoup d'hommes et de femmes veulent aujourd'hui se libérer. Assimiler ces efforts à "l'aspiration moderne à la libération de toute contrainte sociale et historique, (aspiration qui) est au bout du compte déshumanisante", c'est être injuste, c'est fermer les yeux sur les véritables enjeux des luttes actuelles à l'intérieur de l'Eglise et de la société. Ce qui est en cause dans les tiraillements ecclésiaux actuels, c'est un certain type d'institution ecclésiale; il est trompeur de laisser entendre que ces recherches voient mal le "chaos" et les "nouvelles formes de servitude" que peut entraîner la suppression de toute institution. Le lecteur attentif ne cédera pas, espérons-nous, au chantage de ce faux spectre, arme favorite des tenants de l'ordre établi et du "law and order".

— Thème 10 —

"C'EST LE MONDE QUI DOIT DRESSER L'ORDRE DU JOUR DE L'ÉGLISE. LES PROJETS SOCIAUX, POLITIQUES ET ÉCONOMIQUES QUI VISENT À AMÉLIORER LA QUALITÉ DE LA VIE SONT LES NORMES ULTIMES DE LA MISSION DE L'ÉGLISE DANS LE MONDE."

Ce 10e thème – comme aussi les 9e, 11e et 12e – s'apparente à une mise en garde contre les dangers des théologies dites politiques ou de la libération(9). Sans qu'il soit nécessaire d'adhérer sans nuances à ces recherches théologiques récentes, le lecteur, ici encore, s'étonnera de la présente formulation. Essentiellement, pour les raisons que nous alléguons à propos du thème 1er.

A) En effet, il est profondément chrétien de dire que c'est le monde qui dresse l'agenda de l'Eglise: c'est lui qui est le lieu de l'Eglise, c'est en lui et pour lui que l'Eglise est "sacrement de salut", c'est à lui qu'elle doit porter la Bonne Nouvelle, c'est à travers lui qu'elle ap-

profondit elle-même cette Bonne Nouvelle et qu'elle se construit dans l'espérance. La formulation de Hartford, avec son allure hautaine et suffisante, n'aide guère les efforts actuels de définition des rapports Eglise-Monde. Elle se situe aussi aux antipodes du discernement des signes des temps auquel *Gaudium et Spes*, par exemple, invitait tous les chrétiens.

B) Dire que "les projets sociaux, politiques et économiques" ne sont pas "les normes ultimes de la mission de l'Eglise dans le monde", c'est proférer une vérité qu'on ne peut guère contester. Mais, derrière cette affirmation durcie qui frise l'évidence, se cache encore une énorme ambiguïté. Surtout quand on lit, au commentaire, que "les normes de son activité, l'Eglise les tire de la perception propre qu'elle a de la volonté de Dieu sur le monde". A moins de penser que l'Eglise possède de secrètes voies d'accès aux desseins divins, il faut bien reconnaître que cette "perception propre" emprunte l'humble route du discernement des signes de l'homme. De ce fait, ce n'est pas par accident que la mission de l'Eglise "coïncide quelquefois avec les projets du monde"; c'est parce que les projets du monde sont des lieux de l'interpellation divine. Ce repli orgueilleux sur de prétendues prérogatives n'a rien de spécifiquement chrétien. La foi chrétienne enseigne plutôt que la volonté de Dieu est à chercher à travers l'aventure humaine et que, en ce sens, tout ce qui est porteur d'un salut devient "normatif" pour la mission de l'Eglise.

C) Ce n'est pas par hasard, non plus, que "l'éventail de la politique et de l'idéologie" entretient des rapports étroits avec la mission de l'Eglise. Cette pureté abstraite promue par Hartford est non seulement contredite par deux mille ans d'histoire chrétienne — la mission de l'Eglise s'est toujours incarnée dans des appareils idéologiques et dans des projets aussi concrets que l'éducation, l'assistance sociale, la réforme agraire, la colonisation, le fonctionnarisme civil, les Concordats —, mais elle est aussi peu compatible avec l'ampleur même du salut promis. Pour être croyable, l'annonce du salut doit s'accompagner de gestes qui promeuvent effectivement, comme en des signes d'anticipation,

l'avènement de l'homme sauvé. Hartford manifesterait-il des inquiétudes parce que le contenu de l'éventail politique et idéologique semble se modifier? Serait-ce la "promotion du socialisme" et l'"éveil de la conscience des hommes" qui font maintenant soupirer après un désengagement de l'ordre politique?

A un moment où, dans nos pays, les chrétiens politiquement engagés dans la transformation sociale représentent des forces si minimes et si peu déterminantes, on comprend mal cette inquiétude. Surtout, on s'étonnera d'un rejet aussi dédaigneux et aussi peu en accord avec l'expérience historique de l'Eglise et avec les structures mêmes du message chrétien.

— Thème 11 —

**"INSISTER SUR LA
TRANSCENDANCE DE DIEU,
C'EST AU MOINS GÊNER ET
PEUT-ÊTRE RENDRE
IMPOSSIBLES LES
PRÉOCCUPATIONS ET
L'ACTION SOCIALES DES
CHRÉTIENS".**

Ce 11^e thème, quand on lit le commentaire qui le suit, est peut-être un des plus équilibrés. Les signataires soulignent que la transcendance de Dieu, loin de favoriser un désengagement, constitue le fondement même d'un intérêt pour la cité terrestre, la "confiance en la souveraineté de Dieu sur tous les aspects de la vie" étant une valeur éminemment biblique.

A première vue, ce 11^e thème semble offrir un contrepoids au thème 10: après avoir rappelé l'autonomie de la mission de l'Eglise, on inviterait ici, au nom de la foi, à s'intéresser aux enjeux du monde. En fait, le rapport est plus subtil que cet apparent souci d'équilibre. Dans ce thème 11^e, c'est encore les développements des théologies politiques ou de la libération qui sont visés. Cela apparaît nettement quand on examine la justification théologique qui est donnée à l'engagement dans les tâches terrestres: Hartford fait appel à la souveraineté universelle de Dieu, alors que les théologies suspectées font plutôt appel à l'Eschaton, à cet objet même de l'espérance chrétienne qui ne peut être compatible avec les régimes oppres-

sifs et qui, positivement, suscite la promotion de certaines formes sociales plus en accord avec le Royaume qui vient. En s'appuyant sur cette espérance et forts de cette "réserve eschatologique", nous disons ces théologies, les chrétiens disposent d'une sorte de critère transcendant pour promouvoir des régimes mieux accordés à la figure d'un monde ressuscité et pour combattre toutes les formes d'oppression. Et parce que ce critère est transcendant, les chrétiens ne peuvent jamais s'inféoder, au nom de leur foi, à telle forme limitée, et donc toujours déficiente, d'aménagement socio-politique: la transcendance de l'Eschaton comporte une exigence de liberté qui est condition même d'un engagement critique en vue du Royaume. De tout cela, Hartford n'a rien voulu retenir. Et, tout en ne voulant pas se replier dans une foi privatisée et trompeusement apolitique, les signataires, ici comme au thème 10^e, ont cependant voulu enregistrer leur dissidence par rapport aux théologies politiques ou de la libération. Ils ont préféré faire appel à une théologie traditionnellement appuyée, mais qui apparaît maintenant à plusieurs fortement teintée de triomphalisme. Ce faisant, ils laissent aussi entendre que c'est cette théologie qui respecte le mieux la transcendance de Dieu et que les théologies de la libération, en proposant un Dieu plus lié à l'aventure de la société, mettraient en péril la transcendance du Dieu chrétien. Sur ce point précis, Hartford semble tendancieux, puisque c'est justement sur la transcendance du Royaume que les théologies visées fondent la spécificité chrétienne de l'engagement socio-politique.

Ainsi, en associant subrepticement les théologies de l'engagement socio-politique à des courants qui se méfieraient de la transcendance de Dieu, ce 11^e thème reste en parfaite cohérence avec le 10^e. Seulement, il n'est pas dit que justice soit faite aux théologies rejetées. Il n'est surtout pas dit que le recours aux théologies de la souveraineté universelle de Dieu serve mieux la transcendance de Dieu ou, en tout cas, aide mieux à éviter la tentation de passivité que Hartford lui-même reconnaît dans certaines conceptions de la transcendance.

—Thème 12—

"LA LUTTE POUR UNE HUMANITÉ MEILLEURE VA AMENER LE ROYAUME DE DIEU".

Autre demi-fausseté que ce 12e thème, car, à moins de concevoir le temps de l'Eglise comme un temps d'attente passive, on doit dire que la lutte pour une humanité meilleure y est pour quelque chose dans l'avènement du Royaume. Bien sûr, cet avènement demeure un don gratuit qui "dépassé toutes les utopies que nous pouvons concevoir" et ce ne sont pas "des êtres humains imparfaits qui sauraient créer une société parfaite". Ceci dit, il reste de théologie chrétienne bien appuyée que de voir dans les efforts de création d'une humanité meilleure des gestes qui hâtent la venue du Royaume. L'espérance chrétienne n'est pas seulement une attente; elle est aussi un programme et chaque coup de ciseau donné avec foi dans la masse pierreuse contribue à faire apparaître la figure complète du Christ ressuscité. Chaque geste de transformation hâte, pour ainsi dire, le don que Dieu fera de lui-même. Dire que la lutte pour l'amélioration du sort de l'humanité "peut trouver âme et inspiration dans la promesse biblique du Royaume de Dieu", c'est trop peu dire. Il faut plutôt dire que le Royaume de Dieu se signifie progressivement dans l'entreprise de l'humanité sauvée qui, besogneusement mais réellement, prépare le moment — imprévisible — où le signe imparfait s'effacera devant la réalité du Royaume.

Dans la logique de celui des thèmes 10e et 11e, le rejet de ce 12e thème est des plus démobilisateurs. Par-dessus tout, il est théologiquement mal formulé et mal appuyé. Porté à sa limite, il rend insignifiant et inutile le temps actuel de salut, ce temps dynamisé par une tension entre deux avènements de Christ.

2. Un document inopportun

Grevée de toutes ces demi-vérités que nous n'avons pu que suggérer ici, la déclaration de Hartford apparaît vraiment inopportune dans la conjoncture ecclésiale actuelle. Tout

—Thème 13—

"LA QUESTION DE L'ESPÉRANCE PAR DELÀ LA MORT N'A PAS D'IMPORTANCE, OU ELLE EST TOUT AU PLUS MARGINALE POUR L'INTELLIGENCE CHRÉTIENNE DE LA RÉALISATION DE L'HOMME".

Le rejet de ce 13e thème ira de soi pour tout chrétien: la longue citation de *Rom 8,38* qui l'accompagne le ralliera aisément. Cependant, le lecteur pourra toujours se demander qui, en cette période de recherches religieuses et crypto-religieuses de tout acabit et d'innombrables théories sur l'au-delà, soutient une position aussi catégoriquement négative sur l'au-delà. Sans doute faut-il lire ce 13e thème comme la suite des trois précédents. Si cette interprétation est juste, le rejet de ce 13e thème devient alors beaucoup moins enthousiasmant. Car il y aurait ici une autre juxtaposition subtile entre le rejet par les théologies de la libération d'un eschatologisme démobilisateur et finalement peu chrétien et une profession grossière d'agnosticisme sur l'au-delà de la vie terrestre. Les théologies de la libération, que je sache, n'ont jamais déclaré insignifiante la question de l'espérance par delà la mort: "si la mort est le dernier mot, alors le Christianisme n'a rien à dire sur les questions ultimes de la vie". Elles ont seulement dénoncé une espérance dans l'autre vie qui rendrait sans grande importance les enjeux de l'ici et maintenant. En insinuant de tels rapprochements, Hartford ne donne pas l'exemple d'une analyse théologique bien rigoureuse; il manifeste plutôt ses préférences en matière politique. On souhaiterait seulement qu'il n'identifie pas ses goûts avec les exigences du message chrétien.

le monde sait que les Eglises chrétiennes traversent aujourd'hui une grave crise de croissance et d'acculturation au monde nouveau; de profondes mutations spirituelles et

intellectuelles seront nécessaires pour qu'un véritable renouveau théologique s'opère. Devant ces défis, les sécurités d'hier sont ébranlées, les cohérences culturelles s'effondrent, beaucoup de croyants sont affolés et supplient presque les leaders ecclésiaux de "reprennent les choses en mains". Dans ce désarroi, les agents de transformation et ceux qui veulent relever le défi sont de plus en plus marginalisés et soupçonnés; et de nombreux prophètes de la nostalgie et de la stabilisation gagnent l'oreille des leaders inquiets et des foules apeurées. Dans un tel contexte où une théologie acculturée arrive mal à frayer sa voie, la déclaration de Hartford n'a pas de quoi réjouir.

A) En stigmatisant et en réduisant un pan important et prometteur de la recherche théologique actuelle, la déclaration de Hartford discrédite cette recherche. Sans apporter d'éclairages nouveaux et féconds, elle vient contrecarrer le travail ardu et patient de ceux qui cherchent dans la pensée contemporaine des voies nouvelles et pertinentes d'intelligence de la foi (thème 1er); de ceux qui cherchent à mieux situer le langage religieux par rapport aux rationalités en gestation et qui contribuent à définir ces rationalités (thème 2e); de ceux qui tentent de mieux raccorder le langage religieux à l'expérience humaine et de mieux distinguer la réalité mystérieuse de Dieu des constructions linguistiques limitées dans lesquelles nous nous y référons (thème 3e); de ceux qui, à la suite de vingt siècles de tradition chrétienne, dévoilent des dimensions aujourd'hui interpellantes de la figure du Christ ressuscité (thème 4e); de ceux qui ont appris la fraternité avec ceux qui vivent d'une autre foi et qui ont découvert le caractère vitalement englobant de la vérité religieuse (thème 5e); de ceux qui voient de mieux en mieux le caractère global et totalisant du salut promis et son lien étroit avec la vocation humaine intégrale (thème 6e); de ceux qui, luttant contre une approche extrinséciste du mal, découvrent le caractère foncier du péché et l'échec humain radical qu'il comporte (thème 7e); de ceux qui cherchent les voies d'une liturgie vivante qui serait une expression véritable d'une communauté qui se fait (thème 8e); de ceux qui sont engagés dans des réformes institutionnelles et dans un "aggiornamento" exigé par la logique même de la foi, de l'es-

pérance et de l'amour (thème 9e); de ceux qui s'appliquent laborieusement à la lecture des signes des temps et qui ont perçu les exigences concrètes de l'espérance dans l'Eschaton (thème 10e); de ceux qui, contre certaines hypertrophies paralysantes de la transcendance, ont compris le rapport indissoluble qui lie cette même transcendance et l'engagement socio-politique des chrétiens (thème 11e); de ceux qui attendent activement l'avènement du Royaume et qui le préparent en en profilant ici et maintenant les prémices (thème 12e); de ceux qui refusent de se laisser bercer par des espoirs qui les détourneraient de leurs tâches présentes et qui recherchent activement les exigences terrestres de l'espérance chrétienne dans la résurrection (thème 13e). Avec ses simplifications et ses innombrables glissements, la déclaration de Hartford risque fort d'inciter des Eglises déjà bien timorées à "jeter le bébé avec l'eau sale". On aurait plutôt eu besoin d'un appui à toutes ces recherches théologiques d'avenir et d'une contribution au discernement des déviations possibles, d'une sorte d'encouragement critique. Hartford a préféré des anathèmes réducteurs.

B) Dans la situation actuelle des Eglises chrétiennes, et sur un plan plus large que le champ de la théologie elle-même, la déclaration de Hartford est aussi de nature à s'inscrire dans le vaste mouvement de freinage qui mine la créativité chrétienne. Elle nourrira les angoisses, confirmera beaucoup de profanes dans leurs craintes et leurs suspicions. Et cela, d'autant plus que les signataires seront vus comme des "experts". Déjà, ici et là, on n'a pas manqué de souligner que les 18 ne sont pas des chefs d'Eglise, qu'ils sont des penseurs plutôt ouverts et libéraux (du moins jusqu'à la signature du document de Hartford!) etc.: ces notations ne feront que stimuler une sur-évaluation apologétique des positions de Hartford et donneront à celles-ci plus de poids théologique qu'elles n'en ont réellement.

Il est à espérer que beaucoup de croyants et de théologiens seront secrètement fiers d'être visés par la déclaration de Hartford. En tout

cas, un examen un peu critique de cette déclaration a de quoi en donner le goût. Comme il donne aussi le goût d'un climat théologique dans lequel on pourrait enfin théologiser en regardant en avant...

6 août 1975

1. Cette déclaration a été rendue publique en janvier dernier. On en trouvera le texte original, v.g. dans *Origins* IV/33 (Feb. 6, 1975); *Theology Today* (April 1975) 94-97; *Worldview* 18 (April 1975) 39-41. Le *New York Times* (Jan. 28, 1975), le *Time Magazine* (sous le titre: "The Hartford Heresies"), le *Religious News Service* et le *National Catholic News Service* en ont très tôt fait état, sans parler des revues (v.g. *Commonweal*, *America*) qui lui ont consacré des éditoriaux importants.
2. Voir, par exemple: *Worldview* 18 (May 1975) 22-27 et 18 (June 1975) 36-48. Ont participé à ce symposium (entre autres): Harvey Cox, John C. Bennett, Gabriel Moran, Gregory Baum, Wolfhart Pannenberg, et des signataires de la Déclaration. Voir aussi: *Theology Today* (July 1975) 183-191. Ont participé à cette discussion: E. Campbell, J. Fletcher, L.M. Russell, R. Shaull et P. Berger. Voir aussi: *Christian Century* (Feb. 19, 1975; April 2, 1975).
3. *Relations* (mai 1975) 144-145.
4. *Le Devoir* (14 mai 1975) p. 5. Nous suivons généralement cette traduction, qui est de Gilles Langevin. Quand nous citons sans référence, il s'agit du commentaire qui accompagne le thème étudié.
5. Julien Harvey, "Le Colloque de Hartford et la pensée chrétienne d'ici", dans *Relations* (mai 1975) 146-148; Gilles Langevin, "Un geste oécuménique d'une portée inusitée", dans *Le Devoir* (14 mai 1975), pp. 5-6.
6. Voir par exemple: Richard J. Mouw, "Of Sanity and Judgment", dans *Worldview* 18 (June 1975) 42-44.
7. Voir, par exemple: A. Dulles, "Finding God and the Hartford Appeal", dans *America* (May 3, 1975) 334-337; Peter Berger, dans *Theology Today* (July 1975) 189-191.
8. Voir: Richard J. Mouw, *loc. cit.*
9. Gregory Baum (dans *Worldview*, May 1975, 26-27) a relevé ce trait, en rappelant les récentes attaques de Berger et de Neuhaus, les deux instigateurs de la Déclaration, contre les théologies de la libération. Berger (dans *Worldview*, June 1975, 41-42) ne l'a pas vraiment réfuté, non plus que Neuhaus, qui cite même alors J.L. Segundo (*ibid.*, p. 47).

OFFICE NATIONAL DE LITURGIE:
Les enfants célèbrent. Tome 1: *Guide pastoral*, 92 pages; Tome 2: *Livret de célébration*, 144 pages. Editions de la Conférence Catholique Canadienne, 90 avenue Parent, Ottawa.

L'an dernier, la Congrégation pour le culte divin publiait un *Directoire de messes d'enfants*. Ce *directoire* ouvrait une porte à l'adaptation intelligente des messes d'enfants selon la psychologie et les besoins spirituels de ces derniers. J'ai déjà dit ailleurs (*Cahier de pastorale missionnaire*) tout le bien que j'en pensais.

Mais il restait un pas à franchir: il convenait d'adapter à chaque pays les principes généraux et les directives publiés dans le *Directoire*. En faisant paraître "Les enfants célèbrent" (tome 1: *guide pastoral*, tome 2: *livret de célébration*), la commission épiscopale canadienne de liturgie répond à ce désir.

On ne saurait trop louer l'effort pastoral et pédagogique qui préside à cette adaptation.

Il est impossible d'utiliser convenablement le livret de célébration (sorte d'*Ordo missae*, qui contient prières, chants, suggestions et indications concrètes) sans avoir, au préalable, soigneusement étudié le *guide pastoral* qui situe le livret, en indique la portée pastorale et l'utilisation pédagogique.

Travail sérieux qui exigera d'être mis en oeuvre avec sérieux, car, si la célébration liturgique demande une certaine spontanéité, elle réclame aussi une préparation soignée qui dispose les esprits et les coeurs des enfants à la Rencontre du Seigneur Jésus et à la louange du Père.

Je signale, en particulier, l'itinéraire des pages 9, 10 et 11 du *Guide pastoral* qui indique aux parents, aux pasteurs et à l'Equipe, la meilleure façon d'aborder la lecture de ce guide. De même, dans le livret de Célébration, des commentaires éclaireront la portée des textes liturgiques et des gestes communautaires. Toutefois, il faudra au Président de la célébration une certaine fréquentation du livret avant de s'y retrouver facilement dans le concret de la liturgie vécue.

A signaler également le répertoire de chants pour messes d'enfants et l'excellente bibliographie.

Espérons que, dans des revues plus spécialisées de liturgie ou de pastorale, on fera une analyse plus détaillée et plus approfondie des richesses que contient cette publication opportune.

Un autre espoir: que tous les milieux intéressés fassent passer ces deux livrets dans la pratique, car non seulement nos jeunes doivent comprendre la messe, il est encore plus nécessaire qu'ils en vivent. Pour cela, nous devons prendre les moyens. A tous ceux qui ont collaboré à "Les enfants célèbrent" un grand merci. Qu'ils poursuivent le travail commencé et l'améliorent encore davantage.

Jean-Paul Labelle, S.J.

TREIZE A LA DOUZAINÉ:

la collection de théologie québécoise "Héritage et projet"

Entre mars 1973 et décembre 1974, les Editions Fides (Montréal) ont publié, dans une nouvelle collection de théologie, douze titres... et treize livres. L'événement, me semble-t-il, vaut d'être signalé. Le titre de la collection, *Héritage et projet*, évoque délibérément le Rapport Dumont et son projet pour l'Eglise d'ici. Ce Rapport avait noté la faiblesse du discours chrétien chez nous: "les discours religieux officiels, anciens et nouveaux, rejoignent très peu l'expérience contemporaine des divers groupes et sous-cultures" (p. 149). Sur la base de ce constat, le Rapport invitait à retrouver cette capacité "des grands témoins bibliques à la révélation et des grands spirituels de l'histoire de l'Eglise" à *réfléchir* le message évangélique et à redonner constamment à la foi un nouveau langage (p. 150). Voilà pourquoi les Editions Fides ont voulu, par leur nouvelle collection, offrir un cadre de diffusion aux "ouvrages qui contribueront au questionnement, au discours et à la praxis théologique de la communauté d'ici" (communiqué du 12 avril 1973). Je veux simplement présenter ici les douze premiers ouvrages de cette collection.

1. Jacques Grand'Maison: **La seconde évangélisation**. T. 1: *Les témoins*. Col. "Héritage et projet", 1. - Montréal, Fides, 1973, 241 pages.
2. Jacques Grand'Maison: **La seconde évangélisation**. T. 2: *Les outils*. 2 vol.: 1. *Outils majeurs*; 2. *Outils d'appoint*. Col. "Héritage et projet", 2. - Montréal, Fides, 1973, 331 et 325 pages.

J'ai déjà présenté, dans un précédent numéro de *Relations* (n. 386, octobre 1973, p. 286), le premier tome de l'ouvrage de Jacques Grand'Maison sur *La seconde évangélisation*, où les "témoins libres" prennent la parole. Je me contente d'ajouter ici quelques mots sur le dernier chapitre du livre, dans lequel l'A. dégage des témoignages entendus certaines convergences qui définissent autant d'exigences majeures de la seconde évangélisation. Réapprenant humblement à marcher (p. 213), nous devons consentir à vivre notre foi dans l'incessante conversion qui nous arrachera à notre secrète incroyance (p. 214), à la tentation d'enfermer le dynamisme évangélique dans des impératifs moraux ou dans des idéologies hâtivement baptisées (pp. 214-219), c'est-à-dire "dans nos interprétations et nos systèmes" (p. 221). Dénonçant les ambiguïtés et "autres dérives des derniers temps" (p. 222) qui font mettre "l'or de l'Evangile... au service du ciment ecclésias-

tique" (p. 224), l'A. s'attaque avec vigueur à toutes les reprises d'un système clérical dévorant et aliénant (pp. 225-227). Il invite à la confiance en ces "souffles d'une Pentecôte renouvelée" (p. 230) que sont, entre autres, un renouveau spirituel accompagné d'"un certain goût de profondeur évangélique", une assomption plus résolue des responsabilités ecclésiales, une visée communautaire progressivement mieux articulée, un souci de vivre la foi dans le "trafic" de la "quotidienneté", au cœur des solidarités vitales, des engagements et des tâches concrètes qui en découlent (pp. 230-232). Tout le livre constitue ainsi un appel à l'espérance et à ce que l'on pourrait appeler le goût du risque: il faut "sortir l'Eglise de l'église" (pp. 235-237). Une requête pour un christianisme plus authentique, pour une Eglise décléricalisée et plus évangélique.

Le second tome est plus technique. On n'en fait pas la lecture; on l'utilise, puisqu'il s'agit d'un "coffre d'outils" (vol. 1, p. 21). *Outils d'observation*, (1, pp. 29-107) d'abord, qui veulent aider à renouveler le regard par "une observation systématique, soutenue, humble et profonde" (p. 31), afin de retrouver la vigilance évangélique qui permet seule de percevoir l'inattendu et de l'accueillir dans sa différente nouveauté (pp. 39-40). *Outils d'interprétation* (1, pp. 109-215): grilles et repères de cheminement pour aider à l'interprétation évangélique du vécu selon la grande tradition ecclésiale dans sa praxis d'évangélisation (dont l'évolution est présentée pp. 137 et ss.). *Outils d'action* (1, pp. 217-328) visant à féconder une praxis évangélique pour l'Eglise d'ici et offrant un "cadre praxéologique" (pp. 273 et ss.) dont la lecture relativement aisée aidera les intervenants pastoraux à situer leur action et à l'évaluer de façon critique. — *Outils d'éducation* (II, pp. 15-119) mis au point dans la lumière des dynamiques de l'exode et de la pédagogie néotestamentaire. *Outils de cohésion* (II, pp. 121-199) pour favoriser les dynamiques communautaires, articuler la liturgie et l'engagement, aider à vivre de façon authentiquement chrétienne les conflits. *Outils de prospection* (II, pp. 201-286) au sujet des rapports entre foi et incroyance, foi et culture, évangélisation et enjeux collectifs.

A la fin de l'ouvrage, Jacques Grand'Maison présente, sous forme de sommaire, les *lignes de force* à la fois de la seconde évangélisation elle-même et de ses propres analyses (II, pp. 307-313): "De la référence cléricale à la référence communautaire, Réouvrir les contenus, Primat des spiritualités. Des politiques pastorales plus cohérentes.

Un christainisme populaire. Un christianisme plus communautaire. Un christianisme plus intériorisé. Un christianisme plus prophétique." La lecture de ces pages aide à saisir la cohérence secrète de l'ouvrage et à *utiliser* les outils qu'il propose.

3. André Charron: **Les catholiques face à l'athéisme contemporain**. *Etude historique et perspectives théologiques sur l'attitude des catholiques en France de 1945 à 1965*. Col. "Héritage et projet", 3. - Montréal, Fides, 1973, 643 pages.

Voir la recension de cet ouvrage dans *Relations* 386 (octobre 1973), p. 286. — Un outil de référence important. Et un instrument de réflexion stimulant pour analyser le phénomène de l'incroyance au Québec.

4. Rémi Parent: **Condition chrétienne et service de l'homme**. *Essai d'anthropologie chrétienne*. Col. "Héritage et projet", 4. - Montréal, Fides, 1973, 197 pages.

Le trait fondamental de la vision anthropologique proposée dans l'ouvrage de Rémi Parent tient en la *liberté du chrétien* animé par l'Esprit qui fait de lui *un être d'espérance* (chapitre 2). L'Esprit est "étranger" aux modèles, aux normes, aux systèmes de valeurs qui sont le lot et la caractéristique de notre monde "déterminé" (p. 70). C'est pourquoi la vie chrétienne, mue par l'Esprit, n'est pas déterminée (pp. 62 et ss.). Mais la liberté chrétienne accepte la nécessaire détermination des médiations (pp. 79-84). Les schémas dualistes doivent être ici dépassés, qui renvoient constamment dos à dos intériorité et extériorité, prière et action, liberté et engagement dans un univers bien "déterminé" par des médiations elles-mêmes "déterminées". C'est pourquoi le thème de l'unité est également fondamental dans cette vision de l'homme. Comme le note l'A., le chrétien n'est pas "plénitude ou monde" (p. 153 — voir le chapitre 3), "unité ou multiplicité" (p. 153 — voir le chapitre 4); il est plénitude *et* monde dans la difficile unité qui ne peut se vivre que dans la tension (pp. 104 et ss.), il est unité *et* multiplicité puisque l'unité chrétienne est — et ne peut être que — l'unité d'un "plussieurs" (pp. 121 et ss.) vécue dans l'irréductibilité de la pluralité (p. 127). Le thème de l'*altérité* est ainsi constamment présent comme dimension essentielle d'une anthropologie chrétienne. Celui de la *mort* aussi, comprise comme exigée par la rencontre de

l'altérité (cf. pp. 110-116 et 141-151). On entrevoit aisément les implications d'une telle vision anthropologique pour l'éthique chrétienne et pour l'ecclésiologie. Le dernier chapitre, intitulé "Vivre chrétiennement", amorce la réflexion dans cette direction.

Un livre difficile, en un sens, à cause de la rigueur de la démarche qu'il propose et des détours par l'abstraction qu'il impose constamment. Mais un livre stimulant, dont les enracinements tout autant que les implications ont la saveur concrète de la vie réelle. Une synthèse toujours soucieuse de maintenir la nécessaire tension dialectique et existentielle de l'être chrétien et de la vie chrétienne (personnelle et communautaire). L'A. a cherché à dépasser les faux dualismes aliénants en clarifiant les rapports entre transcendance et immanence, Eglise et politique, unité et pluralité, etc. — "qu'il est difficile de réconcilier sans choir dans la dichotomie ou l'homogénéité" (p. 15). Rémi Parent, me semble-t-il, a réussi cette difficile réconciliation dans l'articulation d'une synthèse cohérente, dont la visée pratique et concrète demeure présente malgré les nécessaires détours de l'abstraction.

5. Vincent Harvey: **L'homme d'espérance.** *Recueil d'articles* (1960-1972) réunis par l'équipe de la revue *Maintenant*. Col. "Héritage et projet", 5. - Montréal, Fides, 1973, 276 pages.

Après présentation de l'homme (interview et témoignages, pp. 17-44), le livre reproduit une série d'articles (la plupart publiés dans la revue *Maintenant*) et de conférences de Vincent Harvey sur les défis nouveaux posés à chaque croyant et à toute l'Eglise d'ici. Mentionnons, entre autres textes d'un intérêt particulier, les réflexions sur le problème de l'autorité et de son exercice dans l'Eglise (pp. 63-70), sur les rapports entre l'Eglise et l'Etat (pp. 97-111), sur les liens entre socialisme et foi chrétienne (pp. 125-128). Analyses succinctes, mais lucides. Et qui, surtout, ouvrent des chemins d'avenir. Elles révèlent à leur façon la fidélité, l'entêtement de celui qui fut toujours un "homme d'espérance" (cf. pp. 255-260 et 268-274).

6. **Le divorce.** *L'Eglise catholique ne devrait-elle pas modifier son attitude séculaire à l'égard de l'indissolubilité du mariage?* Travaux du Congrès de la Société canadienne de Théologie tenu à Montréal du 21 au 24 août 1972. Col. "Héritage et projet", 6. - Montréal, Fides, 1973, 237 pages.

Monographies d'inégale valeur et dont la juxtaposition ne réussit pas à donner une vision cohérente et quelque peu complète de la problématique théologique récente concernant le mariage et le divorce. Quelques

études intéressantes, toutefois, sur l'évolution récente de la jurisprudence matrimoniale tenant davantage compte qu'autrefois de la maturité requise pour assumer les obligations réelles de la vie conjugale (par Germain Lesage - sp. pp. 44-45 et 54-56), sur la tradition propre de l'Eglise orthodoxe qui pourrait heureusement influencer attitudes et comportements dans la tradition catholique romaine (par Robert Lebel - pp. 77-105), sur l'exégèse des textes néotestamentaires concernant le divorce de 1963 à 1972 (par André Myre - pp. 139-163).

7. **L'incroyance au Québec.** *Approches phénoménologiques, théologiques et pastorales.* Recueil assemblé et présenté par les soins de l'Office national pour le dialogue avec les non-croyants. Col. "Héritage et projet", 7. - Montréal, Fides, 1973, 399 pages.

Analyses et témoignages d'inégale rigueur et d'inégal intérêt. Les textes les plus intéressants me semblent être ceux de Guy Rocher (pp. 13-30), Normand Wener (pp. 31-51), Jacques Grand'Maison (pp. 261-283), Pierre Lucier (surtout pp. 178-183). L'incroyance de l'homme québécois est souvent moins le fait d'un athéisme nettement caractérisé que d'une insatisfaction, d'une révolte contre l'Eglise (ses structures, ses dogmes, ses systématisations morales). Il ne faut toutefois pas minimiser l'importance des dimensions plus proprement anthropologiques et culturelles du phénomène d'une incroyance croissante et progressivement généralisée chez nous. Les analyses, à ce niveau, devront être poursuivies et approfondies.

8. François Faucher: **Acculturer l'évangile: mission prophétique de l'Eglise.** Col. "Héritage et projet", 8. - Montréal, Fides, 1973, 162 pages.

Missionnaire au Pérou (Amazonie) depuis 1970, l'A. a eu l'occasion de prendre contact avec d'autres cultures que la sienne et la nôtre. En tant qu'il est "un des croyants de la post-chrétienté", son expérience rejoint néanmoins la nôtre; et sa réflexion demeure pour nous stimulante. L'étude est nettement marquée par la problématique de la seconde évangélisation développée par Jacques Grand'Maison; elle demeure toutefois le résultat d'une démarche — expérientielle et réflexive — personnelle. Les pages sur l'inculturation de la foi me paraissent particulièrement pénétrantes et suggestives (pp. 65-71): elles font bien voir la nécessité de cette inculturation en même temps que ses risques (celui notamment de l'annexion culturelle qui tend à "supprimer ce fameux pôle dysfonctionnel qui fait que l'utopie chrétienne ne coïncide jamais exactement avec les catégories culturelles et, par là, les appelle à un dépassement continu" — p. 65). Egalement les

pages sur "la pédagogie de l'incarnation comme évangélisation", avec ses exigences nettement explicitées en termes de solidarité, de pro-existence et d'animation (pp. 85-91).

9. **Jésus? De l'histoire à la foi.** Conférences publiques par les professeurs de la Section des études bibliques à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Col. "Héritage et projet", 9. - Montréal, Fides, 1974, 220 pages.

Malgré la diversité des études présentées, le recueil conserve une étonnante unité. Le Royaume de Dieu dans la tradition d'Israël, dans la prédication de Jésus et dans les réinterprétations contemporaines (Roland Proulx et Léonard Audet). La "révolution de Jésus" dans le contexte socio-culturel et politico-religieux de la Palestine de son temps (André Legault et Jean-Martucci). La résurrection de Jésus (Julien Harvey et André Cousineau). Jésus comme Fils de l'homme, comme Christ, comme Dieu (M.-Georges Bulteau et Gérard Rochais, Viateur Yelle et André Myre, Guy Couturier et Jean-L. D'Arçon). Un effort pour reformuler en fonction de l'expérience actuelle du croyant la christologie néotestamentaire. Certaines études sont plus techniques; la plupart demeurent, malgré leur rigueur, accessibles au chrétien non initié au jargon théologique et qui veut, en connaissant mieux l'évangile, réinterpréter son héritage.

10. **Le pluralisme.** *Pluralism: Its Meaning Today.* Symposium universitaire. Col. "Héritage et projet", 10. - Montréal, Fides, 1974, 437 pages.

C'est un souci oecuménique, "fruit lui-même du pluralisme", qui fut à l'origine du symposium sur le pluralisme (24-26 novembre 1972) dont le présent recueil publie les travaux (présentation par Irénée Beaubien, directeur de l'Office national d'oecuménisme). Mais les perspectives ouvertes par les contributions débordent largement les horizons d'un oecuménisme un peu strict pour embrasser les aspects historique, sociologique, philosophique du pluralisme tout autant que ses répercussions au plan de la foi et de la théologie. Les principales contributions ont déjà été présentées dans la revue, sous le titre *Pluralisme et utopie*, par Michel Dussault et par moi-même (*Relations* 378, janvier 1973, pp. 6-9 et 12-15); je me contente donc ici d'y renvoyer le lecteur. — L'étude la plus "provocante", par Colette Moreux, avait été également publiée dans le même dossier de *Relations* (*ibid.*, pp. 10-11), sous une forme condensée: si l'on parle tant de pluralisme aujourd'hui chez les chrétiens du Québec, ne serait-ce pas le signe, demande Colette Moreux, d'un affaiblissement de la foi et des convictions qui tendrait à abolir ou, du moins, à amoindrir les différences entre les diverses options des croyants, d'une part, et entre l'option du croyant et celle de l'incroyant,

d'autre part? ou encore d'une sorte de volonté, de la part du pouvoir ecclésiastique (qui recourt lui aussi à l'idéologie du pluralisme), de maintenir son emprise sur ces chrétiens de plus en plus nombreux qui ont pris leurs distances face aux définisseurs traditionnels des aspirations personnelles et collectives? — L'étude d'André Vachet, *La démocratie bloquée: les ambiguïtés du pluralisme politique*, démystifie une certaine vision du pluralisme sensé libéral, démocratique et égalitaire de nos sociétés: cette vision permet "de couvrir et de justifier la stratification des classes et l'établissement de la domination" de certains groupes plus forts, avec ses conséquences en termes d'exploitation, d'oppression et, au besoin, de répression "légitimées" (p. 214). — Parmi les autres études, je me contente de signaler celles de Raymond Lemieux (*Pluralité et sécularité*) et de Roger Lapointe (*Structures chrétiennes du pluralisme*).

Dans un Québec qui fut longtemps homogène et totalitaire, et pour une Eglise du Québec qui a longtemps connu de larges consensus, un livre qui peut aider à comprendre une conjoncture socio-culturelle nouvelle et à s'y situer.

11. Jean-Claude Petit: **La philosophie de la religion de Paul Tillich. Genèse et évolution: la période allemande, 1919-1933.** Col. "Héritage et projet", 11. - Montréal, Fides, 1974, 252 pages.

L'objectif de l'ouvrage — une thèse de doctorat — est de "mettre en évidence l'intention originelle de la théologie de Paul Tillich" (introduction, p. 9): dans un contexte socio-culturel nouveau, "reconstruire" la théologie. Pour Tillich, "La religion est la substance de la culture, et la culture est la forme de la religion", ainsi qu'il le dira à Chicago en 1948. Il importe donc de réconcilier la religion et l'activité séculière des hommes de notre temps, ce à quoi veut contribuer sa "théologie de la corrélation". A mi-chemin entre Barth et un certain libéralisme protestant, Tillich tente de frayer un chemin nouveau pour découvrir la dimension religieuse transcendante au coeur même des réalités séculières, en

leur "profondeur". Cet effort demeure d'actualité. Il est heureux que Jean-Claude Petit aide à l'évaluer en vue d'une appropriation par la théologie actuelle.

12. **Le renouveau communautaire chrétien au Québec. Expériences récentes.** Symposium organisé par les départements de sciences religieuses des quatre constituantes de l'Université du Québec (23 et 24 novembre 1973). Col. "Héritage et projet", 12. - Montréal, Fides, 1974, 315 pages.

Le phénomène du renouveau communautaire constitue l'une des pierres importantes du projet ecclésial québécois. D'où l'importance et l'intérêt du symposium dont le présent recueil publie les travaux. La pièce capitale du dossier me paraît être l'*Analyse morphologique des groupes nouveaux au Québec* présentée par Guy Paiement (pp. 11-38; cf. *Relations* 389, janvier 1974, pp. 6-12, où la communication de G.P. fut également publiée); elle fait voir comment sont structurés chez nous les principaux groupes chrétiens "de base": groupes de piété, groupes spirituels, cellules d'activistes, groupes de rencontre, communautés critiques. Je tiens à mentionner aussi les études de José A. Prades (*Communautés nouvelles et utopie autogestionnaire*), qui présente l'autogestion comme utopie restructurante, comme tâche contemporaine et comme système d'organisation sociale; de Raymond Lemieux (*Modèle communautaire et organisation bureaucratique dans l'Eglise*), qui analyse la dialectique communauté-institution; de Denis Savard (*Groupes de croissance, valeurs et évolution religieuse*), qui tente d'évaluer l'impact de l'expérience des groupes de croissance sur l'expérience personnelle des participants, spécialement au plan des valeurs et au niveau des perceptions et attitudes religieuses. Egalement quelques monographies suggestives et divers témoignages. Une lacune, à mon sens importante: la quasi-absence de la tendance "politique".

Guy Bourgeault.

15 août 1975.

Pour les jeunes.

Nouveautés "Bandes Dessinées" des Editions Casterman, Paris-Tournai, 1975:

Col. **Les Exploits de Quick et Flupke:** Hergé: deux recueils.

Col. **Chevalier ardent:** François Craenhals: *Le trésor du mage*.

Col. **Les 4 As:** Fr. Craenhals et G. Chaulet: *Les 4 As et la bombe F*.

Col. **Alix:** Jacques Martin: *Le fils de Spartacus*.

Col. **Lefranc:** J. Martin: *L'ouragan de feu*.

Col. **Les peaux rouges:** Hans Kresse: *L'appel des coyotes*.

Col. **Corto Maltese:** Hugo Pratt: *L'ange à la fenêtre d'orient*.

(suite de la page 243)

Cunchillos, Jesus Luis: **La Bible. Première lecture de Saint-Paul.** Col. "Le Point théologique", 13. - Paris, Beauchesne, 1975, 126 pp.

Daigneault, André: **Le doux Feu. Poèmes.** - Québec, Ed. du Renouveau (C.P. 1815), 1974, 111 pp.

Danek, Jaromir: **Les projets de Leibniz et de Bolzano, deux sources de la logique contemporaine.** - Québec, PUL, 1975, 276 pp.

Davies, Robertson: **Cinquième emploi. Roman.** Traduit de l'anglais par Arlette Francière. - Montréal, le Cercle du Livre de France, 1975, 351 pp.

Demers, Jeanne: **Commynes mémorialiste.** - Montréal, PUM, 1975, 248 pp.

Dufay, René: **La maison où l'on m'attend. Un chrétien d'aujourd'hui s'interroge sur le pardon et la réconciliation.** - Lyon, Ed. du Chalet, 1975, 245 pp.

Du pont, Jean-Claude: **Le sucre du pays.** - Montréal, Leméac, 1975, 117 pp.

Eggleston, Wilfrid: **Terre-Neuve en route vers la Confédération.** - Terre-Neuve, dif. Information Canada, 1975, 123 pp.

EN COLLABORATION: **Joseph et Jésus.** Compl. au **Dictionnaire de spiritualité.** Textes de P. Grelot, G.M. Bertrand, R. Gauthier, A. Salignac. - Paris, Beauchesne, 1975, fasc. de 79 pp.

EN COLLABORATION: **Judaïsme (Le).** Compl. au **Dictionnaire de spiritualité.** Textes de R. Le Deaut, A. Jaubert, K. Hruby. - Paris, Beauchesne, 1975, fasc. de 170 pp.

EN COLLABORATION: **La crise contemporaine. Du modernisme à la crise hermétiques.** - Paris, Beauchesne, 1973, 190 pp.

EN COLLABORATION: **Les mutations de la foi chrétienne.** - Montréal, Fides, 1974, 146 pp.

Hégy, Pierre: **L'autorité dans le catholicisme contemporain. Du syllabus à Vatican II.** Col. "Théologie historique", 30. - Paris, Beauchesne, 1975, 299 pp.

Heymann, Ph. et Bertheloot, B.: **Aujourd'hui et demain, la crise. Le Canada: super-puissance?** - Paris, Ed. JCLattès, 288 pp.

Labarrière, Pierre-Jean: **L'unité plurielle.** - Paris, Aubier Montaigne, 1975, 188 pp.

Lacasse, Maurice: **Le Lion de la Péninsule. Biographie et poèmes du Sénateur Gustave Lacasse.** - (M. Lacasse, 340 boul. Riel, Hull, J8Z 1B2).

Légault, Marcel: **Mutation de l'Eglise et conversion personnelle.** - Paris, Aubier Montaigne, 1975, 315 pp.

Morency, Pierre: **Marlot dans les merveilles. Théâtre pour enfants.** - Montréal, Leméac, 1975, 115 pp.

Revue d'ethnologie du Québec, 1. Sous la direction de Robert-Lionel Séguin. Centre documentaire en civilisation traditionnelle, Université du Québec à Trois-Rivières. - Montréal, Leméac, 1975, 119 pp.

"HÉRITAGE ET PROJET"

Une collection dirigée par un comité de trois théologiens:
André Charron, D. Th., Guy Bertrand, D. Th., et Roland
Laurin, L. Th., L.S.S., qui regroupe des ouvrages appar-
tenant à divers secteurs de la théologie

*Foi chrétienne — Pratique ecclésiale — Etudes bibliques
Sciences humaines et religion*

Volumes déjà parus

- | | | |
|-------|---|------------------|
| No 1 | LA SECONDE ÉVANGÉLISATION
par Jacques Grand'Maison
Tome 1: Les témoins | \$5.00 |
| No 2 | LA SECONDE ÉVANGÉLISATION
par Jacques Grand'Maison
Tome 2 — vol. 1: Outils majeurs
Tome 2 — vol. 2: Outils d'appoint | \$6.00
\$6.00 |
| No 3 | LES CATHOLIQUES FACE À L'ATHÉISME
CONTEMPORAIN
<i>Etude historique et perspective théologiques
sur l'attitude des catholiques en France
de 1945 à 1965</i>
par André Charron | \$12.00 |
| No 4 | CONDITION CHRÉTIENNE ET
SERVICE DE L'HOMME
par Rémi Parent | \$5.00 |
| No 5 | L'HOMME D'ESPERANCE
<i>Recueils d'articles (1960-1972) de
Vincent Harvey réunis par
l'équipe de la revue "Maintenant"</i> | \$5.00 |
| No 6 | LE DIVORCE
par la Société canadienne de théologie | \$6.00 |
| No 7 | L'INCROYANCE AU QUÉBEC
En collaboration | \$8.00 |
| No 8 | ACCULTURER L'ÉVANGILE:
MISSION PROPHÉTIQUE DE L'ÉGLISE
par François Faucher | \$4.00 |
| No 9 | JÉSUS — DE L'HISTOIRE À LA FOI
En collaboration | \$5.00 |
| No 10 | LE PLURALISME —
PLURALISM: ITS MEANING TODAY
Symposium interdisciplinaire | \$10.00 |
| No 11 | LA PHILOSOPHIE DE LA RELIGION
DE PAUL TILICH
<i>Genèse et évolution.
La période allemande 1919-1933</i>
par Jean-Claude Petit | \$6.00 |
| No 12 | LE RENOUVEAU COMMUNAUTAIRE
CHRÉTIEN AU QUÉBEC
<i>Expériences récentes</i>
En collaboration | \$8.00 |
| No 13 | PASTORALE SCOLAIRE AU QUÉBEC
Niveau secondaire.
<i>Analyse historique — Interprétation
théologique — Documents.</i>
Par Louis Racine et Lucien Ferland | \$6.00 |

EN VENTE PARTOUT

FIDES

235 est, boul. Dorchester, Montréal, Qué.
Tél.: 861-9621

LE LANGAGE DES CHIFFRES

45,000

TITRES EN STOCK PERMANENT

13,000

PIEDS CARRÉS D'ÉTALAGES

5

LIBRAIRIES EN UNE

- (H) Sciences humaines
- (J) Jeunesse
- (L) Lettres, arts, loisirs
- (M) Médecine et sciences de la santé
- (S) Sciences et techniques

4

SERVICES INTÉGRÉS

les commandes spéciales
les commandes d'office
les livres reliés et catalogués
le service universel d'abonnements

Total

1

QUALITÉ : LA MEILLEURE

LIBRAIRIE DUSSAULT

la grande librairie du

8955 SAINT-LAURENT — MONTRÉAL

Tél. :

Métro :

Autobus

384-8760

Crémazie

53, 55, 98, 100

PRIÈRES BIBLIQUES

Lucien DEISS

*"Les plus proches de la Parole de Dieu
Les plus proches du cri de l'homme."*

Ce livre n'est pas "à lire" mais "à prier". Ces prières veulent vous aider. Il vous restera la peine essentielle, et en même temps la plus profonde joie: avec ces formules, elles ne sont que des béquilles, marcher vers Dieu, et rencontrer sa tendresse.

*"Un trésor pour la prière individuelle,
et surtout la prière communautaire."*

A. Seve — Panorama —

*"Parmi tous les livres de prières publiés
depuis quelques années, je retiendrai celui-ci."*

J.Y. Garneau — Prêtre & Pasteur —

Le livre - 220 pages - 24,00 F.F.
..... 7,45 \$

ÉDITIONS DU LEVAIN

1, rue de l'Abbé Grégoire
F. 75006. PARIS

En vente chez votre libraire
habituel ou au Service de
Documentation Pastorale:
312 Est rue Sherbrooke,
Montréal 129 P.Q.

L'économie n'est pas réservée aux économistes...

Faut-il attendre de subir directement les effets de l'inflation, de devenir chômeur, d'être en grève, ou encore de recevoir une augmentation de salaire pour s'intéresser à l'étude de l'économie, et en particulier à celle du Québec?

Pourtant, l'économie n'est pas réservée aux économistes. Comprendre l'économie et surtout notre économie n'est pas seulement profitable du point de vue de la culture générale, c'est essentiel si l'on veut élargir et améliorer le rôle qu'on désire exercer dans la société sur les plans professionnel, social, politique.

Un cours d'Initiation à l'économie du Québec est offert à tous les adultes, sans qu'il soit exigé un niveau d'études spécifique. Ce cours est livré à domicile ou presque. Les participants recevront, après leur inscription et durant leur cours des documents écrits mais aussi des

tableaux, des illustrations, des extraits d'articles de journaux et de livres ainsi que des disques reproduisant des témoignages et des interviews sur des questions économiques importantes. Les étudiants ne seront pas pour autant laissés à eux-mêmes. Un guide de travail leur permettra de se débrouiller dans les études et les recherches. De plus, ils profiteront de quelques ateliers organisés durant le cours pour rencontrer un animateur et d'autres étudiants de leur région. Ils pourront alors faire part des difficultés d'apprentissage, échanger des points de vue sur l'économie et discuter sur des questions présentées dans des documents audio-visuels, au cours des rencontres.

Le cours **Initiation à l'économie du Québec** n'a pas été préparé par un seul enseignant, mais par une équipe de professeurs universitaires et d'experts invités, assistés par des spécialistes d'autres disciplines (pédagogie, techniques audio-visuelles).

Les participants qui auront suivi avec succès ce cours se verront

décerner une attestation d'études correspondant à trois crédits.

Initiation à l'économie du Québec est un cours offert conjointement par la Télé-université et la Direction des études universitaires dans l'Ouest québécois, une autre constituante de l'Université du Québec.

Le cours **INITIATION A L'ÉCONOMIE DU QUÉBEC** fait partie d'un programme appelé «Connaissance de l'homme et du milieu».

Pour de plus amples renseignements sur les cours de ce programme offert par la Télé-université et la Direction des études universitaires dans l'Ouest québécois, retournez ce coupon (ou un fac-similé) ou téléphonez à:
Service de registrariat - Télé-université -
2875 boulevard Laurier, Sainte-Foy,
Québec - G1V 2M3
Tél: 657-2990

Début du cours: le 25 octobre 1975



Université du Québec

Nom _____
Prénom _____
Adresse _____
no _____ rue _____
localité _____ comté _____

Je désire avoir plus de renseignements sur les cours du programme «Connaissance de l'homme et du milieu» (C.H.E.M.) offerts par la Télé-université et par la Direction des études universitaires dans l'Ouest québécois.

Initiation à l'économie du Québec (INEQ) ☐

autres cours:
Histoire du Québec d'aujourd'hui (HQ) ☐

Initiation à la coopération (COOP) ☐