

7  
1968

# Sommaire

## Recherches

Industrie et agriculture  
Notes sur l'histoire de l'industrialisation en  
France  
**Charles Rousseau et Albert Grimaux**  
Page 5

## Etudes

Foi et religion  
ou  
les conditionnements de la foi aujourd'hui  
**Marcel Massard** Page 39

## Chronique

Secrétariat pour les non-croyants Page 67  
La mort du Che  
**Jacques Perrin** Page 69

## Officiel-Prélature

7<sup>e</sup> rencontre sur la vocation  
Carnet de la Mission Page 70  
Ouvrages reçus  
Page 71

# Industrie et agriculture

*Notes sur l'histoire de l'industrialisation en France*

Charles Rousseau — Albert Grimaux

---

## Introduction

*Industrie, Agriculture, on est toujours tenté de placer ces deux termes en opposition, de parler de ces deux réalités comme s'il s'agissait de deux mondes totalement hétérogènes l'un à l'autre.*

*L'évolution pourtant, peu à peu, ronge les remparts ; la vie use les idées, les concepts, les images. Vieillis, sclérosés, les clichés ne rendent plus compte de la réalité, ils deviennent écrans empêchant de penser neuf et d'agir efficacement.*

*Ainsi l'agriculteur pendant longtemps s'est représenté son statut en termes originaux, se défendant de toute parenté tant avec le patron d'industrie qu'avec l'ouvrier des villes. Aujourd'hui, s'il a encore conscience d'une certaine originalité, il perçoit qu'il est entraîné de la perdre. Dans le grand mouvement qui transforme nos sociétés, l'agriculture est amenée à modifier ses formes et à se dégager des concepts dans lesquels elle a été pensée.*

*Ne voyons-nous pas s'établir à la base, et non plus seulement dans les états-majors, des contacts entre syndicalistes paysans et ouvriers à la recherche d'actions communes et d'opinions à faire ? Tel mouvement patronal n'annonce-t-il pas qu'il va se donner pour président un agriculteur afin de signifier que les problèmes des uns et des autres doivent être résolus en commun dans le cadre de politiques économiques générales ?*

*Des tracts distribués lors des manifestations agricoles d'octobre 1967 dans le centre de la France, déclaraient : « la ré-*

volte paysanne c'est la révolte des travailleurs ». Précisément, dans son livre *La révolte paysanne*, J. Meynaud écrivait en 1963 :

« Le paysan, un travailleur, l'appellation risque de déplaire et, plus probablement d'effrayer. Il ne sera pas difficile aux critiques de nous expliquer par des raisonnements sur le papier que le paysan est un « indépendant » qui s'assure un revenu à l'aide de ses ventes, donc un agent économique qui, en aucun cas, ne saurait être assimilé au salarié urbain.

Je suis partisan de la précision linguistique quand il ne s'agit pas d'une habileté — assez lourde en l'occurrence — dont le but est de dissimuler la réalité des choses. Certes le gros exploitant est un indépendant, plus proche du bourgeois rural que du travailleur des villes. Mais en va-t-il de même de l'exploitant petit et même moyen — l'exploitant familial type — quand on sait que les législations de parité les plus généreuses se fixent pour ambition de lui procurer une rémunération équivalente à celle de l'ouvrier qualifié ?

Sous cette perspective, l'expression de « salaire paysan », pour désigner les sommes reçues en échange de ses produits, me paraît traduire adéquatement la situation. On en trouvera une preuve dans le fait que l'on a vu parfois des ouvriers agricoles, payés selon les normes du SMIG, être matériellement plus à l'aise que leur propre patron.

Pour les paysans, éléments dominés dans un jeu implacable, la notion d'indépendance n'est pas seulement un mirage : elle constitue un danger, au sens où elle peut conduire les intéressés à refuser les disciplines collectives sans lesquelles il ne saurait y avoir d'amélioration durable de leur sort.

La qualification de « travailleur » replace les problèmes agricoles sous un éclairage tellement plus significatif » (1).

Pour essayer de voir plus clair dans ces clivages actuels, nous avons entrepris de fouiller l'histoire de l'industrialisation en France, attentifs à déceler ses effets notamment sur l'agriculture. Les notes qui suivent font le point de ce travail (2).

---

(1) J. MEYNAUD, *La révolte paysanne*, Payot, 1963, p. 275.

(2) Ce travail commun des deux « secrétariats », urbain et rural, de la Mission de France, peut-il être considéré lui-même comme un autre signe : celui d'un semblable décloisonnement de nos diverses équipes ?

## **Notre projet**

*Situant le point de départ de cette histoire aux environs de 1850, nous distinguerons deux périodes :*

*La première, entre 1850 et 1939, correspond au « décollage économique » français.*

*La seconde, à partir de 1950, s'identifie avec « la seconde révolution industrielle », dont les vagues s'amplifient jusqu'à nos jours laissant présager bien d'autres bouleversements.*

*La première partie fera seule l'objet de ce présent article ; trois chapitres s'y enchaîneront selon la proposition suivante : Dans une France massivement rurale — 1<sup>er</sup> chapitre — un développement industriel tardif, timide, irrégulier — 2<sup>e</sup> chapitre — prend appui sur l'agriculture et la modifie sans vraiment l'entraîner — 3<sup>e</sup> chapitre.*

*La seconde partie sera traitée prochainement ; elle suivra la progression de la seconde révolution industrielle en posant les jalons que voici :*

*La grande mutation est engagée — 1<sup>er</sup> chapitre — De plus en plus vivement agressée, l'agriculture... — 2<sup>e</sup> chapitre — est provoquée à choisir : résistance ? aliénation ? défi ? — 3<sup>e</sup> chapitre —.*

*Ce travail se présentant sous la forme de « notes de lecture », on ne sera pas étonné d'y trouver d'abondantes citations. Les références permettront ainsi à ceux qui désirent en savoir davantage de se reporter à des études plus détaillées.*

# Le "décollage" de l'économie française : 1850-1939

## Dans une France massivement rurale

C'est en 1846 qu'on adopte, dans les recensements, la distinction entre « population rurale » et « population urbaine ». Que le chiffre de 2 000 habitants agglomérés au chef-lieu ait été retenu pour définir la population urbaine est déjà révélateur des conceptions de l'époque.

Selon cette définition, en 1846, la population urbaine ne représentait que 25 % de la population totale. Les ruraux, 75 % de cette population, habitaient les quelques 35 000 communes de moins de 2 000 habitants dont les cinq sixièmes n'étaient reliées au reste du monde que par le passage du facteur. Celui-ci était alors un piéton parcourant 25 à 30 km par jour. En 1880 on ne comptait encore que 5 718 bureaux de poste.

Comment vit cette *population rurale* ? Un document de l'époque nous en trace le portrait. En 1851, le *Journal des économistes* publie d'importants extraits d'un rapport demandé par l'*Académie des Sciences morales et politiques* sur « la situation des populations rurales de la France ». Ce rapport est l'œuvre d'Adolphe Blanqui — frère du célèbre révolutionnaire — qui s'est donné la peine de visiter lui-même les 86 départements. Voici un extrait des conclusions générales :

« *Quelque diversité qui existe dans le sol occupé par les populations, dans leurs mœurs, dans leurs aptitudes, le fait dominant et caractéristique de leur situation c'est la détresse, c'est, tout au moins, l'insuffisance générale de satisfaire aux premières nécessités de la vie (...).* »

*Nos villages ne sont guère que des amas confus de chaumières jetées au hasard sur le bord de rues sans pavés, infectés par des cloaques immondes, où les animaux sont parfois mieux logés que les hommes. On ne saurait croire, à moins de l'avoir vu nous-mêmes, de quels chétifs éléments se composent le vêtement, l'ameublement et la nourriture des habitants de nos campagnes.*

*Il y a des cantons entiers où certains vêtements se transmettent encore de père en fils ; où les ustensiles du ménage se réduisent à quelques misérables cuillers de bois, et les meubles à une banquette ou une table mal assise. On compte encore par centaine de mille les hommes qui n'ont jamais connu de draps de lit, d'autres qui n'ont jamais porté de souliers, et par millions ceux qui ne boivent que de l'eau, qui ne mangent jamais, ou presque jamais, de viande ni même de pain blanc » (3).*

Au sein de cette populaion rurale, *les agriculteurs* constituent la masse de la population active : en 1851 la proportion en est encore de 53 %. La valeur du produit agricole brut est, à la fin de la Restauration, plus de trois fois supérieure à celle du produit industriel. Au début du Second Empire elle est encore plus de deux fois supérieure. Ces agriculteurs nous sont décrits par Augé-Laribé de la façon suivante :

*« Isolés, dédaignés et moqués, les agriculteurs se suffisent à eux-mêmes à tout point de vue ; ils se satisfont à peu de frais. Ils sont habitués à vivre pauvrement avec une nourriture plus que frugale, un logement très défectueux, pour eux et même pour leurs animaux.*

*Quelques grands agriculteurs, plus amateurs que praticiens, se sont ruinés à construire des bâtiments trop coûteux pour les bénéfices normaux de leurs entreprises, leur exemple a découragé les autres (...).*

*Les agriculteurs de toutes catégories représentent à peu près la moitié des consommateurs, et ils commencent par assurer leur propre consommation, toute leur consommation alimentaire ou presque à cette époque, et une grande partie de leur consommation d'objets fabriqués ; car on file et on tisse encore dans les campagnes, moins qu'autrefois cependant.*

*On ne fait venir du dehors que du sel et extrêmement peu de produits exotiques, une partie des vêtements, les outils qu'il est trop difficile de faire soi-même, les matières qu'on ne peut trouver sur place.*

---

(3) G. WALTER, *Histoire des paysans de France*, Flammarion, 1963, p. 416.

*Seules les grandes exploitations achètent des machines et des matériaux. Le revenu des agriculteurs est perçu en nature pour la plus grosse part » (4).*

Il faut pourtant signaler, on y reviendra plus loin, que l'agriculture est, à cette époque, en pleine évolution. On introduit de nouvelles cultures et l'on procède à de grands défrichements. Ainsi dans le département de l'Eure un cinquième des terres en friches ont été mises en culture entre 1800 et 1837. Si on labore encore avec l'araire, en certains endroits apparaissent des charrues plus perfectionnées. La faux également tend à remplacer la faucille.

*Les villes* de cette époque ont très peu de ressemblance avec les nôtres. Ce sont de gros bourgs ruraux ; les villes dites « importantes » ont tout juste 50 000 habitants. En 1801, Paris avait à peine un peu plus d'un demi-million d'habitants : le cinquantième de la population française. En 1851, Paris atteint 1 million d'habitants : presque 3 % de la population totale. De 1801 à 1831, la population urbaine n'a pas augmenté plus vite que la population rurale. Pourtant il existe dès cette époque certains indices du mouvement qui va prendre par la suite une grande ampleur. La population de Saint-Etienne a doublé entre 1801 et 1831 ; Roubaix passe de 8 000 à 65 000 habitants entre 1816 et 1866. Ce sont là les premiers signes d'un développement industriel qu'il nous faut maintenant aborder.

## **Un développement industriel tardif, timide, irrégulier**

Après avoir évoqué le développement des techniques, suscitant de nouvelles industries, transformant les anciennes, nous chercherons dans quelle mesure cela a déclenché une modification des structures d'entreprise et l'apparition de concentrations importantes.

Conséquence de cet événement, nous suivrons le mouvement de concentration de la main d'œuvre, provoquant un phénomène d'urbanisation. Nous en indiquerons certains aspects géographiques.

Enfin, constatant les lenteurs relatives de cette évolution, nous nous interrogerons sur les explications qu'on en peut donner.

---

(4) M. AUGÉ-LARIBÉ, *La politique agricole de la France de 1880 à 1940*, P.U.F., 1950, p. 45

**Innovation  
technique  
et poussée  
de  
l'industrialisation**

Les machines à filer et à tisser le coton, inventées en Angleterre, pénètrent discrètement en France dès la fin du 18<sup>e</sup> siècle, mais leur usage ne se généralise chez nous que sous la monarchie de Juillet.

Le procédé de la fonte au coke, mis au point par un Anglais vers 1713, ne pénètre en France qu'un demi-siècle plus tard chez *de Wendel* à Hayange. Il va mettre beaucoup de temps à s'imposer puisque vers 1850 une forge sur quatre seulement pratique le pudlage et le laminage. Il est vrai que la France, avec ses immenses forêts, possédait du bois en abondance. Il est vrai également que le coût d'extraction du charbon était beaucoup plus élevé chez nous qu'en Angleterre ; vrai encore que nos gisements de fer étaient constitués souvent de minerais phosphoreux que seul le procédé Thomas, découvert après 1850, rendra utilisables.

La machine à vapeur, utilisée en Angleterre depuis Newcomen (vers 1710) et Watt (vers 1770) s'est introduite en France très lentement. En 1816 on compte tout au plus 200 machines. La création de voies ferrées sera stimulée par une loi du 22 octobre 1842 ; en 1850 le réseau n'est encore que de 3 000 kms.

G. Dupeux trace en quelques lignes le mouvement suivi par l'industrialisation en France. Nous lui empruntons ce passage concernant le laps de temps compris entre 1850 et 1939 :

*« Entre les décennies 1835-1844 et 1845-1854, l'industrie du coton disparaît de la liste des industries motrices, celle de la soie s'y maintient, mais son taux de croissance s'affaiblit. Une nouvelle venue, l'industrie chimique, se signale par un taux de croissance extrêmement élevé (15 %) mais son poids relatif est encore faible. Industrie métallurgique et charbonnages progressent, mais à un rythme modéré.*

*De 1845-54 à 1875-84, les industries textiles, à l'exception de celle du jute, nouvelle, ne figurent plus parmi les industries motrices. Industrie du bâtiment et industrie alimentaires, stimulées par l'augmentation rapide des revenus, progressent. Les industries chimiques consolident l'avance qu'elles avaient déjà acquise.*

*Mais le facteur principal de croissance est la construction des chemins de fer : les industries dont l'activité est liée à cette entreprise pèsent en effet d'un poids considérable. Charbonnages, métallurgie et transformation des métaux atteignent des taux de croissance de 3 à 6 %. On voit même la production d'acier, qui*

commence seulement à se développer, atteindre des taux supérieurs à 10 %, et la métallurgie des métaux non ferreux, des taux voisins de 20 %.

Après un fléchissement pendant la décennie 1875-1884, 1885-1894, dû sans doute au ralentissement de la construction des chemins de fer et à la dépression économique, une reprise très vive se manifeste pendant les deux dernières décennies précédant la première guerre mondiale. Cette accélération de la croissance est due essentiellement au développement des industries mécaniques et à l'apparition d'industries nouvelles, fibres artificielles et rayonne.

La première guerre mondiale n'a pas seulement arrêté net la croissance de l'économie française, elle a provoqué de telles destructions que le niveau d'avant guerre n'est retrouvé qu'en 1923-1924.

Mais à partir de cette date, et jusqu'en 1930, une vigoureuse progression du produit matériel est observée. « La France est en tête du progrès industriel européen. Ces résultats sont dus non seulement à notre dynamisme propre, mais aussi au piétinement du Royaume-Uni et au relèvement (relativement) lent de l'Allemagne » (Fr. Walter).

Après cette brillante période survient une catastrophe : « la grande crise mondiale de 1929 nous atteint plus tard que les autres pays, mais elle sera chez nous beaucoup plus durable.

En 1938 notre production d'acier, pour 90 départements, est inférieure à celle de 1913. Notre industrie de transformation des métaux dépasse à peine celle de 1913, alors que notre production textile s'est réduite de 17 %. Pour l'ensemble de l'industrie, la chute est de 14 %, alors que pour le reste de l'Europe occidentale il y a un accroissement de l'ordre de un quart » (Fr. Walter) (5) ».

On le voit, la progression est irrégulière, la ligne décrit des « dents de scie » dont les sommets sont : 1850-1880, les années qui précèdent la guerre de 1914, et 1923-1930. Ces à-coups successifs ne permettent pas un « décollage » bien caractérisé.

---

(5) G. DUPEUX, *La Société française 1789-1960*, A. Colin, 1964.

**Concentrations  
et  
formation  
de  
grandes entreprises**

Avant de considérer l'apparition des grandes entreprises, il faut d'abord constater le maintien, et même le *développement des petites*.

En 1850, dans les secteurs les plus anciens (le textile, la petite métallurgie) on trouve souvent une structure dispersée où le travail à domicile l'emporte largement sur le travail concentré. C'est le cas du tissage du lin, du chanvre et de la soie. Par contre l'industrie cotonnière d'Alsace est caractérisée par de grandes manufactures. La concentration apparaît également dans certains secteurs : dans la métallurgie (forges de Châtillon et Commentry), dans la mine (Cie d'Anzin, Cie des mines de la Loire fondée en 1845). Signe de la survivance de la petite entreprise : au recensement de 1851, la main d'œuvre employée dans les établissements groupant plus de 10 ouvriers est d'un million et demi environ, contre trois millions employés dans de petits ateliers. En 1847 on compte, dans les établissements occupant plus de 10 ouvriers : 670 000 hommes, 254 000 femmes et 130 000 enfants.

Ainsi le prolétariat de fabrique reste comme noyé parmi les ouvriers des vieux métiers. Ensemble ils constituent, avec les petits patrons de l'artisanat, une « classe populaire », mais pas encore une « classe ouvrière ». A cette époque les militants ouvriers se recrutent plus souvent parmi les imprimeurs, les ouvriers d'art, les ébénistes, les charpentiers, les tailleurs, les chapeliers, que parmi les ouvriers de la grande industrie.

Pendant la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, le nombre des petites entreprises augmente de façon considérable. En 1866, le recensement chiffre le nombre total d'établissements et de « travailleurs isolés » (exerçant seuls leur métier) à près de deux millions. En 1896, le chiffre atteint presque trois millions et demi. En 1906, il est de 3 927 000, maximum qui ne sera jamais plus atteint. Sur ce chiffre le nombre des « travailleurs isolés » est tout proche de deux millions et demi, et on compte 364 000 « chefs d'établissements sans salariés ». En 1906 également les très grands établissements comptant plus de 500 salariés n'occupent que le dixième des ouvriers.

En 1914, on peut dire que l'industrie française reste encore dominée par les vieilles industries, les industries textiles et de l'habillement, où domine la très petite entreprise employant plus du tiers de la main d'œuvre.

Pendant le même temps nous voyons quand même s'opérer un *mouvement de concentration*. Concentration financière : les

entreprises moins solides sont rachetées par les grandes. Concentration technique, supprimant les petits ateliers et le travail à domicile. Concentration géographique près des mines. Cette concentration est particulièrement rapide dans la métallurgie : les usines *Schneider* ont 2 500 ouvriers en 1845, 6 000 en 1860, 10 000 en 1870. Les *Chemins de fer* : 42 sociétés en 1851, 6 en 1860. Les établissements de *Wendel* occupent plus de 9 000 ouvriers en 1870. Même dans le textile : « au cours des années 1850, et surtout 1860, on assiste à l'écroulement du monde artisanal, à la naissance d'une industrie textile moderne » (6).

Il est vrai que sous le second Empire s'est enfin mis en place un appareil bancaire permettant d'investir des capitaux dans l'industrie. Les frères Pereire fondent le *Crédit mobilier* en 1852. On affirme qu'en 1862 ils « gouvernaient » 19 compagnies et trois milliards et demi de capitaux. Il faut citer le *Crédit Industriel et Commercial*, en 1859. Le *Crédit Lyonnais* en 1863. La *Société Générale* en 1864. Un collaborateur de Proudhon affirmait qu'en 1862 les fonctions d'administrateurs de sociétés étaient partagées entre 183 personnes, dont une trentaine pratiquaient d'impressionnants cumuls : « ces 183 personnes auraient contrôlé plus de vingt milliards de francs d'actions et d'obligations, un véritable « empire industriel » (7).

On peut retenir également comme un signe révélateur la formation des associations patronales. Citons les plus connues : dans la métallurgie, les maîtres de forges créent en 1840 un *Comité des intérêts métallurgiques*, ancêtre du fameux *Comité des forges* fondé en 1864. Le *Comité des houillères* est fondé en 1840, il devient le *Comité central des houillères* en 1892. La *Confédération Générale de la Production Française* est fondée le 31 juillet 1919, elle devient le C.N.P.F. le 4 août 1936.

### **Concentration de la main-d'œuvre et urbanisation**

La mobilité que nous allons observer maintenant s'inscrit sur un fond de tableau : *l'évolution démographique de notre pays*. On sait que le malthusianisme a sévi chez nous. La population active totale du pays est passée de 14 millions de personnes en 1856 à 21 millions en 1921. Stable pendant les 10 années suivantes, elle a régressé de près d'un million et demi entre 1931 et 1936.

---

(6) *Ibid.*, p. 138.

(7) *Ibid.*

La population active employée dans *le secteur industriel* était de 4 millions et demi en 1856. Ce chiffre reste constant jusqu'en 1891, puis il augmente jusqu'à atteindre 7 millions en 1931. Il baisse de 18 % de 1931 à 1936.

Sous cette évolution globale nous pouvons discerner des mouvements plus caractéristiques à l'intérieur des diverses branches de l'industrie. Ainsi les mineurs de charbon passent de 33 000 à 292 000 entre 1851 et 1930. Dans la métallurgie et le travail des métaux : 400 000 en 1866, 900 000 en 1900 et 1 650 000 en 1931. Dans les industries chimiques les effectifs ont plus que triplé entre 1866 et 1921, et presque doublé à nouveau entre 1921 et 1954. Par contre le textile qui occupe un million de personnes en 1866, voit ses effectifs baisser lentement, puis tomber de 32 % entre 1926 et 1954.

On peut chercher également des signes de cette concentration ouvrière dans les *dates de naissance du mouvement ouvrier*. Citons, pour mémoire, les plus connues : 1828, les Canuts fondent à Lyon la *Société des devoirs mutuels*, et d'autres se forment en France sur le même modèle. Elles se donnent une forte organisation nationale entre 1840 et 1848. En 1831, l'insurrection lyonnaise est le premier mouvement ouvrier de masse. Elle est suivie d'une autre, encore à Lyon, en 1834. La même année a lieu l'épisode de la rue Transnonain à Paris. Puis c'est la révolution de 1848.

Sous le Second Empire, le droit de coalition est toléré par la loi du 25 mai 1864. C'est cette année là que le mouvement d'association ouvrière culmine avec la fondation à Londres de la *Première Internationale*. En 1865-68, création d'une section française qui, deux ans plus tard, groupe 250 000 adhérents (400 000 dit la police). Enfin, la fameuse loi sur les syndicats en 1884.

Le développement de l'industrie provoque un développement général constatable à travers *l'évolution des effectifs des services*. Ainsi le secteur des transports commence sa révolution au milieu du 19<sup>e</sup> siècle. En 1866 on relève 264 000 personnes, dont 107 000 dans les chemins de fer : ces derniers en occuperont à eux seuls 550 000 en 1930. Le développement des transports maritimes, routiers et aériens porte l'ensemble des effectifs à 723 000 en 1936.

Les effectifs du commerce passent de 973 000 en 1866 à 2 833 000 en 1936 ; ils se stabilisent à cette date. Quant aux services publics ils occupaient 130 000 fonctionnaires en 1839, 500 000 en 1914, 682 000 en 1936. Parmi eux il est intéressant de compter à part ceux qui sont dans l'enseignement : 65 000 en 1866, 150 000 en 1914, 186 000 en 1936.

**Quelques aspects  
géographiques  
de  
cette concentration**

**D'où vient  
la lenteur  
du mouvement  
d'industrialisation  
en France ?**

Pour résumer cette mobilité, et en même temps comparer l'évolution française à celle de pays étrangers, voici encore quelques chiffres. En trente ans : de 1876 à 1906, le secteur secondaire s'accroît de 6 % en France, 8 % en Allemagne, 9,5 % en Suisse. Le secteur tertiaire progresse de 13 % en France, 16 % en Angleterre, 25 % en Allemagne, 28 % en Suisse.

Cet accroissement des secteurs secondaires et tertiaires va provoquer évidemment le grossissement de certaines villes. Ce phénomène est ainsi très lié à la répartition géographique de l'industrialisation.

La grande industrie n'est pas uniformément répartie ; elle est absente de zones entières : la Bretagne et la plus grande partie du Midi. On la trouve dans le Nord où les fabriques ont écrasé l'artisanat, où les agglomérations ouvrières prennent un caractère massif. En Lorraine (métallurgie), en Alsace (textiles), dans le Centre (Lyon, bassin de Saint-Etienne, le Creusot, région de Montluçon-Commentry) et en Seine-Maritime. A Paris, les petites entreprises et les petits ateliers ont proliféré longtemps, les grands établissements s'installant de préférence dans les communes suburbaines.

Ce mouvement, parfois antérieur à 1850, nous l'avons vu plus haut, s'amplifie et provoque un gonflement des effectifs urbains dans ces régions. C'est ainsi que le bassin Stéphanois qui comptait 56 000 habitants en 1806 en compte 264 000 en 1881. Le Creusot passe de 2 700 à 24 000 habitants entre 1836 et 1886 ; le département de la Seine de 632 000 à 1 422 000 entre 1801 et 1851. En 1881 ce département groupe 7,5 % de la population nationale ; en 1911 cette proportion atteint plus de 10 %, et près de 12 % en 1931.

Démarré tardivement, le mouvement, nous l'avons vu, est irrégulier et comporte même des régressions. Comparé à l'étranger, il apparaît plus lent, plus limité dans ses résultats. Nous avons signalé au passage certaines causes : rivalités du bois et du charbon, qualité de notre minerai de fer ; mais ces causes sont insuffisantes pour rendre compte de la totalité du phénomène.

On a cité également l'absence d'appareil financier et bancaire, nous en reparlerons plus loin, mais cela-même demande

à être expliqué. Les historiens semblent unanimes pour mettre en cause « l'individualisme (qui) imprègne le corps économique toute entier, au moins au début du 19<sup>e</sup> siècle, depuis le chef d'industrie jusqu'au dernier manoeuvre ; il a ses racines dans un passé paysan alors très récent » (8).

R. Priouret résume en six propositions un programme élaboré en 1842 par Auguste Mimerel, fondateur de la première confédération du patronat français. En voici les trois dernières (9) :

- l'industrie française ne doit pas normalement se préoccuper de l'exportation.
- il faut fermer nos frontières à toutes les marchandises étrangères.
- il faut limiter les investissements, et l'Etat au besoin doit intervenir pour le faire.

De fait, cette attitude craintive se remarque d'abord dans un constant recours à des mesures protectionnistes. Les Lois de 1821, 1822, et celles des années 1880, au début de la III<sup>e</sup> République, ont renforcé la protection douanière et cherché à maintenir une situation. On connaît la phrase célèbre de A. Thiers : « Quand on a un marché restreint, comme les Iles Britanniques, on comprend qu'on veuille chercher des marchés ailleurs, mais quand on a un beau marché qui s'appelle la France, il faut se l'assurer d'abord pour soi seul, et un peu pour les autres, s'il en reste ».

Il ne faut sans doute pas non plus sous-estimer le choc provoqué sur les responsables par les graves insurrections ouvrières, celle de Juin 1848 et surtout celle de la Commune. Les événements de 1936 également causèrent un certain traumatisme dans la mentalité d'une partie du patronat. « *Les propriétaires des moyennes et petites entreprises ne parvinrent pas à surmonter les traumatismes que leur avaient infligés les succès ouvriers. Il est vrai d'ailleurs que les réformes sociales de 1936 pesaient plus lourd sur leurs épaules que sur celles des grands patrons. Plus d'une entreprise de taille modeste se révéla incapable de supporter les charges nouvelles, particulièrement celles du relèvement des salaires et de la limitation du temps de travail* » (10).

---

(8) G. DUPEUX, *op. cit.*, p. 39.

(9) R. PRIOURET, *Origines du patronat français*, Grasset, 1961, p. 76.

(10) G. DUPEUX, *op. cit.*, p. 235.

Nous allons maintenant retrouver ces méandres du mouvement d'industrialisation dans leurs effets sur le monde agricole. Au lieu de mesurer franchement la mutation nécessaire et de l'organiser, l'agriculture chercha des palliatifs et s'orienta sur des voies que l'avenir remettra en cause.

## **Le décollage industriel prend appui sur l'agriculture et la perturbe**

Dans l'introduction de son ouvrage *L'agriculture dans l'économie*, P. Viau situe le sens de sa démarche pour comprendre et expliquer la crise agricole actuelle : « Une initiation aux problèmes économiques de l'agriculture ne saurait se limiter à la simple description de la situation présente. En ne rendant pas compte du mouvement, cette photographie esquiverait le caractère essentiel de l'agriculture d'aujourd'hui, source de tous ses drames, celui d'être un monde en mutation ». Et, un peu plus loin, il précise : « il apparaît que tous les mécanismes des mutations agricoles s'articulent autour d'un axe central : l'entrée progressive de l'agriculture dans ce monde moderne qu'on appelle parfois : la société industrielle » (11).

Il s'agit donc de ne plus chercher dans l'agriculture elle-même l'explication de ses problèmes. L'histoire de son évolution n'est plus à décrire séparément, en parallèle, à côté de l'histoire du développement industriel. Il faut suivre cette sorte de symbiose qui se cherche entre ces deux univers économiques qui, tout à la fois, s'entre-déchirent et s'entretiennent, en marche vers une hypothétique unité.

### **« L'armée de réserve » des sans-travail**

Le déplacement des populations, qui s'intensifie à partir de 1847, est difficile à apprécier dans ses formes et ses conséquences. Tous ceux qui partaient n'étaient pas agriculteurs ; tous ne devenaient pas ouvriers d'industrie. La première approche doit donc se faire à partir de données « rurales » et « urbaines ». D'ailleurs

*Apports  
de l'agriculture  
à l'industrie  
naissante*

(11) P. VIAU, *L'agriculture dans l'économie française*, Ed. Ouvrières, 1967.

peut-on parler d'agriculture sans ne rien dire du monde rural ? et, de la même façon, peut-on parler d'industrie sans évoquer le monde urbain ?

En 1846 la *population rurale* représentait 75 % de la *population totale*. En 1946, un siècle plus tard, cette proportion n'était plus que de 46 %. Les communes de moins de 100 habitants, au nombre de 443 en 1851, étaient déjà 720 en 1882 (l'Alsace-Lorraine n'étant pas comptée à cette seconde date). En 1931, on en comptait 2 355. Bien des petits métiers, des petits artisans ont été les premiers à disparaître sous l'effet de la concurrence suscitée par les premiers objets manufacturés.

Quelques études monographiques nous apprennent que ces partants n'allaient pas tous en usine. En Lorraine par exemple ils se faisaient plutôt livreurs, commis épiciers, garçons boucher, manœuvres dans les travaux de terrassement ou de voirie ; la génération suivante passait à l'usine. On connaît, dans ce sens, le phénomène des maçons creusois. Au contraire, une enquête de 1848 auprès des mineurs de Rive-de-Gier, constate : « les ouvriers des campagnes, laissant leur champ à défricher, viennent de toute part pour s'établir dans cette localité (...). Ils se jettent de préférence dans notre industrie parce qu'elle n'exige pas d'apprentissage aussi long que les autres ».

*L'exode proprement agricole* ne peut être perçu dans les recensements que sous la rubrique « population active masculine agricole » ; rubrique qui ne figure pas avant 1862. Certaines tentatives pour analyser le phénomène avant cette date conduisent à soupçonner un exode très important entre 1852 et 1862 : 1 172 000 travailleurs pendant ces 10 années dit-on.

Entre 1862 et 1896, en 35 ans, 1 agriculteur sur 4 a quitté la terre : exactement 26,5 %. Au nombre de 5 665 000 en 1862, ils ne sont plus que 4 447 000 en 1931, soit une diminution moyenne de 35 000 par an.

Bien sûr cet état de chose n'est pas spécial à la France. Selon L. Estrangin, l'agriculture française occuperait en ce domaine une position « absolument originale, unique au monde même, par l'importance de sa perte de substance en valeur absolue ». N'oublions pas en effet que pendant ces mêmes années la population totale de la France s'accroît très peu, contrastant avec le rapide accroissement démographique de nos voisins. Dès lors, c'est par

---

(12) L. ESTRANGIN, dans *Economie rurale*, n° 39-40, p. 19.

amputation de la masse paysanne existante que se forme la « masse de réserve » des ouvriers de l'industrie, dont parle Marx, et non par l'excédent démographique naturel.

Mais d'autres aspects plus inquiétants encore se cachent derrière ces chiffres globaux. On peut rechercher en effet plus de précision où se situent géographiquement les plus forts départs, et voir de plus près quels sont ceux qui partent.

Dans une conférence donnée à la S.F.E.R. en décembre 1967, M. Pautard, commentant les résultats d'une enquête sur la situation de l'agriculture en 1879, conclut : « Les incidences du développement économique général sont très nettes : la réduction massive des effectifs des travailleurs agricoles au milieu du 19<sup>e</sup> siècle n'a pas du tout concerné les régions où les niveaux de vie étaient les plus faibles, mais celles qui étaient les plus proches des centres industriels et urbains en formation, c'est-à-dire en gros la moitié Nord-Est de la France ». Ainsi s'amorçaient des distorsions devenues criantes aujourd'hui.

Le même auteur constate que *le statut social* de ceux qui restent change dans de notables proportions. Entre 1862 et 1882, les effectifs des journaliers propriétaires baissent de 32 %, ceux des journaliers non propriétaires baissent de 10 %, les métayers de 14 %, les fermiers de 10 %, les domestiques de 5 %. Seuls les effectifs des propriétaires exploitants augmentent de 26 %. Nous verrons plus loin certaines conséquences de ces constatations que nous nous bornons pour l'instant à relever.

On a parlé souvent, à propos de cet exode rural et agricole, d'un « écrémage » : ce seraient les mieux doués, les plus dynamiques qui seraient partis les premiers. Ceci n'est pas facile à mesurer ! Par contre il faut relever l'intérêt de certaines études récentes comme celle de Ph. Pinchemel ; nous y lisons ceci :

« La dépopulation globale recouvre deux types qui s'associent ou se combinent : une dépopulation « active » marquée par le départ de personnes ayant une activité professionnelle, et une dépopulation provoquée par le départ de personnes appartenant au secteur « non-actif », c'est-à-dire surtout les jeunes.

« La période 1836-1872 (dans ces 60 communes de Picardie) présente les caractères d'une dépopulation active : les artisans quittent les campagnes (...). Entre 1872 et 1911 se place la période charnière d'exode rural, celle du départ des jeunes, entraînant un grave déficit de natalité des campagnes (...). La dernière période est à nouveau une période de dépopulation active, mais cette fois ce sont les agriculteurs eux-mêmes qui partent ».

Notons une des conséquences signalées par cette étude : « *Les villages sont devenus des communautés exclusivement agricoles, avec, disséminés çà et là, un commerçant et quelques autres professions du secteur non-agricole ; cet appauvrissement de la structure socio-professionnelle, cette « ruralisation » des campagnes, sont un fait récent qui date de cette seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle* » (13).

Ainsi nous apparaissent déjà certains effets de cette ponction exercée sur l'agriculture par l'industrie naissante. Nous les examinerons plus attentivement plus loin. Mais il est une autre ponction, moins visible et pourtant très grave, c'est celle des capitaux, essayons de nous en faire une idée.

### **La mobilisation des capitaux**

L'essor de l'industrie nécessite une première accumulation de capital. Les exemples que donnent à cet égard les diverses expériences réalisées en Europe, de l'Angleterre à la Russie, pour ne pas évoquer le Japon et les U.S.A. sont significatives. Elles montrent que partout la première accumulation de capital a été réalisée par une exploitation des paysans et de la classe ouvrière naissante, soit par le prélèvement de gros profits par des capitalistes privés, soit par la perception de lourds impôts par des capitalistes publics, maîtres de l'appareil d'Etat.

Dans un pays comme l'Angleterre, l'accumulation primitive du capital s'est réalisée dès le 16<sup>e</sup> siècle, sur le dos de la paysannerie et dans des conditions telles qu'au 19<sup>e</sup> siècle, époque décisive, celle-ci avait cessé de compter comme force sociale et politique.

L'U.R.S.S. en 1920 se trouve à peu près dans la même situation que la Grande-Bretagne au 18<sup>e</sup> siècle. Elle est même peut-être un peu plus en retard au point de vue agricole. Que va-t-il se passer ? D'abord la création d'un capitalisme, un capitalisme d'Etat au lieu d'un capitalisme libéral. En 1925 l'économiste russe Préobrajenski, distinguant entre l'accumulation socialiste et l'accumulation primitive, écrit d'une façon précise : « les formes pré-socialistes de l'économie, l'agriculture et l'artisanat, doivent être lourdement imposées de façon à fournir la plus-value nécessaire à l'accumulation du capital industriel » (14).

Comment cela s'est-il passé en France ?

(13) Ph. PINGHEMEL, *Structures sociales et dépopulation rurale dans les campagnes picardes de 1836 à 1936*, A. Colin, 1957.

(14) Cité dans A. PHILIP, *La naissance de l'industrie*, conférence donnée à Rabat en 1958 et regroupée avec d'autres dans « *La Gauche, mythes et réalités* », Aubier, 1964.

Une  
rente foncière  
importante

Les historiens sont unanimes à signaler chez le paysan français la « passion de la terre ». Nous avons vu précédemment que le nombre de propriétaires exploitants s'était accru de 26 % entre 1862 et 1882. C'est que d'abord un certain nombre de grands propriétaires, voyant le prix des terres diminuer, se sont mis à vendre leurs domaines, rachetés en lots séparés par les agriculteurs de la région.

C'est aussi que, parmi les partants pour la ville, il y avait de petits propriétaires — comme ces « journaliers propriétaires » dont on a parlé plus haut — qui vendaient tout pour payer leurs dettes ou pour se faire quelque argent : avant de partir, leurs terres étaient rachetées par ceux qui restaient.

Enfin, depuis l'instauration du code Napoléon supprimant le droit d'aînesse et établissant le partage successoral égal, les frères et sœurs partant en ville obligeaient celui ou celle qui reprenait l'exploitation à racheter la terre.

Par toutes ces filières, il y eut déjà un apport permanent à la ville d'argent prélevé sur la terre, et cet apport, quoique diffus, représente finalement des sommes considérables.

Mais tous les domaines n'ont pas été vendus. Marcel Faure écrit : « *Au cours du 19<sup>e</sup> siècle on estime que les non-agriculteurs possédaient environ 55 % du sol. En 1851 la valeur totale des terres était estimée à 61 milliards, et à 91 en 1879-81. Le revenu total tiré de ce foncier a été estimé par le ministère des finances à 1 824 186 249 F en 1851 et à 2 645 505 565 F en 1879-81. La moitié environ de ces sommes allait donc chaque année à des non-agriculteurs (...). Villermé constatait, dans la Revue des deux mondes (15 mars 1861) : une profonde et regrettable scission a commencé à se faire entre le château, trop souvent vide ou trop souvent étranger à la ferme, et les chaumières, jalouses de voir emporter à la ville presque tout l'argent qui se produit autour d'elles* » (15).

Une  
épargne « placée »

Avec le goût de la propriété, le paysan avait le goût de l'épargne, bien illustré par l'image du « bas de laine ». On considérait l'argent moins comme un instrument d'échanges que comme une réserve enfouie pour les temps difficiles.

Or, en ce milieu du 19<sup>e</sup> siècle, alors que toute une masse de pauvres quittent l'agriculture, la situation financière d'une partie

(15) M. FAURE, *Les paysans dans la société française*, A. Colin, 1966, p. 21.

de ceux qui restent s'améliore sensiblement. « Le tournant de 1851 est capital, estime G. Dupeux, car si la production agricole continue à augmenter, les prix amorcent une remarquable remontée qui se poursuit jusqu'en 1873. Le revenu de l'exploitant vendeur, sous cette double impulsion, effectue alors un bond considérable : dans certaines régions favorisées comme la Beauce, il double en 30 ans pour le propriétaire exploitant, il fait plus que doubler pour le fermier » (16).

Malheureusement, cet argent, l'agriculteur l'emploie peu pour investir dans sa propre entreprise ou dans sa branche économique. Il n'a pas une mentalité d'entrepreneur. — Qu'en fait-il ? — Il le place — Où ? dans l'industrie ? — Pas même ! — Car, en France, la mentalité générale reflète la mentalité paysanne. « On a pu calculer, dit encore G. Dupeux, que de 1820 à 1900 les investissements dans l'agriculture et l'industrie n'ont pas dépassé 50 à 60 milliards de F, soit une moyenne annuelle de 600 millions (...). La France n'investissait pas ! » (17). *L'agriculteur place son épargne dans les emprunts d'état ou à l'étranger (emprunts Russes).*

Il est vrai que, jusqu'en 1850, les conditions techniques nécessaires au développement des investissements n'existaient pas. « La « haute banque » assure le placement des emprunts d'Etat, drainant ainsi les capitaux vers les fonds publics et non vers les entreprises industrielles et commerciales. Pour celles-ci Lafitte avait songé à créer en 1825 une grande « société commanditaire de l'Industrie »... mais le Gouvernement avait refusé de donner l'autorisation nécessaire. Lafitte avait repris son projet en 1837 en créant une caisse générale pour le commerce et l'industrie... mais ces caisses n'ont pu résister à la crise de 1848 » (18).

La situation est tout autre sous le Second Empire, nous l'avons expliqué plus haut. A la fin du 19<sup>e</sup> siècle l'équipement bancaire existe ainsi qu'une masse importante de capitaux disponibles. Pourtant « Pour diverses raisons les capitaux tendent de plus en plus à s'investir non dans les entreprises nationales mais à l'étranger. Les investissements extérieurs représentent environ 25 % du total des investissements en 1880, et 45 % environ à la veille de la guerre de 1914. Ces exportations de capitaux (...) sont

---

(16) G. DUPREUX, *op. cit.*, p. 125.

(17) *Ibid.*, p. 40.

(18) *Ibid.*, p. 41.

*largement responsables des lenteurs du développement industriel de la France » (19).*

Ces constatations font apparaître, derrière les comportements, une mentalité qu'on imputerait à tort à la seule paysannerie. C'est un trait distinctif de cette « petite bourgeoisie française », largement diffus dans toutes les classes de la société. André Philip fait ainsi le portrait de ce « bourgeois » : « *il a le respect de la Nature, le culte de la Raison, mais aussi l'attachement aux droits acquis, consacrés par les papiers notariés. Il a le sens de la propriété, considérée comme un droit plus que comme une responsabilité ; il a visé moins à entreprendre qu'à vivre de ses rentes en copiant l'ancienne aristocratie* ».

Si, comme le veulent certains, il faut chercher l'origine de cette mentalité dans une certaine « sagesse rurale » quelque peu dévaluée, ce serait un « apport » de plus, non le meilleur. Du moins lui aurait-il coûté moins cher que ces deux autres apports que nous venons d'évoquer : les hommes et les capitaux.

### *Apports de l'industrie à l'agriculture*

Avant même que l'industrie apparut, l'agriculture vivait une transformation. Dès le 18<sup>e</sup> siècle en Angleterre un nouveau système cultural s'était mis en place : assolement continu éliminant la jachère, emploi de nouvelles techniques dans le traitement des sols et l'alimentation animale.

Ce progrès agricole va traverser la Manche — lui aussi — avec un retard. Ce n'est que pendant la première moitié du 19<sup>e</sup> siècle qu'il s'installe en France. Alors de nouvelles cultures se généralisent (betteraves, pommes de terre) les instruments traditionnels s'améliorent, de nouvelles pratiques se font jour dans l'amendement des sols.

De 1840 à 1862 la superficie du territoire agricole français occupé par les jachères tombe de 6 700 000 ha à 5 150 000. Entre 1812 et 1852 le troupeau ovin augmente de 20 %. Entre 1830 et 1850 le troupeau bovin augmente de 30 %.

Mais on peut aisément prévoir que la nouvelle venue, l'industrie, va perturber cette évolution et, d'une certaine façon, la précipiter.

---

(19) *Ibid.*, p. 42.

### De nouveaux moyens de production

Avant d'introduire du nouveau matériel on commence par améliorer ce qui existe : le fer et l'acier viennent donner solidité et légèreté aux anciens instruments aratoires (charrues, herses, rouleaux).

Bientôt nous assistons à la marée montante de la mécanisation. La première moissonneuse est vendue en 1840, en Amérique, en même temps que la faucheuse. Un peu plus tard la moissonneuse-lieuse, et, vers 1880, la moissonneuse-batteuse. Mais ces nouveaux engins ne pénètrent sur notre continent, très lentement, que vers les années 1860-1880.

En 1892, pour les 1 640 000 exploitations de plus de 5 ha, on recense 200 000 charrues brabant (inventée depuis 30 ans), 23 000 moissonneuses-lieuses, et 40 000 faucheuses. Encore leur usage ne dépasse-t-il guère la région du Bassin Parisien. Aux environs de la guerre de 1914 — et, il faut bien le dire, à cette occasion — le machinisme se développe. Les statistiques de 1929 donnent environ 1 400 000 faucheuses, 420 000 moissonneuses, 320 000 semoirs.

Mais, à cette date (1929) il y a un nouveau venu, promu à un brillant avenir : le tracteur. Jusque là l'énergie à vapeur avait eu peu d'effets dans l'agriculture elle-même, sauf pour des travaux très particuliers, principalement le battage des grains. Les statistiques de 1929 annoncent 22 000 machines à vapeur, mais aussi 150 000 moteurs à explosion, 260 000 moteurs électriques, 74 000 camions ou camionnettes, et 27 000 tracteurs. Il s'agissait encore de tracteurs à chenilles, utilisés dans les très grandes exploitations et par des entrepreneurs de travaux agricoles. C'est en 1917 en effet — le cinquantenaire en a été fêté le 8 octobre dernier — que Ford a sorti le tracteur en série pour les besoins de l'Angleterre en guerre.

L'outillage cependant n'est pas tout. L'industrie chimique, elle aussi, va modifier l'agriculture. Humphrey-Davy en Grande-Bretagne, Boussingault en France, et surtout Von Liebig en Allemagne ouvrent la voie à l'utilisation des fertilisants chimiques. Mis au point vers 1850, l'usage des engrais deviendra réel vers 1880. En 1886, en France, on en utilise 77 500 tonnes. En 1913 on en utilisera 6 fois plus ; cette quantité doublera entre 1913 et 1930 pour atteindre près de 900 000 tonnes. Ces progrès considérables nous laissent pourtant à l'arrière de nos voisins européens : en 1938 nous utilisons 8,7 kg de potasse à l'ha contre 37 en Allemagne et 46 aux Pays-Bas !

### Une clientèle

Depuis longtemps déjà l'agriculture produisait des *matières premières pour l'industrie*. Ainsi dans la vallée du Rhône on cultivait le mûrier pour le ver à soie sur plus de 50 000 ha. Vers 1850 la production de cocons était de 20 à 25 000 tonnes. Egalement on peut citer la production de chanvre, lin, oléagineux, plantes tinctoriales. Dans ce domaine la demande industrielle va baisser car on voit apparaître des produits nouveaux : fibres artificielles, colorants chimiques, caoutchouc synthétique, etc. Nous retrouverons plus tard (dans le prochain article) le développement d'une industrie à partir de matières premières agricoles.

Pour l'instant, si l'industrie ne fait plus guère travailler l'agriculture pour la production de ses matières premières, par contre elle accroît, en se développant, le nombre *des citadins que doit ravitailler l'agriculture*. Entre 1872 et 1911 on compte un accroissement de près de 6 millions de consommateurs ; cela représente une belle extension du marché, d'autant plus qu'à cette époque le pouvoir d'achat se renforce. Quels effets va produire cet événement ? *D'abord une réelle stimulation* à produire. L'époque des dernières famines n'était pas si lointaine, on cite habituellement l'année 1818. Le *Journal des économistes* de mars 1857 relève, en 1854, une disette qui aurait provoqué 60 000 décès, et une autre l'année suivante qui en aurait provoqué 80 000.

Mais les moyens nouveaux dont nous venons de parler et, avant eux, les améliorations apportées au système cultural, donnent un grand essor à l'agriculture. Partout on assèche, on défriche. Des « terres froides » sont mises en culture grâce aux amendements calcaires acheminés par chemin de fer. En 1862 la surface labourée en France est de 26 millions d'ha, c'est la plus grande surface labourée de notre histoire !

*Très vite, malheureusement, survient une stagnation*. Entre 1873 et 1896 il s'agit même d'une nette régression. Il y a diverses causes à cela : d'abord la crise due au phylloxera. A partir des pays de vignobles, ruinés par cette maladie, la peur et la méfiance gagnent la France entière. On s'en prend aux importations étrangères (d'où venait le phylloxera), à la concurrence des produits étrangers arrivant dans nos ports. Bref, la France ne croît pas à l'expansion et, ce faisant, elle l'arrête. Il faut citer ici cette page de Méline, écrite en 1905 et souvent reprise depuis pour évoquer la « grand'peur de l'industrialisation ».

« *La situation économique actuelle est le renversement de celle d'il y a 30 ans ; à ce moment là l'industrie montait et l'agri-*

*culture descendait. Aujourd'hui c'est le contraire (...) si florissantes que soient ces deux industries (électricité et automobile), ce serait une grande illusion de croire qu'elles vont continuer leur marche ascendante. La clientèle des automobiles est servie pour quelques années, et il est évident que la période de grande fabrication ne tardera pas à être close (...). Avant peu, sous l'impulsion de la nécessité, nous verrons l'exode urbain succéder à l'exode rural » (20).*

Méline n'est pas seul en cause, il n'est que le reflet de la mentalité largement répandue en France. On peut en chiffrer les conséquences :

Le froment, cultivé sur 7 164 000 ha en 1892, n'en occupe plus que 6 554 000 en 1910. Les rendements oscillent entre 10 et 20 quintaux l'ha quand, au Danemark, on en obtient 26. L'élevage bovin, qui était de 13 millions de tête environ en 1882, n'en est qu'à 14 millions et demi en 1900 ; 14,8 millions en 1913 et 15,6 millions en 1929. La production de porcs diminue, celle du mouton accuse une chute vertigineuse.

En 1906, la part des agriculteurs dans la population active totale de la France est encore de 43 % ; cela représente la situation de l'Allemagne en 1882, celle de la Hollande en 1849. Il faudra à la France 40 ans pour que ce taux passe de 43 à 36 %, alors que le Japon, entre 1954 et 1961 — en 7 ans — passera de 43 à 32,6 %.

Un signe encore de cette résistance au progrès — un progrès qu'il eut fallu diriger, organiser, mais non pas interdire — c'est le fait que cette population active agricole comprenait encore en 1936, malgré le nombre élevé de petites exploitations, 26 % de salariés.

Ainsi une industrialisation trop lente, trop timide, n'a pu exercer l'effet de stimulation suffisant pour faire sortir l'antique agriculture de ses cadres anciens. A ne vouloir, ni rester sur place ni vraiment avancer, l'équilibre est difficile ; l'apprenti cycliste le sait bien.

#### **Des moyens de communication ; un marché plus large**

Il est sans doute significatif que, vers 1851, les premiers journaux diffusés à la campagne introduisent dans leurs colonnes les « mercuriales », donnant les cours des marchés et des foires. Faut-il pour autant annoncer la fin de l'agriculture de subsistance

---

(20) J. MELINE, *L'exode rural et la surproduction française*, Hachette, 1905.

et le commencement de l'agriculture commerciale ? Ce que nous avons vu jusqu'à maintenant nous invite à être prudents ; ce que nous allons voir nous confirmera dans cette attitude. Sait-on qu'en 1955, de toute la production de viande de porc en France, 40 % était encore consommée à la ferme, et que l'usage de l'échange blé-pain subsiste actuellement dans une partie de la France ?

**Avènement  
d'un marché  
international**

Le réseau ferroviaire passe de 3 000 kms en 1850 à 24 000 en 1880. Considérable en tout domaine, l'influence des chemins de fer va sortir l'agriculture de son isolement. Pour la première fois on va pouvoir déplacer sur de longues distances les matières pondéreuses. On le pourra à bas prix, puisque le développement des chemins de fer a réduit le prix des transports de 6 à 1.

Mais le chemin de fer n'est pas la seule application de la découverte de la machine à vapeur. Il y a le bateau. L'extension de la navigation à vapeur va permettre de drainer vers les métropoles les produits tropicaux des colonies, les céréales de l'Amérique du Nord, le blé et la viande de l'Argentine, la laine de l'Australie. On comprendra la révolution ainsi provoquée en songeant qu'il revient moins cher de transporter un quintal de blé de Buenos-Aires au Havre en bateau que de Perpignan à Paris en chemin de fer. Le pourcentage des produits alimentaires provenant de l'extérieur par rapport à la production métropolitaine passe de 11 % en 1895 à 25 % en 1929.

Voici en quels termes M. Augé-Laribé caractérise cette fin du 19<sup>e</sup> siècle :

*« Nous sommes au moment où le mouvement économique s'accélère. Les bateaux à vapeur ont réduit les frets maritimes. Les chemins de fer chargent dans les ports les grains qui ont traversé les mers. Le régime des échanges englobe tous les continents. Les compagnies de chemins de fer accordent aux étrangers des tarifs de pénétration qui les favorisent. Des techniques culturelles qu'on ne peut appeler nouvelles, qui étaient demeurées inconnues ou méconnues, sont parvenues au degré où personne ne peut plus se refuser à les appliquer. Les engrais chimiques commencent à s'imposer à la réflexion des plus retardataires. Des organisations commerciales mieux articulées et plus rapides s'étendent sur le monde. Les autres professions et les concurrences des agricultures étrangères forcent les paysans français à entrer dans une ronde dont le rythme est plus vif.*

*Ils se plaignent de cette agitation. Ils manquent de souffle pour tenir pied. C'est la crise. Les médecins protectionnistes, soucieux de plaire au malade, vont lui prescrire le repos, la prudence, la crainte des courants d'air, pas de remèdes, des calmants. Quand les agriculteurs essaieront de se relever, d'éprouver leurs forces grâce à l'association, ce sera bien tard. Leurs concurrents les auront distancés » (21).*

**Des structures  
ou des prix ?**

Cette interrogation, si brûlante aujourd'hui, est en réalité une question posée dès cette époque. Face à cette concurrence étrangère, la France prend des mesures protectionnistes pour soutenir ses prix intérieurs. C'est qu'en effet de 1817 à 1851 les prix agricoles n'ont cessé de baisser. Déjà une loi du 16 juillet 1819 met des restrictions à l'importation des grains. Une autre du 4 juillet 1821 établit une échelle mobile des droits de douane et prohibe l'importation lorsque les grains atteignent un prix plancher.

Après l'intervalle du Second Empire, sur lequel nous reviendrons bientôt, la défense des prix reprend le dessus. La jeune III<sup>e</sup> République s'engagea rapidement dans cette voie, influencée non seulement par la masse de l'électorat agricole mais par les industriels du textile, par les représentants des grands ports ou des transporteurs. Dès 1881, mais surtout en 1884 et en 1892, un solide appareil de mesures douanières dresse un barrage à la concurrence des produits agricoles étrangers. Privée de stimulant, l'agriculture française entre dans une période de semi-hibernation qui durera 50 ans.

Qu'il y ait eu une autre voie possible, cela ressort de deux expériences différentes dont il faut dire quelques mots :

Tout d'abord, en France, l'expérience libre-échangiste menée par le Second Empire. En 1860 en effet, Napoléon III, bousculant les milieux d'affaires conservateurs, signe un traité de commerce avec l'Angleterre. Si l'industrie obtient encore un minimum de protection douanière, les produits agricoles, surtout les céréales, entrent en France en quasi-franchise. Il s'agissait d'assurer le « pain à bon marché » permettant des salaires plus bas pour rendre l'industrie plus compétitive. Cela s'est-il révélé néfaste pour l'agriculture ?

Il semble qu'elle n'en pâtit pas trop : les grands chantiers industriels qui s'ouvrent, l'urbanisation qui se développe, déga-

---

(21) M. AUGÉ-LARIBÉ, *op. cit.*, p. 58.

gent des campagnes le trop-plein de population sous-employée ; ceux qui restent s'en trouvent plus à l'aise sans avoir tellement besoin de modifier leurs techniques. On assista à une certaine régression de la céréaliculture et au développement des productions animales, au moins dans quelques régions bien douées comme la Normandie. En 1869, la France commence même à exporter des produits laitiers vers la Grande-Bretagne.

Autre expérience, à l'étranger, celle de deux pays nordiques qui, sous le coup de la concurrence, ont imaginé et réalisé un autre « modèle » agricole.

Les Pays-Bas et le Danemark vont entrer dans la société industrielle en misant sur leur agriculture. Après avoir fourni un gros effort pour récupérer et améliorer toutes leurs terres arables, face à la concurrence des céréales américaines ils décident de se reconverter en éleveurs, bouleversant ainsi leurs techniques traditionnelles. Sur les terres libérées de céréales ils intensifient la production de plantes fourragères. Ils achètent à bas prix les denrées du Nouveau-Monde et les transforment en aliments du bétail.

*« Ces deux territoires exigus vont bientôt dégager d'énormes quantités de viande de bœuf et de porc, des produits laitiers, des volailles et des œufs. Ainsi va s'affirmer une vocation exportatrice qui ne se démentira pas : elle assurera à ces pays une position enviable parmi les grandes nations industrielles. Cette haute spécialisation agricole demeure aujourd'hui la base de leur prospérité. Même aux Pays-Bas dont l'industrie a pris un grand essor, l'agriculture, en ne fournissant que 10 % du produit intérieur brut, procure 27 % des exportations. Moins diversifié dans ses activités, le Danemark qui vend à l'étranger 70 % de ses produits de l'élevage tire de ces ventes 46 % de l'ensemble de ses exportations (France : 5,5, Belgique : 1,3) » (22).*

**Le déferlement  
des  
« intermédiaires »**

Cet élargissement des marchés aura un autre effet. Comment arriver à convertir des « centaines de milliers de petites livraisons disparates, irrégulières en quantité et en qualité, et variables selon les saisons, en un énorme flux, régulier et continu » nécessité par les énormes concentrations de consommateurs ? — Les auteurs de *Une France sans paysan* qui posent cette question (23),

(22) P. VIAU, *op. cit.*, p. 24.

(23) GÉRAVAIS, SERVOLIN, WEILL, *Une France sans paysans*, Seuil, 1965, p. 36.

y répondent en évoquant les « milliers de collecteurs et de courtiers » qui, à la base, sillonnent les campagnes et les marchés des bourgs. Au dessus d'eux : « toute une hiérarchie d'autres intermédiaires, plus ou moins spécialisés », qui concentrent, trient, calibrent, regroupent, stockent et quelque fois transforment. Enfin, au marché de gros de la ville, d'autres intermédiaires, mandataires ou commissionnaires. Finalement ces mêmes auteurs concluent :

*« De tels circuits commerciaux permettaient aux intermédiaires de se protéger des risques du marché aux dépens des producteurs, en leur répercutant fidèlement les baisses de prix, mais bien peu les hausses. Loin de constituer un lien entre l'agriculture et le reste de l'économie, le marché des produits agricoles joue plutôt le rôle d'un écran contribuant à son isolement » (24).*

Dans une page, moins brillante peut-être et moins connue du grand public, M. Augé-Laribé ne dit pas autre chose :

*« Les agriculteurs restent, malgré tout, habituellement les victimes du commerce parce qu'ils n'ont pas les moyens de connaître ni leur propre prix de revient, ni les besoins des marchés, ni l'état des stocks et des récoltes dans les régions diverses, ni les offres des pays étrangers » (25).*

Cet inventaire historique serait pourtant gravement incomplet si nous ne parlions pas des efforts accomplis à cette époque par le monde agricole pour tenter de faire face collectivement à la nouvelle situation.

**Naissance  
et  
développement  
du mouvement  
coopératif**

C'est par la même loi du 21 mars 1884, qui autorisa enfin la reconnaissance du syndicalisme ouvrier, que furent créés les syndicats agricoles. Encadrés tantôt par les notables de « la droite », tantôt par les leaders de la « gauche radicale », les agriculteurs multiplièrent leurs « *syndicats* » — en réalité des coopératives — tant pour s'approvisionner que pour vendre. En 1890 on comptait 648 syndicats agricoles groupant 234 000 membres ; en 1900 2 069 syndicats et 512 000 adhérents ; en 1930 14 968 syndicats de base groupant 1 910 538 personnes.

Gros succès quant au nombre, mais petite efficacité quant aux problèmes que nous venons d'évoquer. Regroupés dans les

(24) *Ibid.*, p. 37.

(25) M. AUGÉ-LARIBÉ, *op. cit.*, p. 57.

deux organisations nationales — celle de droite et celle de gauche — ils servirent de bastions aux luttes politiques de la III<sup>e</sup> République, mais, sur le plan économique, s'accordèrent tous pour entretenir une mentalité individualiste et artisanale revendiquant le protectionisme.

*« Les premiers promoteurs de la coopération, en agriculture, étaient des idéalistes apôtres du solidarisme. Les agriculteurs refusèrent l'idéologie, mais adoptèrent en grand nombre l'institution. Ils avaient senti qu'elle pouvait constituer une enveloppe protectrice pour la petite exploitation indépendante. Mais ils ne la conçurent jamais autrement que comme une confédération de petits artisans demeurant parfaitement isolés dans leur individualité » (26).*

Sur ce point encore la comparaison avec les pays nordiques ferait apparaître une autre conception et de bien meilleures réalisations, mais pour ne pas sortir du cadre de cet article, il est temps de passer à un bilan de la situation agricole au terme de cette première étape de l'industrialisation.

### **Traits principaux de l'agriculture au terme de cette étape**

*« Beaucoup d'économistes et d'historiens n'hésitent pas à attribuer la stagnation de l'industrie française à on ne sait quelle action retardatrice d'un secteur agricole « abrité et figé », où survit une paysannerie solidement installée dans la stagnation (...) avec sa tradition individualiste et égalitaire » (27).*

*« Nous en avons vu assez pour douter que cette explication soit la bonne. Tout montre que l'agriculture et l'industrie française ont commencé à stagner ensemble (...). Pourquoi en attribuer la responsabilité à l'agriculture ? L'agriculture est un secteur agi et non pas agissant, mû et non moteur » (28).*

Ce « décollage » un peu raté va cependant provoquer dans l'agriculture certaines modifications qu'il nous faut considérer, car elles vont constituer un handicap sérieux pour son adaptation à la phase ultérieure de l'évolution.

---

(26) GERVAIS, etc., *op. cit.*, p. 39.

(27) G. PALMADE, *Capitalisme et capitalistes français au XIX<sup>e</sup> siècle*, p. 269.

(28) GERVAIS, etc., *op. cit.*, p. 41.

## Avènement de l'exploitation familiale

Deux courants sont à observer : celui qui affecte la *propriété de la terre*, et celui qui affecte la *structure des exploitations*. Ces deux courants se rejoignent pour donner corps à ce rêve du paysan français : devenir un « petit propriétaire exploitant ».

En 1826, trente années après la Révolution, le paysan est très peu propriétaire de sa terre. On compte 60 000 propriétaires de grands domaines détenant plus du quart de la propriété foncière. Un nombre respectable de bourgeois, principaux bénéficiaires de la Révolution, se partagent à peu près un autre quart. Les paysans possèdent le reste, non pas sous la forme d'exploitations complètes, mais plutôt sous la forme de lopins de terre souvent minuscules (moins de un ha). On pense que c'était le cas de 4 millions sur les 6,2 millions de propriétaires de terres à cette époque.

En 1862, année de la première enquête agricole, on remarque une double évolution : les grandes propriétés se morcellent, les petites se multiplient. On compte alors 1 812 573 propriétaires exploitants cultivant exclusivement leur bien. En outre, près de 2 millions de fermiers, métayers ou journaliers ont une parcelle de terre en toute propriété. Près de 3 millions de journaliers et domestiques, et plus d'un demi million de fermiers et métayers, ne possèdent pas de terre.

En 1882, une autre enquête agricole montre que la situation continue de se modifier lentement selon les mêmes clivages. Le nombre de propriétaires exploitants, cultivant exclusivement leur bien, est en augmentation : ils sont maintenant 2 150 696. Les nouveaux venus sont ceux qui ne possédaient jusque là que des parcelles, car le nombre de ces derniers diminue sensiblement.

Cette même enquête permet de chiffrer un autre clivage : entre 1862 et 1882 les exploitations de plus de 40 ha ont diminué de 6,5 %. Au contraire, au dessous de cette superficie, toutes les catégories sont en augmentation, particulièrement les exploitations de 5 à 10 ha qui sont de 25 % plus nombreuses, et celles de 10 à 20 ha qui augmentent de 20 %.

En 1929, la nouvelle enquête agricole ne comporte pas les mêmes classifications, ce qui ne facilite pas l'observation des changements. Toutefois on remarque que le nombre des grandes exploitations reste faible : 114 000 de plus de 50 ha (nous verrons qu'elles sont très localisées géographiquement). Celles de 1 à 10 ha semblent avoir diminué de près d'un tiers. Le mouvement paraît se faire en faveur des exploitations entre 10 et 20 ha : elles passent de 360 000 en 1862 à près de 600 000 en 1929.

Ce rappel de chiffres, un peu fastidieux, nous fait percevoir le glissement vers la petite exploitation familiale « en faire-valoir direct ». Cette orientation caractérise une mentalité soucieuse de sécurité et d'indépendance. Pour la première fois dans son histoire la classe paysanne accède à cette garantie. Malheureusement cette conquête arrive trop tard. Psychologiquement elle va bloquer l'agriculteur sur un objectif qui entrera en contradiction avec les exigences économiques. Qui le lui a dit ? — Notables de la droite, leaders radicaux, ministres, tous chantent les vertus paysannes de l'exploitant familial. Dans le commentaire qui accompagne l'enquête agricole de 1882 on trouve ces phrases significatives :

*« Le progrès désirable, celui vers lequel doivent converger les efforts et les encouragements de l'Etat, c'est l'accroissement de la production, de façon à permettre à nos paysans d'élever de nombreux et robustes enfants dont les uns viendront grossir à leur tour la classe des petits propriétaires (on sait qu'il y a encore pour eux une large place à conquérir) et dont les autres, essaimant vers nos possessions d'Outre-mer, iront peupler celles-ci de colons économes, laborieux, tenaces et sobres comme le sont les paysans français » (29).*

### ***Accentuation des disparités régionales***

Celles-ci ne sont pas nouvelles. L'agronome anglais, A. Young, qui visita la France dans les années de la Révolution, en fait de longues descriptions. A. Blanqui, que nous avons déjà cité au début de cet article, écrivait en 1850 : « plus j'étudie la France, plus je suis frappé par la tendance à l'appauvrissement des pays pauvres et à l'enrichissement des pays riches ».

L'industrialisation va accentuer ce clivage tout en modifiant sa distribution géographique. Les « bassins industriels » se situent au Nord, au Nord-Est et à l'Est de la France. Certaines régions autrefois prospères régressent, telle cette province d'Aquitaine « terre bénie des dieux et des propriétaires » qui, après 1840, s'anémie.

Nous avons déjà constaté que l'exode agricole n'a pas été également réparti. Les statistiques révèlent qu'il a été particulièrement sensible dans les régions situées à proximité des centres industriels et urbains en formation. Du même coup ce sont ces régions qui ont bénéficié, sur le plan agricole, de l'abaissement

(29) Cité dans : M.-J. PAUTARD, *Les disparités régionales dans la croissance de l'agriculture française*, Gauthier-Villars, 1965.

de la pression démographique, facteur de restructuration. Elles ont également bénéficié, pour le marché, de la proximité de centres de consommation. Enfin elles ont reçu les effets d'une urbanisation mettant en place des équipements scolaires et universitaires.

Etudiant ces *disparités régionales dans la croissance de l'agriculture française*, M. J. Pautard constate ceci :

*« La fin du 19<sup>e</sup> siècle occupe une position charnière dans les transformations de structures, comme dans la croissance du produit agricole. Jusque là les disparités régionales dans la dimension des exploitations s'atténuent, en même temps que s'atténuent les disparités du produit par hectare et que s'accroît le produit global. On semble tendre vers un relatif équilibre inter-régional basé sur l'exploitation à l'échelle de l'homme (...).*

*Après 1892, cette relative harmonie régionale est bouleversée et un nouvel équilibre semble se chercher. Les dimensions moyennes par département deviennent très inégales. Il est clair que le secteur agricole, qui tendait vers une certaine homogénéité de structures à la fin du siècle, est devenu aujourd'hui très hétérogène (...).*

*Dès la fin du 19<sup>e</sup> siècle, on peut dire, en schématisant, que deux type d'agriculture coexistent en France : une agriculture de grandes exploitations, à orientation principalement végétale et localisée dans le Bassin Parisien (élargi à une trentaine de départements). Une agriculture de petites exploitations, à orientation principalement animale et localisée sur le reste du territoire » (30).*

Bien sûr, l'auteur le dit lui-même, ce panorama est schématisé. Il faudrait citer un certain enrichissement, sous l'effet d'une spécialisation, dans d'autres régions. Ainsi la Normandie avec l'élevage et les produits laitiers, les plaines rhodaniennes avec les fruits et légumes, etc. Mais il faut constater, avec G. Dupeux, que *« des îlots subsistent, dans lesquels l'agriculture diffère peu, en ces premières années du 20<sup>e</sup> siècle, de celle d'autrefois. La plus grande partie de la Provence, mais aussi la Bretagne intérieure, la Champagne, la Lorraine, en restent à l'économie de subsistance. Des régions au sol plus riche, comme la Limagne ou l'Aquitaine, maintiennent la polyculture, qui limite les risques mais ne permet guère d'améliorer les rendements. Les régions montagneuses, enfin, sortent à peine de leur isolement » (31).*

(30) M.-J. PAUTARD, *op. cit.*, p. 90.

(31) G. DUPEUX, *op. cit.*, p. 182.

## **Détérioration du revenu agricole**

Par rapport à la situation misérable des années 1850, évoquée tout au début de cet article, on note, au cours de cette première phase de l'industrialisation, une *nette résorption de la pauvreté*. M. Pautard, dans une conférence donnée en décembre 1967 à la *Société française d'économie rurale* signale d'utiles renseignements fournis par l'enquête de 1879 sur la situation de l'agriculture en France. Le taux des salaires s'est considérablement accru depuis 20 ans dans la plus grande partie de la France. Selon les régions, il est de 20, 30, 50 et même 100 % plus élevé. Toutes les catégories sociales sont en situation meilleure que 20 ans plus tôt.

Le même auteur constate encore que « *l'amélioration des conditions de vie est plus importante dans les régions jusque là les plus défavorisées* ». Il relève en particulier l'accroissement du produit par travailleur (valeur de la production végétale) dans quatre régions-témoins et constate, en prenant l'année 1852 comme référence (indice 100), qu'en 1929 le Bassin Parisien est à l'indice 426, le Nord-Est à 343, la Bretagne à 772 et le Limousin à 608.

Pourtant cette élévation du produit par travailleur, tout en procurant une amélioration du revenu, laisse l'agriculteur en retard par rapport au français moyen. Des travaux effectués sur le revenu de l'agriculteur comparé au revenu national par tête font apparaître *une détérioration de la situation de l'agriculteur*. Son revenu est estimé à 78 % de celui du français moyen en 1890, mais en 1938 il n'est plus qu'à 62 %.

Il y a donc en quelque sorte une paupérisation relative. L'agriculture ne profite pas de son effort de production et de productivité. P. Viau met ainsi en relief ce paradoxe :

« *Ce que les agricultures (dans tous les pays) gagnent en expansion interne et en productivité, elles semblent le perdre au plan de l'économie générale ; et quand vient l'époque de leur plus grand essor, elles ne sont plus dans la nation qu'un secteur secondaire et négligé. Tel est le drame de l'agriculture dans les pays industrialisés* » (32).

Cette paupérisation relative, que les revendications de parité, volontiers reconnues mais jamais satisfaites, ne font qu'illustrer, est certainement un des facteurs psychologiques du « *malaise paysan* ». La vieille agriculture se sent frustrée vis-à-vis de la jeune industrie.

(32) P. VIAU, *op. cit.*, p. 26.

*« Comme les autres secteurs de l'économie, l'agriculture se transforme ; comme eux elle effectue sa crise de mutation en s'intégrant à l'économie moderne, économie qui repose sur les progrès de la science et de la technique, qui introduit en tous domaines la rationalité, dont la finalité semble être la poursuite d'une croissance sans limites.*

*Mais l'agriculture effectue sa mue dans des conditions exactement inverses de celles des autres secteurs. Ceux-ci s'adaptent dans un climat d'expansion : on crée de nouvelles unités de production, on embauche de la main d'œuvre, on répond à une demande en croissance, l'appel du progrès soutient le dynamisme des entreprises.*

*L'adaptation de l'agriculture se réalise dans un climat de régression. En modernisant ses structures, elle voit disparaître une partie de ses exploitations, fondre sa population active, plafonner les besoins des consommateurs, lui être disputée la terre qu'elle travaille, diminuer son poids dans la nation » (33).*

## **Conclusion provisoire**

Nous arrêtons la première étape de ce parcours historique avec le début de la seconde guerre mondiale. Quand le monde sortira de cette guerre, il aura des ruines énormes à relever, une société à reconstruire. Mais la guerre aura aussi provoqué un extraordinaire développement des techniques. La re-construction ne pourra pas être une restauration seulement. Les données seront entièrement nouvelles et c'est en termes nouveaux que se posera de plus en plus la relation entre l'agriculture et l'industrie (\*).

---

(33) *Ibid.*, p. 8.

(\*) La suite de cette étude sera présentée dans une prochaine livraison de la *Lettre aux Communautés*.

# Foi et religion, ou les conditionnements de la foi aujourd'hui

*Marcel Massard*

---

L'impression massive que le prêtre, ou le chrétien d'aujourd'hui, retrouve plus ou moins confusément en lui-même, c'est que sa parole de croyant ne concerne plus les hommes qui l'entourent. « Tiens, vous lisez la Bible, mais c'est de l'histoire ancienne... je croyais que vous étiez une jeune fille moderne », disait récemment un reporter de la Télévision, dans le cadre de l'émission *Coulisses de l'exploit*, à une jeune élève du Lycée d'altitude de Font-Romeu. Réaction qui traduit l'opinion commune de bien des gens. La Bible, c'est une vieille histoire, ce n'est pas une parole actuelle qui peut intéresser l'homme d'aujourd'hui.

Pour prendre les choses plus globalement, disons qu'il y a un divorce entre les conceptions et les traditions religieuses véhiculées par le christianisme jusqu'à nos jours, et la culture moderne. L'opposition de la foi et de la religion dont on parle tant aujourd'hui — il faut tuer la religion pour que vive la foi, disent des chrétiens « dans le vent » — est comme la répercussion, à l'intérieur de la conscience chrétienne, de cette rupture entre l'expression religieuse du christianisme et notre civilisation actuelle.

Le succès des livres de Robinson — *Dieu sans Dieu, La nouvelle réforme* — de certains thèmes de la pensée de Bonhoeffer présentant le christianisme de demain comme un christianisme irreligieux, le succès aussi de la nouvelle théologie américaine qui centre sa réflexion sur le thème de la mort de Dieu, ne sont pas des phénomènes accidentels. Ils traduisent un malaise profond, complexe, difficile à analyser : malaise qui est significatif à la fois d'un déséquilibre et d'une volonté de recherche dans la conscience chrétienne contemporaine.

Avant d'entrer dans une analyse un peu réfléchie, il est sans doute bon de dessiner à gros traits quelques manifestations de ce malaise.

# Diagnostic global

## Crise du langage chrétien

L'homme d'aujourd'hui ne se retrouve plus dans un certain langage religieux : dans le langage liturgique comme dans le langage du dogme et de la théologie. Il se sent étranger au Dieu de la métaphysique et des énoncés dogmatiques. Que peut-il avoir à faire avec un Dieu transcendant, Tout Autre, séparé de l'humanité ? En quoi est-il concerné par un Dieu créateur, par un Tout-puissant qui semble lui signifier arbitrairement sa dépendance ? Les thèmes de la métaphysique classique et des premières définitions du catéchisme n'ont plus guère d'audience aujourd'hui.

## Désadaptation de l'Eglise dans un monde " séculier "

Cet homme ne se retrouve pas non plus dans les manifestations extérieures, culturelles et sociales, de la vie de l'Eglise. L'Eglise lui apparaît submergée d'autorité et de culte : elle proclame sa vérité d'en-haut, du haut de son autorité hiérarchique, et elle impose des formules et des rites inadaptés. Elle ne le rejoint pas dans sa vie quotidienne.

Cet homme en effet est l'homme d'un monde « séculier », d'un monde à la mesure de l'homme, fait par l'homme et pour l'homme. Le thème de la sécularisation, propagé par les livres de Robison, signifie avec force l'immanence de l'homme moderne au monde qui est le sien : un monde qu'il construit, dont il oriente le destin par une prospective à base de praxis scientifique et technique. Le mot Dieu ne signifie rien de tangible pour cet homme séculier, immergé dans son travail, conditionné par les modèles et les structures de la civilisation urbaine et industrielle, et dont l'esprit aux heures de loisir et de rêve est hanté par les images de la publicité commerciale, de la télévision et du cinéma. Son intelligence, son activité, comme ses fonctions imaginatives sont captées dans un réseau serré de motivations ou de réflexes conditionnés dont les schèmes ont été élaborés par la pensée scientifique et technique. Ainsi naissent un nouveau visage de la société humaine, un nouveau langage qui modèlent l'homme, de l'intérieur comme de l'extérieur.

Le visage extérieur de l'Eglise — sa pensée formulée, son culte, la manière de vivre de ses représentants officiels — apparaît dès lors comme un visage étrange, inadapté, d'un autre monde : visage que l'évolution actuelle de l'Eglise ne remet encore que très partiellement en cause, il faut bien le reconnaître. « Un langage chrétien s'effrite, désaffecté, comme un revêtement d'hier et un obstacle d'aujourd'hui », dit Michel de Certeau dans le récent numéro d'*Esprit* sur « Nouveau Monde et Parole de Dieu » (1). Toute une expression chrétienne traditionnelle n'a plus de prise sur

---

(1) Michel de CERTEAU, *La parole du croyant dans le langage de l'homme*, *Esprit*, n° 10, octobre 1967, p. 456.

la vie réelle de nos contemporains ; elle empêche plutôt l'Eglise de nouer le dialogue avec eux. L'Eglise découvre brutalement qu'elle ne sait plus parler à l'homme « séculier » de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

Et pourtant l'Evangile continue de dire quelque chose à cet homme séculier : les paroles et les actes de Jésus demeurent comme un témoignage qui n'est pas étranger à la conscience de nos contemporains. Bien des chrétiens sont donc naturellement portés à penser que l'Eglise doit retrouver le langage de l'Evangile : un langage simple, un langage d'où toute référence abstraite, métaphysique, « religieuse » soit bannie ; un langage lié à la vie, au témoignage vécu. Jésus-Christ, pense-t-on, fournit la possibilité de ce langage séculier qui n'affirme pas d'en haut la transcendance de Dieu, sa Toute-puissance, mais qui révèle simplement l'amour au cœur de la vie de l'homme. Il faut même bannir Dieu du vocabulaire, puisque la Révélation de Jésus-Christ est essentiellement la Révélation du Dieu homme, du Dieu faible, du Dieu pauvre : la Révélation du Serviteur souffrant mort sur la croix. Partons donc de là, disent les tenants de la nouvelle théologie américaine de la mort de Dieu. Du même coup il faut effacer du visage de l'Eglise toute affirmation de puissance et d'autorité : l'Eglise de demain sera une Eglise dispersée, une Eglise de diaspora, mêlée au monde, qui n'aura plus de visage religieux, une Eglise qui ne pourra plus faire valoir ses structures et ses institutions. Et on prend appui sur un des thèmes fondamentaux du Concile : l'Eglise servante et pauvre au milieu du monde.

Toutes ces réactions recouvrent des intuitions justes en même temps que des aspirations profondes. La désadaptation très sensible de l'Eglise dans le monde moderne, bien repérable sociologiquement, donne à ces intuitions et ces aspirations une forme aiguë, violente que tend à signifier l'antinomie foi-religion. La foi n'est pas la religion : on a là une affirmation qui permet aux chrétiens en quête d'un équilibre dans le monde d'aujourd'hui de se libérer de tout le poids sociologique de l'Eglise, au plan de la pensée comme au plan de l'action et de la présence au monde. La foi demeure comme attachement au Christ de l'Evangile. La religion est reniée comme synonyme d'un langage et de structures ecclésiastiques inadaptés et périmés. C'est à partir de cette antinomie que nous pouvons saisir le plus fortement le conditionnement de la foi par la culture contemporaine.

## **L'antinomie foi-religion**

Précisons les choses à partir de là. On peut encore parler de foi aujourd'hui comme d'une attitude humaine authentique. Le mot foi est un mot qui sonne juste à nos propres oreilles comme aux oreilles de nos contemporains. Les marxistes peuvent parler de leur foi en l'homme, Francis Jeanson peut parler de sa foi d'incroyant, nous pouvons parler de notre foi de chrétiens. Il y a un dénominateur commun. La foi, quel que soit son contenu, traduit une conviction personnelle, un engagement, une adhésion ; et de plus elle traduit une participation au destin collectif de l'humanité. La foi marxiste, la foi d'un Jeanson comme la foi chrétienne expriment une solidarité entre tous les hommes ; chacun, dans sa propre foi, est appelé à prendre en charge le destin commun de l'humanité. Sa foi le tourne vers ses frères.

Nous sommes bien là dans les normes du langage séculier, dans les normes d'un langage qui veut exprimer avant tout la responsabilité de l'homme en ce monde. Avoir la foi, quel que soit son contenu, c'est regarder un peu plus loin que le présent, vivre un projet, aller à la rencontre des hommes et des événements ; c'est aussi mener un combat contre les maux qui pèsent sur l'humanité. L'homme qui a la foi « colle » à cette foi : elle est pour lui raison de vivre. Son humanité s'y retrouve. Le mot foi garde donc encore aujourd'hui toute son authenticité humaine. Et le militant chrétien sait bien que l'on respecte sa foi dans la mesure où elle équivaut à un engagement au service des hommes, dans la mesure où elle est une attitude constructive et le rend présent à ses frères. Peu importe au fond le contenu — peu importe la croyance, dirait Jeanson — seule compte l'attitude humaine authentique qui manifeste cette foi et la justifie aux yeux des autres. Jésus-Christ est avant tout le garant, le témoin de cette attitude humaine authentique : il est celui qui m'invite à aimer mes frères dans un dévouement véritable, jusqu'au sacrifice.

Le mot religion est loin de résonner d'une manière aussi juste dans la conscience de nos contemporains. D'une part il évoque ce dont nous avons déjà parlé : un monde de vérités abstraites, difficiles à comprendre ; un monde de croyances curieuses, étranges ; un monde de notions invérifiables, incontrôlables. Il évoque aussi le visage extérieur de l'Eglise : autoritaire, dogmatique, emprêtrée dans ses formules, son culte et ses rites. Et puis, ce qui est loin de simplifier les choses, il évoque de plus en plus toute la masse des phénomènes religieux, vulgarisés aujourd'hui dans le grand public par l'histoire des religions, la phénoménologie religieuse, les livres de Mircea Eliade par exemple. Et là tout se mêle sous un même vocable, le mot religion : la diversité des grandes religions de l'humanité, les mythes des primitifs, les figures des panthéons et des olympes du polythéisme, les idolâtries, les superstitions, les tendances obscures et irrationnelles de l'homme, l'infantilisme religieux, des visages d'hommes sous-développés, incapables de maîtriser leur destinée... L'incroyant cultivé, qui a lu un peu Freud et Marx, a d'emblée sa traduction pour le mot religion : la religion, c'est le monde des illusions et des aliénations.

Cette traduction, devant la complexité du visage de l'Eglise aujourd'hui, nous sommes portés à la faire nôtre : « Je n'ai aucun mal à suivre Gilbert Mury dans son analyse critique de la religion, dit un prêtre. Il rejoint profondément ma propre prise de conscience et mes propres critiques quand il déclare que les consciences croyantes sont des consciences aliénées. Je pense que c'est vrai de beaucoup de gens qui se disent chrétiens ou que d'autres regardent comme des chrétiens. J'avoue avoir autant de mal à reconnaître ce que le Christ me fait être dans les conceptions et manières d'être de beaucoup de « chrétiens », que j'en ai à reconnaître ce que le Christ me fait être dans l'idée que les marxistes se font des chrétiens ». Dans cet aveu, il s'agit bien des conceptions et des attitudes religieuses des chrétiens, repérables sociologiquement, et qui apparaissent très éloignées de ce que le Christ exige, demande dans son Evangile. La religion des chrétiens apparaît très à distance de la foi de l'Evangile ; aussi peu conforme à cette foi que l'idée que les marxistes peuvent se faire de la religion. Au fond la critique marxiste de la religion ne fait que refléter lucidement la religion sociologique de bien des chrétiens. L'affirmation « la foi n'est pas la religion » est sous-jacente à un tel aveu.

Il est bien vrai en effet que le mot religion évoque une masse de manifestations équivoques et ambiguës que nous constatons encore dans les chrétientés existantes. L'atavisme religieux, le culte saisonnier à résonance magique ou folklorique, la religiosité de masse, le réseau des dévotions et

des pèlerinages, la primauté d'un culte extérieur coupé des exigences quotidiennes de la vie, la demande des sacrements ou des cérémonies religieuses pour des raisons d'ordre sociologique, les vestiges d'une antique sacralisation de la nature et des rites sociaux... : tout cet héritage d'options et de comportements de chrétienté semble encourager une religion des œuvres extérieures et des rites plus que l'attitude évangélique ; elle semble encourager la confiance dans les entreprises religieuses de l'homme plus que la foi dans la Parole de Dieu. Tous ces phénomènes révèlent une Eglise sociologique qui fait obstacle à la création de communautés vivantes de chrétiens convertis (2).

Le mot religion ne rend donc pas un son authentique pour nous comme pour nos contemporains. Ce qu'il évoque tombe d'emblée sous la critique de l'athéisme et des sciences humaines modernes. C'est un peu comme un fourre-tout où voisinent l'infantilisme, le besoin de protection, de sécurité, l'obscurantisme, les superstitions, le vieux paganisme de nos ancêtres. Le mot religion n'évoque certes pas une attitude d'homme libre et responsable. Il n'évoque pas non plus une attitude adaptée aux exigences d'un monde technique et scientifique.

Voilà, esquissé à gros traits, le dessin de l'antinomie foi-religion telle qu'elle se manifeste dans la conscience d'un certain nombre de chrétiens aujourd'hui. On la retrouve aussi bien dans leurs réactions très spontanées que dans les problématiques théologiques mises en vedette par les Robinson et autres. Il y a un fond commun à cet ensemble de réactions spontanées et réfléchies : la foi en Jésus-Christ, révélateur de l'amour dans ses exigences les plus radicales, peut parler à l'homme d'aujourd'hui ; la religion — ses dogmes, ses croyances, ses conceptualisations comme ses formes sociologiques avec toutes leurs dégradations anciennes et actuelles — est pour cet homme un obstacle à la rencontre de Jésus-Christ.

A partir de ce diagnostic global nous allons tenter maintenant une analyse plus réfléchie, en faisant nôtre le regard critique des sciences humaines sur le phénomène religieux.

## Le visage de la religion au regard des sciences humaines

Les sciences humaines nous permettent de repérer les traits objectifs de la vie de l'Eglise, comme de tout ce qui est englobé par le mot religion, dans le monde d'aujourd'hui. Elles nous obligent à être lucides, sans illusion. Comment la vie de l'Eglise se traduit-elle dans notre monde ? Comment est-elle vue ? Que reste-t-il de son inspiration profonde une fois qu'elle est passée au crible de l'opinion commune des gens ?

---

(2) Cf. P. Lrécé, *La religion qui n'est pas la foi*, Parole et Mission, 15 octobre 1965, n° 31, p. 554.

Les sciences humaines reflètent en les systématisant, en les ordonnant, les réactions courantes inscrites dans la mentalité de l'homme moderne. Leur description est très réductrice. Le visage objectif de la religion dans notre société laisse peu transparaître son inspiration profonde. C'est pourtant ce visage objectif de la religion que l'on retrouve constamment à travers les enquêtes, les reportages, les séquences de cinéma et de télévision. Le système d'analyse de la société moderne, lié aux sciences humaines, aux techniques audio-visuelles, aux techniques de l'interview, ne fait ressortir que les traits marquants.

Qu'est-ce que la religion pour bien des gens ? C'est un ensemble de vérités à croire, un ensemble d'idées sur Dieu, l'au-delà du monde, l'au-delà de la mort, la destinée et le salut des hommes. C'est aussi un certain nombre de pratiques : un culte, des rites, des coutumes.. ; la messe, les cérémonies religieuses, le baptême, le mariage, les enterrements, la prière. Vérités à croire, pratiques culturelles, rituelles, pratiques privées : cela nous désigne l'aspect sociologique de la religion tel qu'il est enregistré grosso modo par bien des gens. Les spécialistes des sciences humaines — historiens, sociologues, psycho-sociologues — vont donner un tour plus systématique à ces perceptions premières de l'opinion. Mais leurs analyses restent en harmonie avec ces données courantes. Leur but n'est pas en effet de ressaisir le sens de la religion, le sens de la vie de l'Eglise, mais ce qui en est retenu de fait dans l'esprit des gens et dans la vie sociale.

Nous pouvons partir d'un raccourci de ces analyses que nous donne Paul Ricœur (3). Il définit la religion chrétienne comme « l'ensemble des objectivations intellectuelles, culturelles, sociales, émotionnelles du message évangélique ». Reprenons ces termes en nous arrêtant surtout sur les objectivations culturelles et les objectivations sociales.

## Objectivations intellectuelles

Il s'agit des vérités à croire, des dogmes. Par les dogmes, les symboles de la foi sont érigés en savoir transmissible. La théologie explicite ce savoir. Nous avons donc un message qui tend à se présenter comme un tout cohérent, comme un ensemble de traditions intellectuelles, comme une tradition de pensée. Cette tradition de pensée est un fait de culture qui intervient dans notre société et dans son langage. Ce phénomène nous conduit aux objectivations culturelles.

## Objectivations culturelles

Elles désignent le retentissement du message dans notre société, dans sa culture, dans son langage. Les objectivations culturelles ne sont pas l'équivalent des objectivations intellectuelles : elles expriment ce qui est reçu en fait du message du christianisme dans la culture de notre société, ce qui continue de la marquer effectivement. Elles expriment le christianisme comme fait de culture. Comme

(3) Paul RICŒUR, *Sens et fonction d'une communauté ecclésiale*, dans « Christianisme social », décembre 1965.

tel, Paul Ricœur le désigne par un terme barbare mais très suggestif : il parle du « croyable disponible ». Ce « croyable disponible » recouvre les vérités à croire qui demeurent en fait à la disposition des croyants dans la culture moderne : celles qui continuent de jouer effectivement un rôle dans leur conscience, dans leurs comportements, dans leurs attitudes. Ce qui veut dire que certaines de ces vérités à croire tendent à être évincées, éliminées, oubliées. On en parle peu, on aime peu en parler. Pensons à l'enfer, au purgatoire, aux anges, au péché originel, à Satan, à la pénitence, aux miracles, etc... elles ne font pas partie du langage habituel du chrétien ou du prêtre d'aujourd'hui.

## *Emprise de la culture moderne*

Ce phénomène traduit directement l'emprise de la culture moderne, technique et scientifique, sur la culture chrétienne traditionnelle. Il y a des vérités traditionnelles que nous n'osons plus formuler : la culture moderne y fait obstacle; le langage d'aujourd'hui ne peut plus les véhiculer. Nous sentons plus ou moins confusément qu'elles sont irrecevables par nos contemporains.

« Combien d'affirmations théologiques et morales dissonnent avec les urgences les plus impératives ou les plus obscures de la conscience ? Combien de « vérités » qu'il faut « tenir », paraissent incompatibles avec une modeste mais pressante exigence d'authenticité ? Il y a chez nous tout un bagage intellectuel qui n'intéresse plus les autres, qui ne les concerne plus, qu'ils ne combattent plus mais qu'ils « laissent tomber », qui peut-être au fond (malgré tout ce que nous y pressentons) ne nous concerne plus nous-mêmes, — un bagage que nous ne pensons pas pouvoir « laisser tomber » sans abandonner quelque chose d'essentiel, mais qui charge notre conscience plus qu'il ne la dévoile à elle-même » (4).

« Nous pensons révélation, vérité, dogmes, à côté d'un système où les autres pensent prospective, planning des tâches, rigueur dans un processus qui ne comporte pas d'étapes définitives. Nous partons des textes, de l'Évangile, des encycliques ; ils partent des faits, non point immuables mais tels que l'analyse les organise en même temps que la technique les change... Progressivement nous percevons, entre nos auditeurs et nous, une épaisseur de silence et d'incompréhension : l'assurance que nous avons reçue « d'ailleurs », par tradition, trouve sa réfutation dans un isolement présent » (5).

« Nous avons l'impression de ne plus nous faire entendre, de parler dans le vide », dit finalement Michel de Certeau ; ce qui peut conduire à l'impression de parler à vide, de n'avoir plus rien à dire. La crise du langage de la foi conduit à la crise de la foi tout court. Notre civilisation moderne engendre un phénomène massif d'oubli à l'égard de l'expression traditionnelle de la foi, dit Paul Ricœur : cette dernière ne semble plus rien avoir à faire avec les soucis présents de nos contemporains, elle est hors de leur champ de conscience. « Il est bien gentil, l'abbé, on veut bien l'aider, disaient récemment des mamans catéchistes, sympathisantes, pleines de bonne volonté, après leur réunion avec le prêtre responsable, mais qu'il ne nous demande pas de croire à des choses

(4) Michel de CERTEAU, *art. cité*, p. 456.

(5) *Id.*, p. 462.

impossibles ». Ces choses impossibles concernaient la Résurrection du Christ et la promesse de résurrection pour tous les hommes. Cette anecdote se situe dans un village rural déchristianisé, mais elle est très significative. Quel retentissement réel ont les vérités de foi dans la conscience des gens imprégnés de l'atmosphère ambiante de notre culture actuelle ? C'est une question que nous devons nous poser à tout moment.

Face à ce phénomène, bien sûr, nous adaptions, nous modernisons notre langage. Ce qui veut dire que bien souvent nous interprétons les paroles du Seigneur, l'enseignement de l'Eglise, en fonction de la société à laquelle nous participons. Nous lisons et nous trions ces paroles d'après nos conceptions et les besoins que nous pressentons. Nous ajustons notre enseignement à la mentalité que nous sentons confusément autour de nous. Nous faisons le choix entre ce qui, selon nous, peut passer et ce qui ne peut pas passer. Ainsi nous insistons dans l'Evangile sur ce qui est appel à la justice, à l'amour fraternel, à l'engagement au service des autres, mais nous sommes très discrets sur le péché, Satan, l'appel à la pénitence, la rupture avec le monde au sens de saint Jean. Nous sommes très discrets aussi sur tout ce qui évoque la transcendance de Dieu : tous les signes de cette transcendance dans l'Evangile, dans l'événement de Jésus-Christ, comme les miracles par exemple. Nous préférons nous en tenir à l'humanité de Jésus-Christ et à son appel à l'amour universel.

Nous entrons par là dans le processus de démythisation lancé par Bultmann. Nous assimilons plus ou moins confusément au mythe tout ce qui évoque un au-delà de l'homme ; nous évacuons des vérités chrétiennes tout ce qui peut nous apparaître comme véhicule mythologique tributaire d'une culture où le merveilleux, le miraculeux, les hiérophanies, les manifestations divines ne posaient pas de question. Et lorsqu'on est entré dans ce processus, la question inévitable arrive : jusqu'où cela va-t-il ? Jusqu'où faut-il démythiser ? Qu'est-ce qui tient encore debout ?

Tout cela nous fait saisir le travail d'érosion, de nivellement que le langage moderne, à base de praxis technique et scientifique, opère sur le langage chrétien traditionnel. Le christianisme comme fait de culture apparaît comme un phénomène qui va en s'amenuisant, en perdant du terrain : son espace culturel va en se rétrécissant. Et là, il ne s'agit pas seulement de son espace géographique, mais de sa place, de son retentissement dans la culture véhiculée par le langage de notre temps.

### *Relativité du phénomène religieux*

Ce travail d'érosion, de nivellement, lié à l'objectivation culturelle, se traduit d'une autre manière dans les réactions de beaucoup de gens. Le christianisme apparaît comme un fait culturel parmi d'autres faits culturels : c'est un phénomène tout relatif. Bien des gens nous disent ou disent aux chrétiens : « Vous avez vos idées, ce sont vos idées, nous ne les partageons pas, mais nous les respectons ». La religion chrétienne équivaut à des idées parmi d'autres idées ; et si elle change, c'est qu'elle est soumise comme toutes les idées, comme tous les phénomènes humains, aux conditionnements de la vie sociale. Elle évolue sous la pression des événements, avant tout pour résister au déclin qui la menace. Cela manifeste bien sa relativité.

D'autre part, quand on essaie de préciser le contenu de ce fait culturel, de ces idées telles qu'elles apparaissent aux hommes d'aujourd'hui, on est bien forcé de voir que ce contenu est très

pauvre : à la *Semaine des Intellectuels Catholiques* de 1965, il a été précisé, dans les interventions des incroyants, à partir des deux rôles traditionnellement accordés à la religion (6). La religion fournit une certaine explication de l'univers et elle est une source de la morale et du comportement. Elle explique le monde et elle fournit un fondement à la morale et aux mœurs. A partir de là, il est facile de montrer que l'homme d'aujourd'hui n'a pas besoin de système d'explication du monde : la recherche scientifique lui suffit pour cela, elle lui paraît plus sérieuse et plus modeste aussi. D'autre part il est très capable de construire sa morale par lui-même, à partir de ses relations sociales : « Finalement, nous fondons notre morale sur l'équilibre entre nous-mêmes et la société, dit Laurent Schwartz. La morale de l'athée n'est pas écrite d'avance pour l'éternité, elle exige une réflexion constante, une prise de responsabilité constante. L'incroyant se sent seul, il n'a pas une autorité suprême à laquelle il puisse se référer » (7). Ce sont des affirmations qui sont maintenant monnaie courante dans la bouche des incroyants, et pas seulement chez les intellectuels. L'homme d'aujourd'hui se veut collectivement responsable de son destin, il n'a que faire d'interventions qu'il considère comme étrangères à son existence.

## Objectivations sociales

On peut mettre en fête des objectivations sociales de la religion l'opposition et même la coupure entre le sacré et le profane. Cette coupure traduit la manière dont la religion a tendance à s'objectiver, à prendre un visage objectif dans la vie sociale. Elle affecte le temps : on a l'opposition entre jours sacrés, dimanches et fêtes, et jours profanes, ouvrables. Elle affecte l'espace : on a la distinction entre les lieux sacrés, édifices du culte et objets de culte, et le cadre habituel de la vie publique. Elle affecte aussi les rôles sociaux en opposant le prêtre au laïc, les activités temporelles aux activités spirituelles.

Cette séparation sacré-profane n'est pas propre au christianisme, elle intervient dans toutes les religions (8). On peut même dire qu'elle est étrangère à l'inspiration fondamentale du christianisme toute centrée sur l'Incarnation du Christ au cœur de notre humanité. L'homme dans tout son être, comme dans toute son action, est appelé par le Christ à entrer dans le mouvement de divinisation qui le conduit à l'accomplissement de sa destinée. Il n'y a pas de secteur neutre ou profane dans son existence, même s'il est nécessaire d'y discerner différents niveaux de profondeur, depuis les gestes habituels qui meublent sa vie quotidienne jusqu'aux actes décisifs qui engagent sa liberté et lui découvrent son sens. Seul le péché s'inscrit contre ce dessein de salut qui l'appelle à mobiliser toutes ses énergies en vue du Royaume. La véritable tension du christianisme ne se saisit pas dans le couple profane-sacré, mais dans le couple péché-salut, ténèbres-lumière, mort-vie.

Mais, de fait, la séparation profane-sacré intervient sociologiquement dans l'histoire de l'Eglise. Ce phénomène est lié à ce que nous pouvons appeler le paradoxe de l'expérience religieuse. Il est nécessaire de s'y arrêter quelques instants.

---

(6) *Dieu aujourd'hui*, Semaine des Intellectuels Catholiques 1965. Recherches et Débats, n° 52, DDB (voir les interventions de Laurent Schwartz, Edgar Morin, Roger Ilkor).

(7) *Id.*, p. 17.

(8) Cf. le petit livre de Mircea ELIADE : *Le sacré et le profane*, Gallimard.

## *Paradoxe de l'expérience religieuse*

Posons une affirmation globale au départ, nous l'expliciterons ensuite. Le paradoxe de l'expérience religieuse tient dans le fait qu'elle est essentiellement une expérience relationnelle qui ouvre l'homme à plus que lui-même, à quelque chose d'autre ou à un Autre que lui-même ; et qu'elle est en même temps une expérience qui doit s'exprimer, et donc s'objectiver dans les limites de la vie sociale, dans les limites des conditionnements socio-culturels qui marquent toute existence humaine.

## *Le sacré comme expérience fondamentale*

Nous devons faire la distinction entre le sacré comme expérience fondamentale inscrite dans la vie humaine, et les structures du sacré qui se présentent dans les diverses religions de l'humanité. Le sacré comme expérience fondamentale évoque la dimension religieuse sous-jacente à toute l'histoire de l'humanité : certains parlent à ce propos de « sacré originel » (9). L'expression est sans doute critiquable, car le terme de sacré évoque normalement les structures et les institutions religieuses de l'humanité. Il qualifie un langage, des rites, des coutumes, ainsi que des zones ou des enceintes, plus qu'il ne désigne une expérience originelle de l'homme. Cette expression a pourtant le mérite de souligner que l'expérience du sacré ne se réduit pas à des données objectivables. Le sacré, en son fond, en son origine comme en son mystère, est le terme d'une relation que l'homme ne cesse de chercher. Il est impliqué dans l'ouverture de l'homme à quelque chose ou quelqu'un qui le dépasse et le rejoint en même temps. Au-delà de la magie, du fétichisme et de l'idolâtrie qui en constituent les dégradations constantes, au-delà du merveilleux et de l'extraordinaire qui entourent son expression courante, il s'exprime dans un rapport dont le terme ne cesse d'échapper à l'homme. C'est pourquoi il ne compromet pas la consistance et l'autonomie de la vie humaine en ce monde. Le sacré n'est pas d'abord une réalité à part, chosifiée, repérable, une sorte de monde en-soi s'imposant à l'homme de l'extérieur et aliénant abusivement ses énergies ; il est une relation présente, coextensive à toute réalité de ce monde, à toute la vie de l'homme.

Le sacré s'inscrit dans le mouvement de l'homme qui ne cesse de vouloir se rapprocher de sa Source, de sa Fin. Ce mouvement se manifeste à travers toute l'histoire religieuse de l'humanité, tout en s'exprimant plus rationnellement dans son souci éthique. L'expérience du sacré n'est pas étrangère à l'ouverture du désir et du vouloir de l'homme, à ce vœu d'absolu qui polarise toute morale humaine. L'homme ne cesse de vivre un projet qui le dépasse, et la quête de l'absolu peut apparaître comme le sens même de sa liberté, même si cet absolu a pour nom l'Homme. Le mouvement du progrès moderne et les mythes qu'il entretient sont eux aussi significatifs de ce dynamisme que rien ne parvient à circonscrire en ce monde. L'expérience religieuse prend le relai de cette expérience éthique, tout en l'assumant, lorsque l'homme se découvre dépendant d'une autre initiative au cœur de son existence. « Le lieu originel du sacré, dit Claude Geffré, c'est tout simplement le cœur de l'homme comme ouverture à une transcendance, disponibilité à une interpellation » (10).

(9) Claude GEFFRÉ, *Désacralisation et Sanctification*, Concilium n° 19, pp. 93-108. S'appuyant sur le livre de J. Grand'Maison, *Le Monde et le Sacré*, t. I, Editions Ouvrières.

(10) C. GEFFRÉ, *art. cité*, p. 101.

Cela nous montre déjà que la religion dans son essence est relation enracinée dans l'expérience humaine et non pas aliénation, soumission à une réalité étrangère à toute question de l'homme. Retrouver le sens de la religion, c'est retrouver l'homme dans l'ouverture fondamentale de son cœur et de son esprit ; c'est retrouver l'homme qui ne peut se laisser enfermer dans aucune définition de son existence, l'homme disponible à un avenir dont il ne détient pas le secret, ouvert à des questions dont la réponse lui échappe encore, et finalement tendu vers un Autre que lui-même. On discernera toujours là le soi nourricier de toutes les expressions religieuses de l'humanité, même si ces dernières, dans leur ambiguïté, ne cessent de le voiler.

Le christianisme ne peut apparaître dès lors comme étranger à la religion ; il ne renie pas ce rapport religieux dont l'appel est inscrit au cœur de l'homme, dans son ouverture, dans sa disponibilité à plus que lui-même. Il en manifeste le sens fondamental dans la Révélation de Jésus-Christ : le rapport religieux devient filiation divine, réalisation de la vocation essentielle de l'homme appelé à vivre pour Dieu en Jésus-Christ. En un mot le rapport religieux devient foi, espérance, charité. Il s'exprime dans la vie théologique du chrétien.

### *L'expérience religieuse et ses expressions*

Ceci dit, il faut bien voir que ce rapport religieux doit consentir à ces inévitables expressions religieuses, au sens culturel, extérieur que sont : les symboles, les mythes, les rites dans toutes les religions ; les confessions de foi, les dogmes, la liturgie dans le christianisme. Là se nouent le paradoxe de la religion et toutes les ambiguïtés dont nous sentons si fortement le poids aujourd'hui.

Si personnel et si intérieur que soit pour l'essentiel le rapport religieux, il ne peut exister humainement sans se donner une certaine expression sacrale, ou religieuse extérieure. La religion inspire un certain langage, qui est le langage des mythes et des rites ; nous disons pour le christianisme, le langage de l'Écriture, des dogmes, de la liturgie, explicité par le langage de la théologie.

Ce langage religieux est nécessaire : pour se communiquer, pour être vécue dans les conditions de la vie humaine, la religion ne peut faire l'économie du langage. Comme le dit Paul Ricoeur, elle sera toujours un événement du langage. Et c'est ainsi que le scandale de la prédication de la Croix est devenu un fait de culture, en s'incarnant dans le « croyable disponible », dans les vérités à croire, comme dans les rites dont disposent présentement les croyants. Ce langage, ce croyable disponible, ces rites, sont la condition d'une relation externe, d'une communication entre la religion et le monde, entre l'Église et le monde : ils sont la condition d'un témoignage, d'une présence visible et repérable.

Mais le langage est toujours l'expression d'un sens, du sens des relations vécues par l'homme. Le langage religieux est l'expression du sens du rapport religieux. Il renvoie à plus profond que lui-même. Il est l'expression de la religion vécue par l'homme, il n'en est pas l'équivalent. Le langage du sacré renvoie à la nature relationnelle du sacré ; il permet à l'homme de se mettre en rapport avec cet Autre qui l'interpelle et le dépasse. La Bible elle-même ne cesse de nous renvoyer à la vie de Dieu qui se communique à nous en Jésus-Christ, dans le don de l'Esprit. Le langage religieux, qui objective le sacré dans notre monde, ne fait fondamentalement que le désigner comme l'au-delà ou

le mystère caché, toujours présent à la vie de l'homme. Ce qu'on appelle les structures du sacré — et cela recouvre toutes les formes de l'institution religieuse dans son langage, dans ses rites, dans ses œuvres — ne sera jamais l'équivalent du sacré comme expérience fondamentale de l'homme. Et pourtant l'homme religieux a toujours tendance à établir cette équivalence : le paradoxe du phénomène religieux est là.

### *L'expérience religieuse et ses dégradations*

La tentation de l'homme religieux, amoureux de l'Absolu, en quête de l'Absolu, sera toujours de vouloir capter le sacré, de le réduire à l'expression qu'il peut en donner, aux représentations qu'il peut en faire. Ce phénomène, dans son aspect le plus marqué, est le phénomène de l'idolâtrie religieuse sous toutes ses formes : pensons à l'histoire d'Israël. Mais sans aller jusqu'à l'idolâtrie, l'homme religieux se laisse prendre tout simplement dans un processus de fixation de l'expression religieuse. Le langage religieux devient un système clos d'affirmations mythiques ou dogmatiques, de prescriptions rituelles, d'interdictions, au lieu d'être l'expression d'une relation vécue qui ne cesse de dépasser l'homme, tout en ayant ses racines en lui, dans sa vie concrète. Il se coupe du langage profane, il ne communique plus avec lui ; il devient un domaine à part, un monde ésotérique. La séparation sacré-profane prend sa forme institutionnelle, repérable, sociologique.

Les rites et les dogmes deviennent des expressions religieuses définitives, auxquelles on ne peut plus toucher : ils sont figés. La quête de l'Absolu se traduit sociologiquement, culturellement, dans un processus de fixation. L'homme religieux inscrit sa vie dans une enceinte d'inviolabilité, alors que les rites et les dogmes, si fondamentaux soient-ils, sont portés par un véhicule culturel essentiellement relatif et adaptable, un véhicule tout simplement humain, tributaire de la civilisation, de la culture, du langage d'une certaine société. Ainsi, tout peut devenir de droit divin dans l'Eglise : des formulations dogmatiques — tributaires de la philosophie d'une époque, et dont on lie indissolublement la signification, inépuisable en son fond, à un certain vocabulaire, à certains schèmes de pensée pourtant très relatifs — aussi bien que le latin et le costume ecclésiastique. Ce processus imprègne profondément toute une mentalité catholique. Dès qu'on essaie d'adapter les formes religieuses à la vie moderne, « on change la religion », c'est-à-dire qu'on touche à un domaine inviolable. Ce qui n'était que véhicule culturel est devenu du sacré objectivé, nécessairement coupé d'une vie profane en perpétuelle évolution.

Ce que nous appelons la religiosité de masse, la religiosité des chrétientés traditionnelles, relève du même processus de fixation et de chosification de l'expression religieuse. Le sentiment religieux diffus, qui s'enracine dans la quête de l'Absolu présente en tout homme, s'est fixé sur certaines coutumes, certains pèlerinages, certaines superstitions. Le tout est teinté de christianisme qui fait encore partie de l'ambiance culturelle. Mais le rapport religieux s'est figé, là, dans un certain nombre de démarches auxquelles on revient toujours : elles ont un caractère sacré, « on y croit », comme on dit. Elles deviennent un monde à part, intouchable, objectivé, lié à des objets, à des statues, à certains lieux, à certains gestes. La religiosité est un sentiment religieux diffus lié à certains rites intouchables.

## *Durcissement de la séparation sacré-profane*

On peut comprendre ainsi comment la séparation sacré-profane s'est durcie dans notre société laïque du XX<sup>e</sup> siècle, d'autant plus durcie que cette société vit une mutation de plus en plus accélérée. L'Eglise ne cesse de subir le processus de fixation de l'expression religieuse avec toutes ses ambiguïtés : dogmatisme, religiosité, pessimisme devant l'évolution du monde. Vatican II est l'événement qui a remis en cause ce processus pour notre temps ; et dans ce sens le Concile, sous l'impulsion de Jean XXIII, s'est voulu comme un Concile essentiellement pastoral, soucieux de renouer le dialogue de l'Eglise et du monde, soucieux de lui adresser une parole qu'il puisse comprendre. Mais l'événement du Concile est l'amorce d'un immense mouvement qui est loin de s'être répercuté dans toute sa profondeur. L'Eglise, dans les siècles qui nous précèdent directement, a trop lié son message à tout un ensemble de structures, définitions dogmatiques, institutions et rites ; et il ne lui est pas si facile de les mettre à jour, selon le thème de l'aggiornamento, de retrouver le message essentiel qu'elles véhiculent, dans la mesure où elles ont pris un visage sacré, inviolable, intouchable. Face à une évolution rapide, inéluctable du monde, l'Eglise apparaît comme alourdie par tout un poids de sacralité.

Pour un certain nombre de chrétiens la tentation est dès lors très forte de désacraliser à outrance, de rejeter massivement cette sacralité qui fait écran. Ce qui veut dire pour eux : rejeter toutes les expressions extérieures de la vie de l'Eglise, rejeter tout ce langage et ces institutions coupées de l'expérience moderne, et même rejeter les rites sacramentels, la liturgie ; ne garder que la pure foi de l'Evangile, laquelle semble pouvoir se vivre indépendamment de toute forme d'expression religieuse.

La source du déséquilibre de bien des chrétiens, c'est qu'en rejetant cette sacralité ils rejettent en même temps le rapport religieux fondamental qui la sous-entend. La désadaptation culturelle de l'Eglise entraîne le désaveu de son expression religieuse ; mais le désaveu de son expression religieuse entraîne le désaveu du rapport religieux lui-même, le désaveu de l'ouverture de l'homme à plus que lui-même, le désaveu de cette disponibilité du cœur et de l'esprit qui appelle une relation autre que toutes les relations que l'homme peut tisser en ce monde.

La foi vécue dans le désaveu du rapport religieux tend à ne plus être qu'une foi humaniste, « horizontale » ; une foi sans transcendance pour qui Jésus-Christ est le témoin d'une humanité authentique, mais non pas véritablement le Fils de Dieu, Celui qui nous révèle ce qu'est le véritable rapport religieux de l'homme à Dieu. « Dieu, connais pas, entend-on dire maintenant de plus en plus ; je ne connais que Jésus-Christ, le Fils de l'homme mort sur la croix, Jésus-Christ qui m'invite à l'amour de mes frères ». Il y a là une affirmation percutante qui nous oblige à retrouver aujourd'hui, d'une manière plus radicale, qu'il n'est pas d'autre accès véritable à Dieu que celui qui nous est proposé en Jésus-Christ, dans son amour, dans son sacrifice, dans sa mort. Toute image de Dieu est fautive, toute définition de catéchisme est trompeuse, dans la mesure où elles prétendent nous dire qui est Dieu. Mais le danger également radical, c'est de vider la Révélation de Jésus-Christ de sa transcendance, de voiler le mystère de sa Résurrection comme de sa Filiation divine, et de réduire simplement le christianisme à un humanisme où l'amour des frères est l'exigence première.

Les deux commandements n'en font qu'un dans la bouche du Christ : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés ». Mais Celui qui a prononcé cette parole parmi nous s'est manifesté finalement comme le Fils, le serviteur fidèle qui accomplit la volonté du Père, son dessein d'amour ; comme Celui qui a dit à la fois que son Royaume était parmi nous et qu'il n'était pas de ce monde. Nous ne pouvons tronquer le message du Christ, nous devons le prendre dans son intégralité, dans son retentissement humain comme dans sa signification transcendante. Si le thème de la transcendance est devenu synonyme d'aliénation aujourd'hui, c'est sans doute que le langage et les institutions qui le présentent encore sont coupés d'une authentique participation aux questions et aux itinéraires des hommes de notre temps. Le couple sacré-profane est devenu significatif du rapport de l'Eglise au monde, alors qu'il n'est que le reflet d'une situation sociologique, de la sclérose du sens missionnaire de l'Eglise et de l'atrophie de sa parole.

## **Acuité de l'opposition foi-religion**

L'opposition foi-religion prend dès lors toute son acuité. Elle est bien révélatrice d'un malaise fondamental de la conscience chrétienne dans le monde d'aujourd'hui. Ce malaise nous dit surtout que l'immanence de l'homme au monde, vécue passionnément par l'humanité moderne, sa « sécularisation » — pour prendre le terme à la mode — lui fait douter actuellement de tout message de transcendance. L'intériorité religieuse n'est qu'une illusion, elle ne livre rien de tangible ; et la religion qui prétend soutenir cette intériorité dans ses manifestations extérieures n'est que le signe de la désadaptation de l'homme religieux au monde qui est le sien.

Finalement, l'opposition de la foi et de la religion exprime le divorce entre culture religieuse et culture moderne ; elle se présente comme une manière de dépasser ce divorce en débarrassant la foi de tout véhicule religieux. L'idéal visé c'est une foi qui soit une attitude authentiquement humaine : une foi fidèle à l'homme dans toute son expression. Le but, c'est de réconcilier la foi et l'existence humaine moderne, la foi et la civilisation profane d'aujourd'hui.

Il reste à voir s'il est sain de vouloir tuer la religion pour opérer cette réconciliation ; plus profondément s'il ne s'agit pas d'opérer une critique radicale de l'expression religieuse actuelle de l'Eglise, pour qu'elle devienne révélatrice du rapport religieux authentique qui nous est proposé dans la foi en Jésus-Christ.

# Religion et foi dans notre civilisation moderne

## Chances et impasses de la désacralisation

### *Hypothèse de réflexion*

L'hypothèse de réflexion qui peut nous conduire est la suivante : la désacralisation/marquante l'humanité moderne est plus le signe d'une mutation culturelle provoquée par le prodigieux déploiement de son pouvoir technique et scientifique, qu'un rejet de son être fondamentalement religieux (11).

L'homme moderne éprouve le même besoin que ses prédécesseurs de consacrer son existence, de lui conférer son véritable statut, sa véritable assise. Il ne cesse lui aussi de chercher le sens de son destin. Mais il vit cette expérience de consécration de son existence à travers son immanence au monde, sa participation au devenir collectif de l'humanité, en se désolidarisant de schèmes religieux dont il ne perçoit plus le rapport avec son expérience intra-mondaine. Les valeurs religieuses traditionnelles, exprimées, codifiées, n'ont plus cours dans cette expérience moderne : elles tendent à être oubliées, elles ne parlent plus. Le sacré institutionnel de notre culture chrétienne traditionnelle n'a plus de signification. C'est là le résultat constatable, vérifiable, de la mutation culturelle que nous vivons aujourd'hui.

Mais la dévalorisation de ce sacré institutionnel n'équivaut pas à la mort du sacré comme expérience fondamentale de l'homme (thème du sacré originel, évoqué précédemment), à la mort de la dimension religieuse sous-jacente à toute vie humaine. Cette expérience coïncide avec la vérité de l'homme comme mystère d'ouverture à une transcendance, comme disponibilité à une interpellation autre que toutes les interpellations de ce monde, comme mystère de communion à un salut véritable dont l'homme ne parvient pas à trouver par lui-même la figure dans son existence.

Cette expérience n'a rien de palpable ni de constatable : elle est en l'homme comme une question latente, elle ne s'exprime un peu déjà que dans son interrogation sur sa condition en ce monde. Pour bien des gens, cette expérience, ce mystère de leur existence en quête de son accomplissement, de son salut, n'est qu'un sentiment confus d'incertitude, d'insécurité, d'instabilité ; un sentiment qui se réveille parfois avec la souffrance, la tristesse ou l'enthousiasme, sous le choc de certains événements, de certaines rencontres ; mais un sentiment enfoui la plupart du temps

---

(11) Cette hypothèse peut se fonder par une réflexion sur la question de Dieu comme question de l'homme. Cf. M. MASSARD, *Foi chrétienne, vérité de l'homme ?*, Casterman, chap. II.

dans le tissu quotidien des soucis et des occupations de ce monde. Ce qui veut dire que la dimension religieuse sous-jacente dans toute vie humaine n'empêche pas le constat d'inutilité dont souffre Dieu dans notre monde.

La question de Dieu n'est pas une question à fleur de peau : l'homme aura toujours bien d'autres problèmes à résoudre avant de chercher à savoir si Dieu a quelque chose à faire avec son existence. Avant de vivre toute autre question, il est porté à vivre les questions que lui pose la vie quotidienne : manger, travailler, avoir un logement ; les questions aussi que lui posent plus largement sa personne, les autres et ce monde en évolution. Ces questions-là s'imposent directement à lui : il doit les affronter s'il veut vivre. Il doit apprendre le chemin de sa liberté et se situer en ce monde, avec ses frères, non seulement pour y trouver sa place mais pour participer à tout son développement. La question de Dieu ne s'impose pas avec cette urgence, elle apparaît plutôt comme vaine et inutile.

Mais ce constat d'inutilité pour Dieu n'empêche pas l'homme moderne d'éprouver l'inquiétude de sa propre existence, et d'être devant lui-même comme devant une perpétuelle interrogation. Toutes les questions sur le sens de la vie le disent, même si l'homme préfère les laisser de côté, les laisser dormir, car elles sont pratiquement sans réponse. Ces questions ne débouchent pas forcément sur Dieu, mais quand elles surgissent dans la conscience d'un homme, elles ne cessent de lui manifester qu'il n'a pas le dernier mot sur le sens de son existence. Peu importe, dira-t-on..., l'important est de vivre et d'aider les autres à vivre. C'est une bonne solution pratique, mais qui ne justifie pas le rebondissement constant de l'inquiétude humaine. Aucune philosophie, aucune société, aucune entreprise de ce monde n'ont pu dire à l'homme jusqu'ici ce qu'il était vraiment, n'ont pu faire en quelque sorte le tour de son être, le circonscrire. La parole définitive sur l'homme ne cesse de fuir à l'horizon de l'histoire.

La dimension religieuse fondamentale dont nous parlons ne fait que traduire ce mystère qu'est l'homme pour lui-même, en signifiant déjà que la lumière qui éclaire ce mystère ne peut venir de l'homme seul, laissé à lui-même. En l'homme il sera toujours question d'un Autre que lui-même : c'est ce que suggère la notion de sacré originel.

### *Les chances*

A partir de là on est porté à dire : le mouvement irréversible de désacralisation de notre société ne fait que nous débarrasser du sacré institutionnel et de toutes ses ambiguïtés. Il coïncide avec une démythification radicale des illusions et des idolâtries de la conscience religieuse. Il nous purifie de notre penchant à la facilité dans la recherche de Dieu. Il nous oblige à retrouver l'homme dans la vérité de son existence : l'homme appelé à l'autonomie, à la liberté, capable de prendre en main sa vie, de vivre en solidarité avec ses frères, de participer au destin collectif de l'humanité et de le construire.

Cet homme moderne n'est-il pas plus capable d'éprouver le mystère de son existence ? N'est-il pas plus disponible à l'interpellation de la Parole de Dieu ? N'est-il pas plus capable de chercher Dieu pour lui-même et non pour ses utilités, de s'ouvrir au culte en esprit et en vérité dont parle saint

Jean, du fait même que la vie moderne le purge des représentations religieuses, des images de Dieu trop anthropomorphiques, trop réductrices de sa transcendance et de sa libre intervention dans notre histoire ?

C'est la vision optimiste des choses : elle est vraie en son fond. Les mutations actuelles ne font que rejoindre d'une certaine manière le processus de désacralisation qui est au cœur du christianisme. Les premiers chrétiens étaient considérés comme des athées par la société religieuse de leur temps : ils refusaient toutes les idoles, tous les dieux de la cité, toutes les images religieuses qui foisonnaient dans les rues et dans les spectacles. L'homme moderne se dépouille de tout un poids de sacralité que l'Eglise a laissé se sédimenter dans ses institutions. Il oblige par là l'Eglise à retrouver l'essentiel de son message. Cela est vrai, mais il faut reconnaître en même temps que les choses sont plus complexes.

### *Les impasses*

Il est bien évident en effet que le processus massif de la désacralisation moderne ne fait pas que débarrasser notre humanité des ambiguïtés du sacré institutionnel : il fait aussi le vide du point de vue religieux. Il masque à l'homme ses interrogations les plus profondes. Il l'empêche de rejoindre l'expérience fondamentale inscrite au cœur de son être comme le point de départ d'une relation autre que toutes les relations qu'il peut tisser en ce monde. Le désaveu de l'expression religieuse entraîne le désaveu du rapport religieux lui-même, nous l'avons dit.

Avec le recul du sacré institutionnel dans notre monde moderne, il y a bien une conquête nouvelle de la rationalité humaine. L'homme éprouve la valeur profonde de sa participation à la construction du monde : la valeur d'une participation rationalisée, maîtrisée, pensée. Il tend à se comprendre lui-même par lui-même : les sciences humaines lui en fournissent le moyen. La psychanalyse le tourne vers ses origines, vers sa proto-histoire : elle lui fournit l'explication des manques, des frustrations qu'il peut éprouver. La prospective dans tous les domaines (technique, politique, économique) le tourne vers son avenir et lui fait entrevoir l'espérance d'une maîtrise croissante sur sa destinée.

Mais, comme le montre Paul Ricoeur dans son intervention à la Semaine des Intellectuels Catholiques de 1965, cette rationalité croissante de l'humanité moderne coïncide elle-même avec une absurdité croissante (12). La rationalité moderne n'élimine pas les contradictions dramatiques qui sont en l'homme, elle ne fait parfois que les démultiplier. En un mot elle n'élimine pas ce que nous appelons le non-sens du péché.

Notre société moderne est capable d'une prospective très constructive, très efficace pour l'édification du bien-être, mais elle manque de perspectives. Elle cache à l'homme la question des fins, des motivations profondes de son existence. Elle ne parvient pas à lui dire le sens de sa destinée ; d'où cette impression massive d'incohérence et de non-sens qui se dégage parfois du monde d'aujourd'hui. Les films de J.-L. Godard en sont une expression. Le langage de la technique, de la

---

(12) Paul Ricoeur, *Sciences humaines et conditionnements de la foi*, art. cité pp. 136-144. Cf. son article, *Prévision et choix*, dans *Esprit*, février 1966, pp. 178-193.

rationalité économique, de la publicité commerciale ne permet plus à l'homme de rejoindre le sol profond de son existence ; de rejoindre cet humus véritablement humain qui est celui de la liberté, de l'ouverture à l'autre, du désintéressement, de l'amour, du don de soi. Un film comme *Pierrat-le-Fou* traduit très fort cette rupture entre un langage moderne courant, à base de slogans de publicité, modelé par les cadres de pensée de la société industrielle, et les couches profondes des émotions et des sentiments humains. Les schèmes de réflexion de bien des jeunes aujourd'hui se réduisent à ce langage, et ils ne peuvent plus exprimer ce qui se passe au fond d'eux-mêmes, sinon parfois par la révolte anarchique ou par la chanson.

Il faut bien voir aussi que la désacralisation de la nature et de la société, et l'excès de rationalité du monde technique, engendrent comme compensation un phénomène de resacralisation non moins ambigu que le sacré institutionnel des chrétiens traditionnelles. Les grands mythes collectifs du groupe social, auxquels cèdent certains chrétiens engagés aujourd'hui, supplantent les thèmes eschatologiques de l'espérance chrétienne, et dispensent une aura sacrale autour des entreprises les plus passionnées de notre humanité. Le monde moderne a ses mythes, comme aime à le montrer Mircea Eliade, depuis l'automobile jusqu'aux mythes politiques qui soutiennent la révolution culturelle en Chine actuellement (13). Ce qui tend à prouver que la dimension religieuse inscrite dans la vie humaine retrouve toujours d'une manière ou d'une autre ses formes d'expression, si équivoques soient-elles. L'homme moderne a aussi ses expressions religieuses : il a ses liturgies et ses rites ; il a ses dogmes qui régissent la standardisation de la société industrielle ; il a ses visions eschatologiques que nourrit la prospective scientifique et technique. L'absence de référence à Dieu ne doit pas empêcher de discerner ce que l'homme recherche à travers les manifestations et les performances qui le sortent de son horizon quotidien, lui permettent de libérer ses énergies les plus secrètes, comme à travers les rites sociaux qui assurent une certaine consécration à son existence. Sous leurs formes rationnelles, politiques et sociales (culturelles, sportives, etc...) ces phénomènes disent sa tentative constante d'esquisser et de dominer un avenir qui n'a jamais dit son dernier mot, qui n'a pas encore livré son secret.

Nous devons être lucides sur ces tendances modernes à la resacralisation, et rechercher à travers leurs ambiguïtés le vrai terrain où peut se poser aujourd'hui la question de Dieu. Claude Geffré nous le dit très clairement :

« Faut-il, sous prétexte que, depuis les démystifications de la conscience religieuse, l'intériorité est devenue ambiguë comme terrain possible du vrai sacré de la foi, tabler davantage sur cette communion quasi sacrale à l'Histoire, au monde du travail et du progrès ? Nous ne le pensons pas. Ni l'intériorité, ni la communion aux mythes modernes de la collectivité dans l'ordre du politique ou du progrès technique, ne sont des lieux privilégiés où la question de Dieu peut prendre un sens. L'histoire est trop générique pour que le personnel soit reconnu et elle est trop futuriste. Ce qu'il faut restaurer, c'est le domaine de l'existence humaine et des possibilités d'existence révélées par la rencontre avec autrui. C'est à la fois autre chose que l'intériorité pure avec tous ses risques d'illusion, et autre chose que la communion quasi sacrale au groupe avec tous ses risques de sacré magique (14) ».

(13) Mircea ELIADE, *Mythes, Rêves et Mystères*, Gallimard, pp. 17-36.

(14) C. GEFFRÉ, art. cité, p. 106.

## Expérience religieuse et vie de foi

### *Vers une redécouverte de l'expérience religieuse*

Les notations précédentes ont essayé de cerner la confusion où nous sommes présentement. La désacralisation moderne s'accompagne des ambiguïtés d'une civilisation qui coupe l'homme du sol profond de son existence, et qui engendre ses propres mythes aptes à capter tout le dynamisme d'un désir religieux dont bien des hommes aujourd'hui ignorent la véritable identité.

Le vide laissé par la dévalorisation du sacré institutionnel de la société chrétienne n'est pour beaucoup qu'un vide sans signification, ou un vide comblé par les images de la science-fiction ou celles que procure à bon compte l'industrie de l'imaginaire dans notre monde urbain. Apparemment il n'y a plus de sacré, mais sa place n'est pas demeurée vide : ses ersatz l'ont occupée. Et pourtant c'est ce vide qui peut être à la source d'une authentique redécouverte religieuse, c'est ce vide qu'expérimentent certains chrétiens qui souffrent du visage de leur Eglise, et demeurent lucides en même temps devant l'emprise des mythes modernes. La confrontation avec les sciences humaines favorise cette lucidité et on peut souhaiter qu'un jour elles soient accessibles à tous.

L'homme qui découvre de plus en plus profondément les structures de son comportement individuel et social, comme les structures de son inconscient, est l'homme qui par le fait même devient attentif à cette zone de silence qui l'habite, et qu'aucun des concepts forgés par la science ne parvient à nommer d'une manière définitive. Il est cet être qui échappe à lui-même, cet être qu'aucune figure du savoir n'identifie pleinement. On parle beaucoup de la mort de l'homme aujourd'hui, à la suite de Michel Foucault : c'est une manière de dire qu'au-delà de l'inventaire de sa finitude, au-delà de cette dissolution chimique de lui-même qu'il éprouve à travers les objectivations des sciences humaines, l'homme ne sait plus se reconnaître. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est confronté d'une manière plus radicale à l'ouverture de son cœur et de son esprit, ouverture que seul le silence des mots permet de discerner ?

Au-delà du foisonnement des images et des fantasmes, au-delà du bruissement des concepts, il n'y a plus rien, sinon peut-être ce que l'homme ne parvient à nommer que très maladroitement, parce que le chemin de cet inventaire n'est qu'une immense énigme en même temps que le terrain d'une interrogation qui ne cesse de renaître.

L'expérience religieuse moderne a sans doute là ses vraies racines. Elle ne se présente pas comme une expérience aristocratique réservée à une élite, ainsi que certains peuvent le penser. Elle se découvre sous-jacente chez tous ces visages d'hommes et de femmes qui semblent toujours attendre autre chose que le brouhaha des mots quotidiens, le bavardage des journaux, le langage standard de la télévision, et qui bien sûr n'ont pas grand chose à faire du ronronnement habituel des mots de la religion.

Cette attente de beaucoup d'hommes aujourd'hui ne découvrira certainement pas sa signification par un retour à l'intériorité intimiste, ni non plus par leur insertion dans un quadrillage d'institutions religieuses, dans un nouveau réseau de sacré réalisé avec l'aide des Pouvoirs publics. Elle appelle avant tout un dialogue où des paroles seraient prononcées qui crèveraient l'écran de l'horizon quotidien et feraient surgir un nouvel espace de vie.

Les membres de l'Eglise, par rapport à cette attente, se trouvent dans la situation d'hommes qui ont perçu le secret de ces paroles, parce qu'ils ont lu un jour l'Évangile avec espérance, mais qui ne savent plus comment les dire, les répercuter avec des mots compréhensibles pour tous. C'est sans doute que cette parole de l'Évangile exige des conditions pour être transmise, des conditions qui trouvent leur base dans une réelle participation à la vie de l'homme contemporain. Si certains laïcs se trouvent aujourd'hui en état d'opposition à l'égard de la hiérarchie, c'est qu'ils perçoivent plus directement l'exigence de ces conditions.

### *Le terrain privilégié du témoignage chrétien*

A chaque époque le témoignage rendu à Jésus-Christ dévoile un autre visage : l'impact culturel du christianisme a évolué tout au long de notre histoire. Il a bousculé et mis en cause radicalement la société païenne de l'Antiquité. Il a fourni les assises de la société sacrale du Moyen-Age. Il s'est confronté avec plus ou moins de bonheur, à partir de la Renaissance, avec un humanisme qui s'est voulu de plus en plus autonome, de plus en plus rationnel : il a engendré alors la recherche d'un humanisme chrétien. Toujours il prend corps avec prédilection sur le terrain où l'homme mobilise ses énergies les plus profondes pour livrer le meilleur de lui-même. Pour l'homme du XX<sup>e</sup> siècle, ce terrain est celui de l'édification du monde, du devenir collectif de l'humanité à base de rationalité technique et scientifique : c'est sur ce terrain que l'homme moderne, s'il y consent, peut découvrir ou redécouvrir l'essentiel de son expérience religieuse.

Mais comment les chrétiens vont-ils témoigner du Christ sur un terrain où, en première lecture, les engagements de l'homme n'ont pas, et ne peuvent avoir de signification religieuse ? Quel est le contenu de ce témoignage porté en pleine vie, là où les chrétiens et les non-chrétiens se côtoient quotidiennement pour des tâches qui concernent le devenir historique de l'homme ?

Les chrétiens doivent manifester d'abord que leur foi n'est pas un motif d'évasion : elle n'est pas une fuite vers un au-delà de ce monde, elle n'est pas une aliénation qui les rendrait étrangers aux soucis du temps présent. La foi chrétienne, fidèle à Jésus-Christ, assume toutes les exigences de la vie de l'humanité. Le chrétien est plongé avec ses frères dans la même aventure humaine, il cherche avec eux les meilleures voies de la libération de l'homme, il n'a pas de solutions toutes faites. Il est voué aux mêmes tâtonnements, aux mêmes confrontations que tous les autres. Mais au cœur de cet itinéraire partagé, sa foi ne cesse de le recentrer sur la vocation de l'homme comme vocation de fils de Dieu. C'est à travers une attention à l'homme, mais une attention pénétrée de sa dignité fondamentale de fils de Dieu, que le chrétien est appelé à témoigner de sa foi, de son originalité, au jour le jour. Nous retrouvons là l'intuition fondamentale qui commande la Constitution *Gaudium et Spes*.

Centré sur l'attention à l'homme, le chrétien se retrouve avec tous les hommes de bonne volonté. Il n'a aucun privilège. Il partage la condition commune : sa foi ne lui fournit aucune garantie en ce monde. Il doit travailler avec tous ceux qui l'entourent à ouvrir au maximum les possibilités de la liberté humaine. Il doit travailler à établir des programmes terrestres raisonnables qui soient significatifs de ce qu'est l'homme, et de sa valeur la plus profonde. Cela dépend directement des struc-

tures de la société : il faut les aménager, les transformer, innover constamment. A ce niveau des options s'imposent, des priorités se font urgentes, une action est nécessaire. Tous les systèmes économiques et politiques ne sont pas valables au même titre : certains peuvent faire radicalement obstacle à l'homme, le rendre prisonnier de conditionnements massifs, au lieu de dégager sa liberté. Une réflexion s'impose également.

Sur ce terrain très humain le chrétien est affronté à bien des drames de conscience. Mais ils sont riches en eux-mêmes d'un assainissement des démarches, d'un approfondissement des projets, des plans, des programmes d'action. A un niveau plus personnel ils sont riches d'une réorientation de sa propre vie, de nouveaux départs, de choix plus décisifs : ils sont riches d'une conversion qui est toujours à reprendre et à renouveler.

La foi s'enracine ainsi au cœur des soucis du temps présent. Elle est une source de critique constante et positive des entreprises que le chrétien met en œuvre, et pour lui-même, et avec ses frères. Un tel itinéraire n'est pas écrit à l'avance. Il s'écrit jour après jour dans une confrontation des informations, des connaissances, des moyens d'action qu'offre le monde, avec cette orientation de vie qui centre le chrétien sur la vocation de fils de Dieu qu'il partage avec tous ses frères, même si ceux-ci l'ignorent ou ne la reconnaissent pas.

La foi n'est plus dès lors une expérience intime incommunicable, un refuge de l'intériorité. Le refus de l'évasion religieuse enfouit la foi dans le tissu très quotidien des comportements humains. Mais elle devient par là cet itinéraire vécu dont on peut être appelé à rendre compte un jour ou l'autre. Elle tisse une trame fondamentale au cœur de l'existence ; aux moments de recul, de réflexion, un sens se dégage dont Jésus-Christ, l'homme achevé dans sa dignité de Fils de Dieu, apparaît comme la source toujours présente. Elle est une parole qui a investi un corps, des gestes, une action en même temps qu'une pensée et une réflexion, et cette parole est devenue communicable. Elle est insérée dans les circuits quotidiens de la vie de l'homme d'aujourd'hui.

### *Vers une saisie plus profonde du rapport foi-religion*

La description précédente ne tend pas à dire que la foi ne comporterait pas tout un arrière-plan de silence, d'interrogation, de prière ; elle ne veut pas dire que la foi vécue est devenue étrangère à l'expérience religieuse dont nous parlions tantôt. Au contraire, plus elle investit la vie quotidienne, plus le chrétien est appelé à mesurer l'originalité et la vérité du rapport religieux qu'elle instaure.

Le propre de l'illusion religieuse est de faire croire à l'homme qu'il peut atteindre Dieu, et le saisir au cœur de son existence, dans le réseau de sacré qu'il instaure comme une enceinte dans le monde qui est le sien. La religion devient dès lors une explication de l'univers et de la vie humaine en même temps qu'une appropriation de Dieu par l'homme. Celui-ci prétend détenir la clef de son mystère en s'appuyant sur les dogmes et les rites de sa religion.

Le propre de la foi est de ramener l'homme à la vérité de son expérience religieuse. La foi n'est pas l'opération d'un homme montant vers la divinité et sacralsant son expérience dans le monde : elle est l'acte de réponse et de communion à un Dieu personnel, à un Dieu qui en Jésus-Christ

à la fois rejoint l'homme et le dépasse : un Dieu qui est Autre que l'homme mais qui intervient dans son histoire et engage avec lui une authentique communion dans l'amour. La foi part de la Parole que Dieu adresse à l'homme en Jésus-Christ et que l'homme reconnaît comme telle. Elle part d'un Acte de Dieu et elle inscrit dans l'histoire de tous les jours la réponse à cet Acte, en assumant les dimensions les plus authentiques de l'expérience religieuse, du désir de Dieu toujours ouvert en l'homme. Ainsi se noue le rapport de la foi et de la religion dans l'expérience vécue.

La source de la foi est transcendante, et la vie de foi sera toujours la ratification de cette transcendance ; elle ne peut la réduire à aucun titre. Mais l'histoire de l'homme est la dimension homogène de la vie de foi : l'histoire, et non plus seulement la nature menée par ses besoins et ses requêtes religieuses, avec toutes les illusions qui en découlent. L'immanence de l'homme au monde s'ouvre par l'histoire au dialogue avec Dieu intervenant dans l'événement. L'homme se relie à Dieu dans sa transcendance et il a conscience en même temps de vivre dans le monde l'histoire du Salut : Dieu est au cœur de sa vie. Dieu n'est pas conçu ni appelé par une utilité, par des besoins, il ne peut être identifié dans aucune image, dans aucune représentation : je le découvre comme se donnant aux hommes et à moi en Jésus-Christ, et je me donne à Lui dans une libre réponse qui s'inscrit dans mon itinéraire d'homme.

C'est dans cette expérience de relation avec Dieu que la religion, dans son expression extérieure, est dès lors appelée à donner à l'homme les structures de pensée et d'action qui lui permettent de vivre sa foi. Les dogmes et les rites auront toujours leur sens, ils sont nécessaires pour centrer le croyant sur le donné que représente l'intervention de Dieu dans l'histoire, et non sur les propres aspirations de sa conscience. Mais ils sont saisis à la lumière d'une source plus profonde dont l'Evangile ne cesse de rappeler l'initiative constante. Le christianisme épouse dans ce qu'elles ont de plus authentique les requêtes et les structures religieuses de l'humanité, mais il les assume à la lumière d'un événement unique et décisif : l'Acte libre de Dieu intervenant dans l'histoire des hommes et réalisant leur Salut.

La religion est à la fois dépassée et assumée. En même temps, elle devient l'objet d'une critique constante à la lumière de la foi. Car le chrétien d'aujourd'hui, comme celui d'hier, risque toujours de céder à la tentation de chosifier ses expressions religieuses, ses formes de vie religieuse. Il risque toujours de céder à la pesanteur sociologique des schèmes religieux véhiculés par la communauté croyante et ses traditions. Il risque de s'enfermer à nouveau dans un cercle d'explications et de formules religieuses.

La foi vivante au contraire ne cesse de faire éclater ce cercle, et elle peut consentir lucidement au dépérissement de certaines conditions d'expressions religieuses, de certaines attitudes religieuses ; car elle invite constamment à retrouver leur véritable source : la relation à Dieu vécue en Jésus-Christ dans la liberté et l'amour. Disons que le monde d'aujourd'hui nous invite à reprendre à nouveaux frais la critique du sacré, la critique de la religion comme rites, comme culte, comme représentations, comme croyances sociologiquement transmises, et à approfondir à nouveau les assises et les formes religieuses de la vie de foi.

Il est dans la loi profonde du christianisme aujourd'hui de purger nos représentations religieuses d'un anthropomorphisme trop réducteur de la transcendance de Dieu et de sa libre intervention dans notre histoire en Jésus-Christ. Car il est dans la loi profonde du christianisme de nous

provoquer à la rencontre du Dieu unique et vrai, à la fois proche de l'homme, intérieur à sa vie, indissolublement uni à sa condition puisqu'il l'a partagée, et pourtant transcendant à son existence en ce monde.

Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, nous signifie que la foi ne peut s'enfermer dans aucune représentation religieuse. Elle relie l'homme à Dieu dans un mouvement qui ne cesse de dépasser tout point d'appui terrestre, dont seule l'obéissance de Jésus à son Père jusqu'à la mort nous manifeste l'ampleur. Et pourtant elle demeure authentiquement un acte de l'homme, un acte de sa liberté. « La foi est un acte humain, s'incarnant dans des expressions et des concepts, dans des symboles, des gestes et des rites, dans des formes et des structures communautaires, dans un appel humain à la libération et à la fraternité. La foi est proprement « chrétienne », c'est-à-dire ayant pour objet et pour moteur le Christ, Dieu incarné. La condition humaine est le régime de la foi, comme elle est le régime de Dieu dans l'histoire » (15).

Ainsi la foi assume la condition de l'homme dans sa vérité en respectant son immanence au monde : elle le tourne en même temps vers le Dieu tout Autre qui échappe à toute représentation humaine. Par là, elle ne cesse de purifier la religion de ses enlacements et de ses impasses. « La foi sauve la religion dans une critique permanente de ses comportements mentaux, culturels, sociaux » (16). Elle oblige l'homme à être véritablement homme, à refuser toutes les illusions de sa conscience religieuse qui prétendent lui expliquer sa condition une fois pour toutes et enserrer son existence dans un réseau de sacré. Mais elle l'oblige en même temps à saisir la dimension fondamentale de sa conscience religieuse : son ouverture à un Autre que lui-même, la découverte de sa vocation filiale en Jésus-Christ, sa relation à « un Père de qui toute paternité tire son nom » (17).

### *La réinterprétation et le renouvellement du langage de la foi*

La reconnaissance du terrain privilégié du témoignage chrétien aujourd'hui nous a manifesté l'importance du refus de l'évasion religieuse. Nous avons décrit la vie du chrétien d'aujourd'hui et plus encore de demain : vie mêlée au monde, vie liée à l'effort d'édification du monde. C'est le visage d'une Eglise dispersée au milieu du monde qui apparaît, une Eglise acceptant radicalement d'être levain dans la pâte, une Eglise confessante faite de ces hommes et de ces femmes que rien ne distingue des non-chrétiens, sinon leur foi en Jésus-Christ et leur responsabilité dans le peuple de Dieu. Mais cette Eglise dispersée doit manifester pourtant clairement aux hommes qui elle est et quelle est sa mission. Il en découle d'abord l'exigence de la réinterprétation et du renouvellement du langage de la foi.

Comme toute expérience religieuse, l'expérience de la foi appelle une expression, un langage approprié : paroles, rites, institutions. Mais aujourd'hui l'expression de la foi doit être réalisée

(15) M. D. CHENU, *Foi et religion*, Les études philosophiques, juillet-septembre 1966, p. 268 ; article reproduit dans *Lettre* n° 102.

(16) *Id.*, p. 367.

(17) *Ep.* 3,15.

et vécue avant tout dans le quotidien des entreprises de l'homme. Aussi le langage de la foi, dont a besoin l'homme de notre temps, doit-il s'élaborer à partir de cette expérience vécue, se critiquer et se renouveler sans cesse au contact de ses entreprises. Il ne peut s'agir d'adaptation à la petite semaine, de modernisation qui revêtirait d'un fard à la mode ses formulations traditionnelles. Nous devons retrouver l'essentiel de notre foi : saisir à quel point elle exprime la vocation fondamentale de l'homme, aimé de Dieu, appelé par Dieu à être son fils en Jésus-Christ, appelé à vivre tout le dynamisme de l'amour trinitaire (18). Et nous devons en même temps ne jamais cesser de rejoindre l'homme dans les situations concrètes où il participe aujourd'hui à l'édification du monde.

Si notre langage traditionnel de la foi ne passe plus, s'il n'est pas enraciné dans l'aventure concrète de l'homme actuel, c'est qu'il ne cesse encore d'évoquer une situation historique de l'humanité où Dieu était le familier auquel on recourt sans cesse et sur qui on met volontiers la main. Le langage qui traduit le commerce avec Dieu, dans nos chrétientés traditionnelles, véhicule une masse d'ambiguïtés. Dieu est le familier — cela témoigne de la profondeur de la foi de l'Eglise — mais il est aussi très facilement le Dieu des utilités, le Dieu qu'on s'approprie, ou bien l'image qu'on ne remet plus en cause et qui ne remet plus rien en cause parce qu'elle est désormais figée dans son éternité.

Notre langage religieux présente tout un poids de fixité et de détermination : il évoque tout un capital de vérités possédées, de sécurités, de garanties sur l'au-delà de la mort ; il n'évoque pas la vie de foi aux prises avec les réalités concrètes de chaque jour. Et pourtant, dans l'Evangile, la parole du Christ est toujours la parole qui jaillit du dialogue, de la situation concrète : misères, maladies, péché, difficultés, questions des disciples... Elle est communication directe de la vie du Fils de Dieu, au cœur du quotidien ; elle exprime toujours le bouleversement d'une rencontre.

« Une parole fait irruption dans le langage ; elle n'est pas autre chose que les mots, les pensées, les habitudes, ou les techniques dont un langage social est constitué ; elle en est le dévoilement révolutionnaire ou le « sens spirituel » ; elle est la liberté ou la vérité de quelqu'un qui, de ce langage, fait le geste de s'adresser à quelqu'un et de lui répondre. Elle est humble ; elle n'est pas arrachée à l'humus qui nourrit, conserve et pourrit tous nos mots ; elle ne quitte jamais le sol d'un pays et d'un temps. Elle l'ébranle pourtant jusqu'à sa racine. Faite de mots, d'idées ou de traditions, elle ne se contente pas de les répéter comme une chose ou un dépôt qu'on se passe ; elle est quelque chose de plus simple, de plus dangereux aussi, une affirmation imprévue : « Moi, je vous dis... Je suis, moi qui te parle ».

« Ne disons pas que ce style est réservé à Jésus et qu'en quelque sorte nous en avons seulement le souvenir et la trace par un livre. En droit c'est au contraire le propre du croyant de vivre spirituellement et de parler au nom de ce qu'il est, sans se définir par le savoir d'un autre ; il est celui qui « ne pose plus de questions », à l'inverse de celui qui attend d'un autre ce qu'il doit penser, dire ou faire (« Vous ne me poserez plus aucune question », Jn 16,23). D'après le Nouveau Testament, la parole du chrétien témoigne de quelqu'un qui existe, et qui existe en répondant à quelqu'un ; voilà ce qui, à proprement parler, doit constituer le langage de la communauté, les relations de la charité, le silence de la prière et le discours de la théologie. Quoi de plus fondamental ? » (19).

(18) Cf. F. VARILLON, *Un abrégé de la foi catholique*, Etudes, octobre 1967.

(19) Michel de CERTEAU, *art. cité*, pp. 455-456.

Ces réflexions de Michel de Certeau ne donnent pas de recettes pour un nouveau langage de la foi ; elles découvrent simplement l'exigence qui s'impose à nous pour faire naître ce langage au cœur de l'expérience moderne. L'homme moderne ne connaît qu'un seul langage de l'efficacité : c'est celui qui se rapporte à l'aventure de la science et de la technique. Un langage qui tendrait à lui présenter à nouveau l'efficacité de la religion, en démontant ou en s'appropriant à coup d'énoncés dogmatiques le mystère de Dieu, ne l'intéresse pas. Seul peut sans doute le bouleverser à nouveau le langage direct de quelqu'un qui a quelque chose à lui dire et qui est capable de le rejoindre dans la situation où il vit ; le langage de quelqu'un capable de parler à son cœur et à son esprit, à travers les conditionnements de son travail et de l'ambiance qui pèse sur lui. Langage dont Jean XXIII a eu le secret, langage dont l'inspiration a secoué en profondeur le Concile. Langage qui ne peut être seulement le fait de témoins privilégiés ou isolés plus percutants que d'autres, mais langage qui doit devenir la parole d'une Eglise qui confesse sa foi en Jésus-Christ, et qui s'adresse à quelqu'un qu'elle a appris à connaître et à écouter : l'homme pris dans les mutations du monde actuel.

Cela nous conduit à une dernière exigence.

### *La mission de l'Eglise comme service de l'humanité entière*

Il s'agit de la mise en œuvre du thème fondamental du Concile : l'Eglise servante et pauvre au milieu du monde. Nous ne pouvons qu'évoquer très rapidement cette exigence. Elle concerne toute la réforme de l'institution ecclésiale actuellement en cours, en pleine effervescence : réforme de la liturgie, mutation du visage du prêtre, de sa formation, réforme des structures paroissiales, diocésaines, remise en cause de l'administration ecclésiastique, renouvellement de la réflexion des mouvements d'Action Catholique, recherche de nouveaux modes de rapport entre prêtres et laïcs... Tout y passe, bien sûr ! L'Eglise dans le visage qu'elle donne au monde se découvre en pleine mutation. L'essentiel pour nous d'abord, c'est d'assumer cette mutation et d'en être partie prenante.

Que veut dire au fond cette mutation ? Elle signifie en profondeur que l'Eglise ne jouera correctement son rôle, ne vivra sa mission pour les hommes de notre temps que dans la mesure où elle cessera de se regarder comme une institution en soi, comme une réalité en soi dont le dynamisme serait étranger à l'aventure humaine. Si sa mission propre est de proposer aux hommes le langage de leur foi et de leur témoignage, alors l'Institution ecclésiale doit être, dans toute son étendue, au service du peuple de Dieu dispersé dans l'humanité. Elle doit par là se tenir prête à réévaluer constamment le langage qu'elle propose, à partir de ce sol nourricier qu'est le devenir historique de l'humanité.

Il faut bien voir aussi que l'importance du témoignage à rendre à Jésus-Christ, sur le terrain de la vie des hommes, ne doit pas nous amener à volatiliser le rôle plus essentiel que jamais de l'Institution ecclésiale. Car, pour être délivré, le témoignage des chrétiens dans le monde doit constamment se constituer, se construire. Et c'est la mission propre de l'Institution ecclésiale d'offrir le langage où peut s'édifier la foi en Jésus-Christ et le témoignage à lui rendre. Dans les rencontres qu'elle

engendre, et tout spécialement dans le rassemblement eucharistique, l'Institution ecclésiale « initie » au mystère de Jésus-Christ, et cette initiation s'avère plus nécessaire que jamais. Mutation ne veut donc pas dire volatilisation de l'Institution ecclésiale.

Mais l'Eglise doit se donner aujourd'hui les structures souples, dynamiques qui permettent une référence constante à la vie de l'homme moderne. C'est pourquoi il faut envisager lucidement l'éclatement de la paroisse traditionnelle : éclatement qui doit permettre aux chrétiens comme aux prêtres de s'inscrire dans le travail, dans le réseau des relations qui constituent la vie des hommes. C'est pourquoi il faut envisager lucidement l'éclatement des structures diocésaines. Le cloisonnement des diocèses est de plus en plus étranger aux échanges, aux circuits, aux mouvements qui brassent en tous sens la vie sociale d'aujourd'hui. C'est pourquoi il faut envisager le renouvellement constant des schèmes de réflexion qui nourrissent l'Action Catholique, la vie missionnaire des laïcs et des prêtres. Des schèmes trop durcis qui compartimentent le rôle du prêtre et le rôle du laïc sont finalement étrangers eux aussi à un témoignage qui engage l'Eglise entière dans le monde d'aujourd'hui, dans tout ce qu'elle est, dans toute sa diversité, dans sa hiérarchie comme dans ses membres. Le thème du Peuple de Dieu tout entier en mission dans le monde est un thème dont nous sommes loin d'avoir mesuré toutes les répercussions concrètes dans notre agir pastoral comme dans notre agir chrétien.

Nous ne pouvons insister davantage car toutes ces questions exigeraient chacune un développement propre. Il faut voir simplement qu'un axe de fond commande toutes ces mutations. L'Eglise servante et pauvre, témoin de Jésus-Christ au cœur de ce monde, doit accepter aujourd'hui sa relation multiforme et diversifiée à la société moderne ; et cela pour édifier le témoignage rendu à Jésus-Christ sur le terrain même des entreprises de l'homme. Nous retrouvons là le souffle qui a animé le Concile, l'impulsion lancée d'une manière toute évangélique par Jean XXIII.

## Conclusion

Une telle impulsion nous remet tous radicalement en cause. Nous ne sommes pas au bout des exigences qui nous seront posées, des drames de conscience que nous aurons à assumer. Nous sommes appelés à quitter bien des sécurités, bien des assises qu'a pu nous procurer l'Eglise dans un passé récent. Le sol est devenu mouvant ; chacun peut se demander où le mènera l'ébranlement qui se répercute actuellement dans toutes les couches de la vie ecclésiale. A juste titre on peut se trouver déconcerté et même angoissé.

Mais nous sommes appelés par là à retrouver le sol authentique de la foi en Jésus-Christ. Cette foi ne serait qu'un rêve sans consistance, une sécurité abusive et illusoire, si elle n'était pas capable de se confronter à la vie si complexe de notre humanité. Sa vérité se découvre dans son pouvoir d'enracinement au cœur de tout ce que l'homme nous livre de lui-même, le meilleur et le pire. Elle

n'est pas une sécurité, mais une certitude vivante qui ne cesse de s'ouvrir aux interrogations de l'homme, aux exigences de sa promotion, à ses misères, à ses faillites, à son visage si déroutant bien souvent. Rien de ce qui est de l'homme ne peut lui être étranger.

La remise en cause des formes de notre vie religieuse par la société moderne est la crise profonde qui nous oblige à retrouver le cœur de notre expérience religieuse — l'ouverture radicale qu'elle nous signifie tout au fond de notre être — et à vivre notre foi comme ce mouvement de réponse au Dieu de Jésus-Christ que rien ne peut circonscrire en notre monde. Ce décapage douloureux nous touche tous d'une manière ou d'une autre ; il nous restitue à la vérité de notre foi. Au-delà de tous les schèmes préétablis, de toutes les garanties, de toutes les institutions sécurisantes, elle est cette passion provoquée par la parole de Jésus-Christ, passion que rien ne peut épuiser ni étouffer. Elle nous oblige à ressaisir sans cesse ce que signifie le passage de l'homme à Dieu ; en un mot, ce que signifie la Pâque de Jésus-Christ, dans sa mort et sa résurrection.

## Numéros disponibles

**1963 - n° 7 : Catéchèse pour notre temps.**

**1965 - n° 5 : Des prêtres et des laïcs font part de leurs recherches.**

**n° 6 : Assemblée générale : rapport d'orientation ; rapport Tiers-Monde.**

**1966 - n° 1 : Assemblée générale : rapport urbain.**

**n° 3 : Pauvretés et pauvres dans la société.**

**n° 6 : L'expérience chrétienne de la foi et le dialogue avec les non-chrétiens ; tables générales 1952/1966.**

**1967 - n° 2 : Une embauche qui a changé ma vie — Non dans la chair, mais dans l'esprit (R. Salaün).**

**n° 3 : Demain, quelle paroisse ? (R. Crespin).**

**n° 5 : « Cheminement de la Mission de France » (J.-F. Six) — Connaître le monde ouvrier (M. David).**

**n° 6 : Le prêtre dans le peuple de Dieu (R. Crespin) — Son rôle dans les institutions et les événements (E. Deschamps).**

**Spécial Noël : Presse, Radio, Cinéma, Télévision, Publicité (J. Dimnet).**

**Tirés à part : R. Crespin — L'originalité de la foi (5/1966) (2 F).**

**R. Salaün — Evangéliser, c'est faire quoi ? (1/1967) (2 F).**

# Secrétariat pour les non-croyants

D'un ouvrage récent paru chez Beauchesne, *Connaissance du Vatican*, écrit par Mgr Paul Poupard de la Secrétairerie d'Etat, nous avons retenu ces pages concernant le *Secrétariat pour les non-croyants*.

**Compétence.** — Avec le secrétariat pour les non-croyants (1), le dernier en date, puisqu'il a été créé par Paul VI le 7 avril 1965, c'est un nouvel organe permanent de dialogue qui est créé au Vatican. Après avoir renoué le contact avec ceux qui appartiennent à d'autres communautés chrétiennes, après avoir noué des relations avec ceux qui sont croyants, en d'autres religions que le christianisme, l'Eglise se préoccupe d'ouvrir le dialogue avec ceux qui disent ne croire, ni en Dieu ni en aucune valeur religieuse. Comme un commentaire autorisé le précisait à Radio-Vatican le 12 avril 1965, « le nouvel organisme n'est pas contre, mais pour les non-croyants ».

**Structure.** — Le cardinal préfet en est le cardinal Franziscus Koenig, archevêque de Vienne, qui conserve sa charge pastorale dans l'exercice de ses nouvelles fonctions, ce qui est une importante nouveauté dans la curie romaine. Bien connu du grand public par ses voyages en Hongrie, Tchécoslovaquie et Pologne, le

cardinal avait commencé, sous Jean XXIII, les premiers pourparlers confidentiels avec les gouvernements communistes de Budapest et de Prague et il continue de rendre souvent visite au cardinal Mindzenty. Il est en même temps un éminent spécialiste des religions non-chrétiennes et cet universitaire chevronné, auteur d'une œuvre monumentale, *Le Christ et les religions de la terre* est, dans l'exercice de ses responsabilités pastorales, immédiatement confronté avec les problèmes posés au catholicisme par les Etats qui professent officiellement l'athéisme, Vienne demeurant un carrefour privilégié de l'Europe centrale. La mission essentielle du secrétariat, tout en étudiant l'athéisme, est justement d'établir des colloques avec les non-croyants qui acceptent une collaboration sincère sur ce plan. Le principal artisan, cheville ouvrière du secrétariat dont il est le secrétaire, est un religieux italien, le Père Vincenzo Miano, doyen de la Faculté de philosophie de l'Université salésienne de Rome. Par ailleurs, comme les

autres congrégations et secrétariats, le secrétariat pour les non-croyants bénéficie de la collaboration de membres, cardinaux et évêques, et de consultants choisis parmi les experts du monde entier, les uns et les autres nommés par le souverain pontife. Et il est en liaison constante avec les organismes correspondants créés par les conférences épiscopales (2).

**L'Eglise en dialogue.** — Ainsi, grâce à cette création des trois secrétariats, l'Eglise en son sommet est désormais en contact institutionnel aussi bien avec les non-catholiques, qu'avec les non-chrétiens et les non-croyants. De cette manière elle réalise le but dernier que Paul VI, en son mé-

(1) Les bureaux du secrétariat sont via dell'Erda, n° 1.

(2) Le secrétariat français est assuré par l'abbé Jean-François Six, auteur d'ouvrages remarquables sur Littré, le Père de Foucauld, et le Père Chevrier. Son adresse est 127, rue Notre-Dame-des-Champs, Paris-VI<sup>e</sup>.

morale discours d'ouverture de la seconde session conciliaire, le 29 septembre 1963, assignait à ces assises, avec la conscience de l'Eglise et son renouveau, le rétablissement de l'unité de tous les chrétiens, le dialogue de l'Eglise avec les hommes d'aujourd'hui : « Le concile travaillera à jeter un pont vers le monde contemporain. Phénomène singulier : tandis que l'Eglise, en animant toujours davantage sa vie interne de l'Esprit-Saint, se différencie et se détache de la société profane qui l'entoure, elle apparaît en même temps comme un levain vivifiant et un instrument de salut pour ce même monde... Sur cette condition de l'homme moderne... Nous aurions beaucoup à dire... Pour le moment... l'amour emplit

notre âme et l'âme de l'Eglise rassemblée en concile. Nous regardons notre temps et ses manifestations diverses avec une immense sympathie et un très grand désir de présenter aux hommes d'aujourd'hui le message d'amour, de salut et d'espoir que le Christ a apporté au monde : « Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui » (Jean 3, 17). Que le monde le sache : « L'Eglise le regarde avec une profonde compréhension, avec une admiration vraie, sincèrement disposée non à le subjuguier, mais à le servir ; non à le déprécier, mais à accroître sa dignité ; non à le condamner, mais à le soutenir et à le sauver ». Et le même Paul

VI, dans son discours de clôture du 7 décembre 1965, pouvait affirmer : « Un courant d'affection et d'admiration a débordé du concile sur le monde humain moderne... Aimer l'homme, disons-nous, non pas comme un simple moyen, mais comme un premier terme dans la montée vers le terme suprême et transcendant, vers le principe et la cause de tout amour ». Tel est le sens du dialogue de l'Eglise, tel que le Saint-Père l'a défini avec maîtrise et précision dans sa première encyclique, *Ecclesiam Suam*, du 6 août 1964, tel qu'il a été vécu par le concile, tel enfin qu'il se construit, jour après jour, dans la charité, la patience et l'espérance, par les nouveaux secrétariats créés à cet effet à Rome.

# La mort du "Che"

Jacques Perrin

Le 9 octobre 1967, un homme, Ernesto Guevara — surnommé le « Che » — né en Argentine, était tué en Bolivie, par les forces de l'ordre. Pour les militaires boliviens, sa mort est celle « d'un chef de bandits » ; c'est la « fin de l'aventure de la guérilla », et comme toute aventure insensée, elle doit prendre fin. Pour le journal Times, « sa disparition prive la subversion de beaucoup de son mystère et de son romantisme... ».

Pour les révolutionnaires, comme Fidel Castro, la mort de Che a une puissance invisible : « N'est-ce pas nous, les révolutionnaires, qui sommes les premiers à reconnaître ce qu'il y a d'éphémère dans la vie physique des hommes, et de durable dans les idées, la conduite et l'exemple des hommes, puisque c'est cet exemple qui a inspiré et guidé les peuples tout au long de leur histoire ? ».

Pour le « Che » lui-même : « Notre sacrifice est conscient, c'est le prix de la liberté que nous construisons. Le révolutionnaire se consume dans cette tâche qui ne se terminera qu'avec sa mort ».

Pour ma part, lorsque j'ai appris la mort du Che j'ai pensé à ce texte : « A la vue de ce qu'il

avait fait, beaucoup de juifs venaient. Toutefois, quelques-uns d'entre eux allèrent trouver les Phariséens et leur racontèrent ce qu'avait fait Jésus. Grands prêtres et phariséens réunirent alors un conseil : « Que faisons-nous ? cet homme accomplit beaucoup de signes. Si nous le laissons faire, tous croiront en lui et les Romains viendront et détruiront notre lieu saint et notre nation ». L'un d'entre eux, Caïphe, qui était le grand prêtre de cette année-là, leur dit : « Vous n'y entendez rien. Vous ne voyez pas qu'il vaut mieux qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière ». Il ne dit pas cela de lui-même, mais en qualité de grand prêtre. Il prophétisa que Jésus devait mourir pour la nation, et non seulement pour la nation, mais encore pour rassembler dans l'unité les enfants de Dieu, dispersés » (Jn. 11, 45-52). Jésus est mort pour tous les hommes afin que tous les hommes puissent accéder par lui à la vie : une commune union de tous les hommes auprès du Père.

Le « Che » a refusé une vie paisible, il a refusé une carrière dans la médecine et il a accepté l'insécurité, les dangers et la mort pour que d'autres hommes, écri-

nus auprès de Marie crurent en ses et exploités, puissent vivre ensemble dans la dignité et la liberté. Pareillement l'abbé Camillo Torrès qui a été tué en Colombie pour avoir choisi en désespoir de cause de rejoindre la guérilla, et les deux Péruviens, Luis de la Puente et Guillaume Labaton ont été abattus pour avoir voulu accélérer l'émancipation des indiens misérables des hautes terres andennes.

De tels exemples sont pour moi, chrétien, une attestation, une proclamation que la Parole du Seigneur que nous avons à annoncer est vraiment une « Bonne Nouvelle », attendue et espérée par les hommes. Ces exemples révèlent que les hommes sont prêts à sacrifier leur vie pour mettre en œuvre de nouvelles relations entre les hommes. Cette ambition n'est pas étrangère au projet, révélé par Jésus-Christ, que Dieu veut réaliser avec les hommes. Et si je me sais bien pauvre et incertain de pouvoir mettre en œuvre la Parole du Seigneur jusqu'à cet acte ultime qu'est le don de ma vie, néanmoins une mort comme celle de « Che » est pour moi un profond et urgent appel pour transmettre aux hommes la « Bonne Nouvelle » en la vivant dans des actes.

**7<sup>me</sup> rencontre  
sur la vocation**

***Carnet de la Mission***

La 7<sup>me</sup> rencontre sur la vocation aura lieu à Fontenay-sous-Bois, du jeudi 4 avril en soirée (jeudi de Pâques), au mardi 9 avril matin.

Elle concerne les garçons de plus de 17 ans, se posant la question de leur vocation, au sens le plus large du terme, de préférence ceux qui achèvent un cycle d'études, où sont déjà dans un cycle supérieur.

Il s'agit, durant quatre jours, d'une récollection sur le sens chrétien et missionnaire que les jeunes peuvent donner à l'orientation de leur vie : laïcité, sacerdoce, vie religieuse, vie professionnelle et engagements y sont abordés avec un intérêt égal.

L'objectif est d'aider des jeunes à choisir le but de leur vie et les moyens d'y parvenir, en fonction du souci missionnaire de l'Eglise en cette période d'après-Concile.

Des foyers, des spécialistes, des prêtres, des religieux et des militants aident, par leur enseignement ou leur témoignage, à éclairer ces différentes questions.

Cette rencontre des 4 au 9 avril est organisée par la prélature de la Mission de France. Dans le même style, différentes régions apostoliques en organisent d'autres : pour la région Est, à Nancy (Pâques 1968) ; pour la Bretagne et le Sud-Ouest, en septembre 1968.

Pour tous renseignements concernant l'une de ces sessions, s'adresser à Jean-Pierre Marchand, 40, rue du Chevalier de la Barre, 75 PARIS 18<sup>e</sup>.

Le Père de Jacques BERTHELOOT (Givors) et celui de Jean de MIRIBEL (Sao-Paulo) sont décédés ces temps-ci.

Que leurs familles trouvent ici le témoignage de notre amitié.

# Ouvrages reçus

---

- Jérusalem et le sang des pauvres  
*P. GAUTHIER et Sœur MARIE-THERESE*  
Cahiers du T.C., n° 47, Paris, 72 pages.
- Les Psaumes, III  
*M. MANNATI*  
Cahiers de la Pierre-qui-Vire, Paris, Desclée, 1967, 304 pages.
- Notre foi  
*Cardinal RENARD, L. BOUYER, Y. CONGAR, J. DANIELOU*  
Paris, Beauchesne, 1967, 176 pages.
- La prière eucharistique  
*Th. MAERTENS*  
Coll. « Vivante liturgie », Abbaye de Saint-André, Bruges, 96 pages.  
*Présenté par C. DREVET*  
Coll. « Chrétiens de tous les temps », Paris, Cerf, 1967, 224 pages.
- Massignon et Gandhi  
*L. BOUYER*  
Coll. « L'esprit liturgique », Paris, Cerf, 1967, 128 pages.
- Architecture et liturgie  
*A.-M. BESNARD, o.p.*  
Coll. « L'évangile au XX<sup>e</sup> siècle », Paris, Cerf, 1967, 160 pages.  
*Présenté par R. ETCHEGARAY*  
Paris, Centurion, 1967, 404 pages.
- Ces chrétiens que nous devenons  
*Présenté par G. BESSIERE*  
Paris, Fleurus, 1967, 232 pages.
- Demeurez fermes dans la foi  
Paul VI  
*J. BISHOP, o.p.*  
Coll. « L'Eglise aux cent visages », Paris, Cerf, 1967, 224 pages.
- Prêtres avec les instituteurs laïques  
*Direction J. SCHUTTE*  
Coll. « Unam sanctam », textes et commentaires des décrets conciliaires, Paris, Cerf, 1967, 448 pages.
- Les théologiens de la « mort de Dieu »  
*Direction Y. CONGAR, M. PEUCHMAURD*  
III - Réflexions et perspectives (Collectif), Paris, Cerf, 1967.
- L'activité missionnaire de l'Eglise  
*A.-M. COCAGNAC et C. PORTAL*  
*A.-M. COCAGNAC et J. LE SCANFF*  
*A.-M. COCAGNAC et A. LE FOLL*  
*A.-M. COCAGNAC*  
Albums de l'Arc-en-ciel, Paris, Cerf, 1967.
- L'Eglise dans le monde de ce temps,  
t. III  
*G. ALARY*  
Limoges, Droguet et Ardant, 1967, 128 pages.
- La création du monde  
Jésus ressuscite Lazare  
Moïse  
Le royaume de Dieu pousse  
comme un arbre  
Face à face avec le Seigneur

Le clergé français

Reprendre souffle dans l'Esprit

La Bible, chemin de l'unité ?

L'eucharistie, t. II

Pourquoi le canon de la messe en français ?

Monseigneur Germain, fondateur de la Basilique

Apparitions. Présence de Marie à notre temps

Théologie de la matière

Méditations sur l'Eglise

Marie, mère du Seigneur

Croire en Jésus-Christ

Les soucis des païens, t. I

Vie de la foi

Pourquoi se confesser aujourd'hui ?

Jésus. Mythologie et démythologisation

Initiation à l'exégèse moderne

La religion dans Paris-Match

*J. POTEL, P. HUOT-PLEUROUX, J. MAITRE*

Coll. « Etudes de sociologie », Paris, Centurion, 1967, 272 pages.

*M. PEUCHMAURD, o.p.*

Coll. « L'évangile au XX<sup>e</sup> siècle », Paris, Cerf, 1967, 160 pages.

*Collectif*

« Cahiers de la Traduction Œcuménique de la Bible », n° 1, Paris, Cerf, 1967, 112 pages.

*Traduction et notes de A.-M. ROGUET*

« La Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin », Paris, Cerf, 1967, 410 pages.

*A.-M. ROGUET*

Paris, Cerf, 1967, 104 pages.

*F. DELTHEIL*

Lisieux, éd. des Annales, 1967, 172 pages.

*L. LOCHET*

*M.-D. CHENU*

*H. DE LUBAC*

*MAX THURIAN*

*J. THOMAS*

*S. KIERKEGAARD*

*R. GUARDINI*

*CL.-J. NESMY*

Coll. « Foi vivante », Paris, Aubier-Montaigne, Cerf, Desclée, éd. Ouvrières, Delachaux et Niestlé, Paris, 1967.

*R. BULTMANN*, préface de *Paul RICCEUR*

Paris, Seuil, 1968, 254 pages.

*I. HERMANN*

Trad. de l'allemand, Coll. « Lire la Bible », Paris, Cerf, 1967, 196 pages.

*J. DIMNET*

Coll. « Changements », Paris, Centurion, 1967, 250 pages.

## ABONNEZ VOS AMIS

bulletin à découper et à envoyer à  
Lettre aux communautés

Prélature

B.P. 38 - 94 Fontenay-sous-bois

### NUMEROS SPECIMENS

Veillez servir gratuitement un n° spécimen à

M \_\_\_\_\_

M \_\_\_\_\_

de la part de M \_\_\_\_\_

signature :

### BULLETIN D'ABONNEMENT

(conditions page suivante)

Je souscris un abonnement au nom de :  
(écrire en lettres capitales)

M \_\_\_\_\_

adresse : \_\_\_\_\_

Ci-joint dans la même enveloppe un  
mandat, chèque bancaire, chèque postal  
de Fr.

à l'ordre de : Lettre aux Communautés  
c.c.p. Paris 21.596.44

*Maquette : J.-M. Bertholle*

INVITATION A L'ASSEMBLEE GENERALE

des 24 - 26 octobre 1969

-----

Chers amis,

Vous trouverez ci-joint la lettre du Père GUFFLET, invitant les prêtres de la Mission de France et les équipes diocésaines également engagées dans l'Association, à l'Assemblée générale qui se tiendra à Fontenay-sous-Bois, les 24-25-26 octobre prochain.

Nous nous permettons de vous inviter à cette session. Nous sommes conscients en effet que le travail que nous y ferons ne nous concerne pas seuls, il appelle de larges mises en commun et l'apport d'expériences diverses. Nous savons que nous avons besoin d'être aidés pour le mener à bien. Vous rencontrez des prêtres de la Mission et d'autres participants à l'Association dans des collaborations diverses. C'est à ce titre que nous vous demandons, si vous le voulez bien, votre participation.

Vous recevrez début septembre un bulletin d'inscription et le programme plus précis de cette réunion. Le sens de cette Assemblée générale vous en est donné par la convocation du Père Gufflet.

Nous évoquerons ensemble, dans un premier temps, toute une série d'expériences vécues parmi les hommes d'aujourd'hui, en divers milieux, principalement dans le monde ouvrier, en France et dans les pays du Tiers-Monde. Les uns et les autres, nous dirons ce que sont les hommes dont nous partageons l'existence. Nous échangerons sur les problèmes qui sont posés à la foi et sur la manière dont nous vivons notre responsabilité de prêtres. Nous verrons aussi à quelle profondeur l'annonce de l'Évangile nous oblige à nous interroger nous-mêmes.

En partant toujours de l'expérience, nous réfléchirons sur la raison d'être des confrontations que nous réalisons entre nous et avec d'autres.

./..

C'est sur la base de ce travail réalisé du 24 au 26 octobre, que nous élaborerons, au cours de l'année, une nouvelle étape de la vie de la Mission de France. Mais, là encore, nous ne pouvons réaliser cela tout seuls. Avec l'Association entre des diocèses et avec la Mission de France, nous avons commencé à inventer avec des équipes diocésaines une nouvelle forme de solidarité dans les recherches et les engagements missionnaires.

Les difficultés actuelles de la Mission sont importantes, mais elles sont secondaires par rapport aux efforts réalisés, aux avancées à faire, aux nombreux problèmes qui se posent aux prêtres dans les diocèses. Nous avons à reprendre conscience des appels nouveaux qui nous sollicitent et qui commandent le service que nous pouvons rendre pour notre part dans la Mission de l'Eglise. De cela aussi nous discuterons ensemble. Nous souhaitons que vous vous exprimiez très librement sur toutes ces questions.

Si vous voulez intervenir directement ou si vous désirez des explications, n'hésitez pas à prendre contact avec la Commission qui prépare cette Assemblée générale, en lien avec le Conseil presbytéral.

Nous vous assurons de notre amitié.

Pour la Commission

Charles ROUSSEAU

Secrétaire du Conseil presbytéral

B.P. 38 - 94. FONTENAY-sous-BOIS

Assemblée Générale  
des 24-25-26 octobre 1969  
=====

INVITATION OFFICIELLE  
des PRETRES de LA MISSION DE FRANCE  
ET des EQUIPES DIOCESAINES ENGAGEES AVEC EUX  
DANS L'ASSOCIATION

-----

Chers Amis,

Avec le Comité épiscopal, je vous invite à participer à l'Assemblée générale extraordinaire qui aura lieu les 24-25 et 26 octobre 1969, à Fontenay-sous-Bois.

Nous savons quelle importance représente cette Assemblée générale tant pour l'avenir de la Mission de France que pour notre participation à la recherche missionnaire de l'Eglise.

Un peu partout en France et dans le Tiers-Monde, prêtres et laïcs s'interrogent. Des sensibilités différentes se manifestent et quelquefois s'opposent. Les Evêques centrent leurs recherches sur des exigences nouvelles dont le Concile s'ouvert la voie. Nous sommes affrontés ensemble à des problèmes neufs et difficiles. Les hommes de notre temps sont partout atteints jusque dans leur conscience par les bouleversements de la société ; la Foi ne paraît plus une lumière ; l'Eglise ne semble plus une espérance pour beaucoup et le ministère sacerdotal accroche mal sur la vie réelle des hommes... A travers toutes ces questions, nous prenons conscience des mêmes enjeux missionnaires fondamentaux pour l'Eglise d'aujourd'hui.

Pour répondre à cet appel missionnaire, des mises en œuvre, des actes vous ont paru de plus en plus nécessaires pour que l'Eglise ouvre des voies nouvelles par fidélité à sa Mission parmi les hommes d'aujourd'hui. Pour répondre à cet appel missionnaire, vous avez perçu l'urgence de l'engagement du prêtre lui-même par un réel partage de vie avec les hommes sous des modalités très diverses et en particulier par le travail. Vous donnez, de fait, une priorité à l'évangélisation du monde ouvrier. Vous avez découvert, à partir de l'expérience vécue, une vie d'équipe comme lieu de coresponsabilité sacerdotale, de partage de la Foi en Jésus-Christ et de confrontations missionnaires. Vous éprouvez le besoin de rencontrer d'autres prêtres ayant des enracinements dans divers milieux et diverses cultures. Vous désirez partager avec d'autres - au-delà de votre propre équipe - le fruit de vos expériences avec les interrogations nouvelles qu'elles suscitent en cours de route. Vous entendez également mener cette recherche en collaboration étroite avec les laïcs, pour réaliser un témoignage d'Eglise. Combien de tâtonnements, de recommencements, d'échecs, mais aussi d'espoirs rencontrés sur ces chemins nouveaux !

./..

Cette Assemblée générale doit nous permettre d'inaugurer une étape nouvelle dans la vie de la Mission de France et de prendre conscience des exigences qu'elle suppose.

Vous connaissez les motivations profondes qui nous poussent vers cette étape nouvelle. Cette réflexion a été l'objet de vos débats en groupes d'équipes et en rencontres régionales. Un accord réel, quelquefois lent et difficile, s'est progressivement dégagé entre vous sur "l'essentiel" de ce que vous aviez à vivre comme fidélité missionnaire.

Vous avez réfléchi, dans vos diverses rencontres, aux causes de la situation actuelle. Ces causes concernent la place de la Mission de France dans l'Eglise. Mais elles tiennent aussi à la profonde évolution du monde et de l'Eglise. Elles nous invitent à une ouverture plus large et à un partage plus effectif de nos expériences entre nous et avec d'autres. La recherche missionnaire vécue à laquelle nous sommes consacrés en France et dans le Tiers-Monde ne peut aboutir que si elle s'élargit et si des mises en commun se multiplient. Des prêtres autour de nous sont engagés dans le même effort missionnaire avec des laïcs. Ils tentent aussi de répondre aux exigences essentielles de la mission, telles que l'insertion du prêtre dans le monde, la vie d'équipe, la confrontation, l'invention d'un langage nouveau de la foi...

Cette Assemblée générale nous convie à nous engager ensemble (Comité épiscopal, équipes des diocèses et de la Mission de France participant à l'Association, autres équipes sacerdotales, autres prêtres diocésains ou religieux) dans une même recherche à partir de notre connaissance de l'homme d'aujourd'hui et de l'appel qu'il adresse à notre Foi et à notre sacerdoce.

Nous aurons à exprimer la saisie concrète des hommes dont nous partageons la vie. Nous tenterons de dégager et d'approfondir les exigences nouvelles que ce partage entraîne dans notre manière de vivre la Foi, le sacerdoce et l'appartenance à l'Eglise.

La diversité de nos engagements et de nos ministères est une réalité dans l'Eglise d'aujourd'hui, Nous devons l'assumer ensemble et la développer en réponse à des appels nouveaux. C'est sur cette base que nous chercherons à promouvoir une expérience et une structure de vie sacerdotale collective et à inventorier les modes possibles de réalisation (1). L'Assemblée d'octobre doit nous permettre de réaliser le chemin parcouru et de baliser celui de demain.

Ce chemin, nous le faisons habituellement avec des laïcs qui partagent sur le terrain la même responsabilité missionnaire. Cependant, malgré le désir de tous, il nous est apparu en fait et dans les délais requis très difficile d'assurer leur participation d'une manière valable et significative. Une recherche à ce sujet devra être entreprise sans tarder par le Conseil presbytéral.

(1) Voir le Document du Comité épiscopal et du Conseil presbytéral.

Cette Assemblée générale s'inscrit en continuité profonde avec le travail des Assemblées précédentes, notamment sur l'engagement du prêtre parmi les hommes, sur la recherche d'Association entre des diocèses et avec la Mission de France, sur la confrontation et la recherche commune, sur la raison d'être de la Mission de France et la révision des implantations.

Je vous invite instamment à entrer dès à présent dans la démarche de l'Assemblée générale et à vous interroger sur l'essentiel de ce que vous vivez. La qualité de cette Assemblée dépendra pour une bonne part de la manière dont chacun d'entre vous et chaque équipe se remettra en face de sa responsabilité missionnaire relative aux hommes d'aujourd'hui.

J'invite particulièrement les équipes du Tiers-Monde - dont je sais les difficultés de déplacement - à étudier leur mode de participation à ce travail.

Nous savons tous que leurs engagements tiennent une place essentielle dans notre recherche. Nous devons nous retrouver dans une volonté commune d'apporter, pour notre part, une réponse d'Eglise à ces appels missionnaires en précisant le service propre que nous devons rendre la ligne de notre réalité interdiocésaine et notre lien à l'épiscopat.

Je compte sur vous. Je sais que vous percevez l'importance de cette étape nouvelle dans laquelle nous nous engageons.

Vous pouvez compter sur mon engagement personnel et sur celui de tout le Comité épiscopal. Cette recherche est la nôtre à tous.

Je vous redis toute mon amitié.

Henri GUFFLET

Prélat de la Mission de France