

**Jalons pour retracer l'itinéraire théologique de la
Mission de France**

Tome 1

1941-1968

Jean Marie Ploux

1^{er} mars 2026

lère Partie : 1941-1952

Chapitre 1^{er} : Un projet

I - L'objectif du travail

« *Une histoire de la Mission de France , 1941-2002* », tel est le titre du livre de Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, paru en 2007, aux éditions Karthala. Précédé par d'autres ouvrages¹, celui-ci est sans égal tant par la rigueur de l'information historique qu'il donne sur la Mission de France proprement dite que par l'éclairage porté sur l'Église de France en ces années qui ont précédé et suivi le Concile de Vatican II (1962-1965).

Par conséquent, ce que nous présentons n'est en aucune façon une reprise de cet ouvrage qui constitue, au contraire, la référence de fond de ce qui est ici proposé : un essai de lecture des thèmes théologiques qui ont été développés par la Mission de France au cours de son histoire ou qui l'ont éclairée.

Précisons d'emblée que l'auteur des lignes qui suivent appartient au sérail de la Mission de France depuis soixante ans (sur quatre-vingt !) ce qui n'est pas le cas de Cavalin et Viet-Depaule. Le lecteur de ce texte comprendra tout de suite l'avantage et les limites d'un regard porté de l'intérieur...

Mais qu'entendons-nous par « théologie » ? Non pas la reprise ou l'analyse des ouvrages publiés par des membres de la Mission de France au cours des 80 ans de son existence, ni l'analyse systématique de ses publications², mais, comme l'indique l'étymologie, la « Parole sur Dieu » ou l'expression de la foi qui a porté la Mission de France ou qu'elle a risquée au long des ans dans l'extrême diversité de ses implantations et de ses solidarités. Théologie qui ne

¹ Voir la bibliographie en fin d'ouvrage.

² Au premier chef desquelles La *Lettre aux Communautés* dans les différents formats de sa parution depuis le premier bulletin *Unis pour la Mission*.

saurait être dissociée de sa spiritualité, celle-ci, naissant au creux de la rencontre des « autres », exigeant aussi d'être « pensée ».

Précisons d'emblée deux choses :

- 1- Alors que le Centre Catholique des Intellectuels Français (C.C.I.F.) a été créé en 1941 et qu'il a été soutenu par le Cardinal Suhard, dans la liste exhaustive des intervenants donnée par Claire Toupin-Guyot dans le livre qu'elle a consacré au C.C.I.F., s'il y a des noms de dominicains ou de jésuites qui sont intervenus à Lisieux, il n'y pas un nom de la Mission de France.³ Celle-ci est hors circuit, provinciale en quelque sorte, si ce n'est dans le cadre modeste d'une recherche missionnaire.
- 2- D'ailleurs, il n'y a pas « une » théologie de la Mission de France pas plus qu'il n'y a eu de « théologiens officiels » de la Mission de France. Alors, pourquoi en faire état ?

Plusieurs justifications peuvent en être avancées.

La première, nous y reviendrons, est que la dynamique de la Mission de France est portée, non par des « religieux » comme il est arrivé le plus souvent dans l'Histoire des « Missions », mais par des prêtres séculiers qui se sont liés dans ce qu'ils appelèrent « une communauté de destin » avec celles et ceux à qui ils étaient envoyés parce qu'ils étaient non-chrétiens et, de surcroît, souvent marqués par la pauvreté. Il faudrait ajouter, bien que cela ne se soit révélé qu'en cours de route, l'engagement commun avec des mouvements non-chrétiens mais travaillant pour que soit rendues justice et liberté à ceux qui en étaient privés.

La deuxième tient à la dimension communautaire de ce qui a été entrepris. Dès les racines du séminaire de Lisieux, depuis les équipes dites de mission, jusqu'aux Assemblées générales quinquennales élaborant des « orientations », en passant par des sessions d'étude, des commissions ou des ateliers spécifiés par des situations sociologiques ou géographiques diverses, tout a été et tout reste aujourd'hui partagé, confronté, élaboré en commun. De ce point de vue, bien avant l'heure, la Mission de France en sa diversité [prêtres, diacres, laïcs associés] a mis en œuvre ce que l'on appelle aujourd'hui la « synodalité », à cette nuance près que ces échanges sont habités et marqués par une « marche commune » ou, comme on l'a dit : une « communauté de destin » avec les autres, non-chrétiens.

Enfin, mais c'est la note la plus difficile à tenir, voire la plus déficiente, la Mission de France implique cette collégialité de l'épiscopat que le Concile Vatican II a prônée en rappelant que la première responsabilité des évêques est celle de la Mission universelle, avant le pastorat du diocèse qui leur est confié. (Vatican II, *Christus dominus*, § 6) Mais il faut préciser ici un point

³ À l'exception de Robert Davezies en 1968 et 71, de Jean François Six, lors d'un débat avec Louis Massignon le 5 juin 1961, et, en note, Jean Vinatier pour son livre consacré au Cardinal Suhard.

de capitale importance. Dès l'origine de l'Église, sous les figures de Jacques et de Paul, deux conceptions de la « mission » se sont confrontées : celle de Jacques, assez largement partagée par Pierre, pensait la « mission » en extension à partir du centre de Jérusalem ; celle de Paul risquait la foi à partir de ces autres qu'étaient les « païens » d'Athènes ou de Corinthe.⁴ Cette vision l'emporta aux tout premiers siècles, mais Paul avait une vive conscience qu'elle ne pouvait tenir que dans l'unité de l'Église et que celle-ci se jouait dans la communion des Apôtres avec Pierre, Barnabé, Apollos et les autres, comme en témoigne l'Assemblée décisive de Jérusalem, sans doute en 49 de notre ère. Or la Mission de France, dès l'origine⁵ s'est inscrite dans les pas de Paul. C'est pourquoi sa prise en charge par le « collège » épiscopal est pour elle vitale. Nous y reviendrons car il y a là, sous le registre de l'ecclésiologie, un enjeu théologique décisif.

Ajoutons que ce travail ne saurait rendre compte de ce qui, pourtant, est l'essentiel : le « terre à terre » du quotidien de la vie des acteurs de la MdF dans leurs rencontres, leurs partages, leurs engagements, les lumières reçues et les obscurités, la grâce et le péché. Celui qui s'astreint à ne lire que les Lettres aux Communautés, c'est-à-dire qui ne prend pas en compte tous les travaux collectifs, encore moins les expressions personnelles des uns et des autres, est déjà ébloui par leurs richesses et souvent dépassé pour rendre compte de tout ce dont elles témoignent et engagent...

À quoi il faudrait ajouter la frustration de ne pouvoir à chaque page resituer les balbutiements, les éclairs et les mouvances de la Recherche dans l'immense réseau des Mouvements, des Revues, des théologiens qui, en dépit de toutes les contradictions, ont contribué à préparer Vatican II et à en porter ensuite les développements.

⁴ Jean Marie Ploux, *Paul ou la subversion chrétienne*, Paris, Ed Salvator, 2023, 138 p.

⁵ La plupart des lectures spirituelles quotidiennes du Père Augros portaient des Lettres de Paul...

II - Panorama et perspective...

Une année de relecture de l'apport théologique de la Mission de France au cours de ses dix premières années d'existence, nous a confirmé dans le dilemme auquel nous nous heurtons : suivre la chronologie ou bien aborder l'un après l'autre les thèmes théologiques qui pouvaient être identifiés.

D'une part, sur les grands thèmes théologiques, y compris celui de « l'Incarnation », les membres de la Mission de France ont largement puisé chez des théologiens qui lui étaient extérieurs. Le plus connu est M.D. Chenu dont l'apport a été étudié par Xavier Debilly,⁶ mais il est loin d'être le seul, Jacques Sommet en a pris le relais et bien d'autres encore. Ce qui pose une question de fond : quand la Mission de France fait appel à des théologiens extérieurs, est-ce pour éclairer ou conforter ses intuitions ou est-ce pour les fonder ?

En tout cas, s'il y a un domaine où la Mission de France est susceptible d'apporter un éclairage théologique qui lui soit propre, c'est évidemment celui de sa raison d'être : la « mission ». Pour tenter cette lecture, nous nous appuyerons principalement sur la Lettre aux Communautés car c'est le lieu principal de l'expression interne et externe des recherches et des échanges de la Communauté quand elle réfléchit sur sa foi et sa raison d'être.

Or, la relecture des dix premières années : de la Fondation en 1941-42 jusqu'à la crise de 1952 (Destitution de Louis Augros et fermeture de Lisieux) permet d'identifier trois modèles ou conceptions de la « mission » qui se succèdent ou sont imbriqués mais qui expliquent à la fois les percées dans un « système » chrétien considéré comme allant de soi et, par conséquence, les incompréhensions et les crises. En les proposant au début de cette rétrospective nous espérons qu'ils pourront éclairer la scène et servir de fil conducteur.

A - Le paradigme de la Vérité inclusive

C'est certainement celui qui domine l'histoire de l'Église – en particulier romaine – à partir de la captation de la Voie chrétienne par l'Empire en 380. La religion chrétienne est considérée comme la seule vraie car, par Révélation, elle détient la vérité sur l'homme, la condition humaine, et sur Dieu. Tous les peuples sont invités à reconnaître cette Vérité et à entrer dans la Communauté chrétienne en épousant ses Écritures et leur interprétation, ses rites, ses structures.

⁶ Xavier Debilly, *La théologie au creuset de l'histoire*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei*, n° 304, 2018, 562 p.

L'Unité est ainsi fondée sur l'uniformité garantie par une Autorité dont le pouvoir régulateur est potentiellement universel. L'unité dogmatique et disciplinaire est tenue par des Conciles plus ou moins œcuméniques, garantie par le Prince chrétien jusqu'à ce que soit proclamée l'infaillibilité du pape de Rome quand cette garantie fait défaut.

Certes les ruptures et les schismes émaillent l'Histoire du christianisme mais la responsabilité en est toujours imputée aux « autres ».

Dans ces conditions, la « mission » est extensive et inclusive car, selon l'adage, hors de l'Église (romaine) il n'y a pas de salut. En effet, tous les êtres humains sont marqués par le péché dont, seul, le sacrifice du Christ peut les libérer. Libération qui s'effectue essentiellement de manière rituelle par le baptême et le saint sacrifice de la messe dont le prêtre est l'acteur principal.

Il faut ajouter que cette conception inclusive de la « mission » est couplée à une conception progressive de l'Histoire. En effet, l'Église ne justifie pas seulement sa mission par le salut des âmes mais par l'édification progressive du Royaume de Dieu dont l'avènement couronnera l'Histoire de l'Humanité par son Créateur devenu son Sauveur.

Si l'on cherche des racines scripturaires à ce modèle on peut penser à celui de la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem qui fait de l'appartenance au judaïsme, symbolisée par la circoncision, la condition première pour être chrétien.

Ce modèle a dominé toute l'Histoire de l'Église des Temps modernes, de François Xavier aux ordres missionnaires du XIX^{ème} siècle. Sauf exceptions, il a accompagné la colonisation, parfois il l'a abusivement justifiée en dépit, par exemple, de l'entreprise jésuite parmi les guaranis mais qui relève justement d'un autre modèle.

Quoi qu'il en soit, la Révolution française, aboutissement d'un lent mouvement de sécularisation a créé en France une situation inédite. Quelle que soit la valeur de la thèse de Jean Marie Donégani qui impute à la Réforme le bouleversement de la société française, il reste que l'Église s'est trouvée devant un double démenti de ce qu'elle considérait comme acquis :

D'une part, celui de la pérennité de son rôle fondateur et structurant de la société.

De l'autre, la laïcisation de sa conception de l'Histoire sacrée devenue l'Histoire du Progrès de l'humanité.

Prenant conscience, avec difficulté, de cet état de fait l'épiscopat français, précédé par la première Action catholique, a conçu la « mission » comme une reconquête, un retour à la

« normale »⁷ et ce fut le ressort du premier engagement de Suhard en créant, sur le modèle de toujours, la « Mission de France ». Même lorsque, progressivement, il prit conscience de la spécificité du monde « moderne », l'objectif était d'en faire une chrétienté nouvelle. Son intention, comme celle du premier Augros, était de ramener au bercail les brebis égarées.

Or il faut considérer autre chose, c'est que les théologies qui ont présidé à la mise en œuvre de cette voie peuvent et ont varié.

Au départ de Lisieux, le schéma est celui que nous venons d'indiquer : Toute l'humanité est déchue par le péché originel et doit être rachetée. Seul le Fils de Dieu pouvait l'accomplir par le sacrifice de la Croix, perpétué par le prêtre sur un plan symbolique de façon sacramentelle.

Mais d'autres théologies ont pu être mises en œuvre par exemple dans la compréhension d'une création inachevée dont l'Église détient le secret eschatologique : le Royaume de Dieu dont elles est le germe à déployer dans et par l'Histoire qui en recevra sa récapitulation.

Dans ce contexte le concept-clé d'incarnation signifiait : aller comme Jésus vers le peuple, s'insérer dans la dynamique de l'Histoire pour l'accomplir avec l'Esprit, force impulsive qui guidait les missionnaires.

Dans un premier temps, cela impliquait de « former des laïcs » et d'adapter la vie chrétienne pour la rendre accessible aux brebis égarées... (langue française dans la liturgie, catéchèse etc.)

La justification théologique de cette position reposait essentiellement sur deux versets de l'Écriture :

I Tim 2, 5-6a : « Il n'y a qu'un seul Dieu, qu'un seul médiateur aussi entre Dieu et les hommes, un homme : Christ Jésus qui s'est donné en rançon pour tous. »

Mt 28, 18-19 : « Jésus s'approcha d'eux et leur adressa ces paroles : "Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre". Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

À quoi on peut joindre : Jn 14, 16-17 : « Moi je prierai le Père : il vous donnera un autre Paraclet qui restera avec vous pour toujours. C'est lui l'Esprit de vérité, celui que le monde est incapable d'accueillir parce qu'il ne le voit pas et qu'il ne le connaît pas. Vous, vous le connaissez car il demeure auprès de vous et il est en vous. » De là une appropriation de l'Esprit...

⁷ Pour une grande part, c'est cette reconquête qui fut à la base du ralliement de la presque totalité de l'épiscopat au Régime de Vichy considéré comme l'Ordre nouveau, en réalité, l'Ordre restauré sur les valeurs sûres du Travail, de la Famille et de la Patrie, de la Religion aussi espérait-on de la part du Maréchal ... et de Charles Maurras..

Les limites ou périls de ce modèle sont ceux de tout impérialisme ou absolutisme. Ils sont à la source des schismes mais aussi, méconnaissant l'identité et la validité d'autres systèmes culturels, ils ont créé des Églises coloniales ou carrément étrangères comme en Chine. Sans oublier le détournement de chrétiens « orientaux » pour constituer des Églises dissidentes des vieille Églises grecques, coptes, syriaques ou slaves... pour restaurer l'unité.

Or les ouvriers de ce modèle, surtout à partir des Temps modernes, ont été des « religieux » motivés par la force de leurs convictions et jouissant d'une grande liberté de mouvement, surtout quand ils ont obtenu l'aval direct de Rome.

L'utopie de la création de la Mission de France a été, sous la responsabilité des évêques, de confier la « mission » à des prêtres diocésains en espérant que cela contribuerait à convaincre l'ensemble du clergé de penser toute la pastorale en fonction de celles et ceux qui s'étaient détournés de la foi. Et le modèle fut celui de l'Action catholique des laïcs...

B – Le paradigme qui deviendra celui de l'engagement et du dialogue

La référence au modèle précédent a dominé les toutes premières années de Lisieux. Et la conception du prêtre, de l'eucharistie, de la « mission » fut celle de tous. À une différence près sans doute : celle de la conception de l'Esprit, que l'on pourrait dire « charismatique » avant l'heure car il est la clef de ce que l'on appelait « l'obéissance au réel » sous la double polarité : prendre la mesure de ce nouveau monde qu'il fallait évangéliser et obéir à « la Hiérarchie chargée par le Christ de conduire l'Église et animée à cet effet de la sagesse de l'Esprit ». ⁸

Plusieurs événements ont contribué, sinon à l'abandon du modèle initial du moins à sa dévaluation :

Le STO et les stages qu'il a inspirés,

La création des premières équipes et leur affrontement direct au terrain missionnaire,

Le lancement de la Mission de Paris,

La mise à l'écart de Suhard dans la célébration de la Libération,⁹

L'engagement des premiers Prêtres ouvriers

Sans doute les cours de Daniel Perrot, Jean Gray, André Malet et Placide Rambaud.

⁸ L. Augros, *Responsabilités* : dernière communication avant son départ, LAC du 30 juin 1952, p. 2

⁹ Il avait demandé à André Depierre, de la Mission de Paris nouvellement créée, de lui expliquer ce qui se passait...

Dans la première perspective, Suhard avait demandé à Augros de faire des séminaristes de bons catéchistes avec une solide formation scholastique en se démarquant de la peste moderniste. Mais, très rapidement, le « cours des Sources » - concomitant d'ailleurs avec la création des « Sources chrétiennes » par les Jésuites de Fourvière et pour les mêmes raisons, a éclairé le concept de « mission » d'une façon tout à fait nouvelle. S'il ne mettait pas en cause celui de l'Histoire du Salut dans sa compréhension évolutive, il prenait conscience de l'importance des diversités culturelles et donc de la pluralité potentiellement inévitable de l'Église. Bien qu'il ne semble pas avoir beaucoup d'importance à Lisieux, il est remarquable que le mouvement œcuménique se développe à la même époque.

Mais, avec *Essor ou déclin de l'Église* publié en 1947, Suhard prit conscience de la rupture et de la singularité du monde « moderne » par rapport à ce qu'il avait considéré jusque-là de l'ordre de l'évidence fondatrice. Or, il s'agissait d'un *autre* monde et d'une irréversible mutation.

Ce n'est donc pas sans raison que le discours tenu par Paul à Athènes devint une référence nouvelle.

On ne parlait pas alors d'acculturation ou d'inculturation, d'ailleurs, plus tard, le concept de « culture ouvrière » fera débat et sera l'une des sources de l'incompréhension entre la Mission ouvrière et la Mission de France. Ce qui mobilisait l'attention et les énergies c'était plutôt la « condition » ouvrière et les raisons et les formes de son combat pour en sortir.

En réalité, pour les prêtres engagés dans la ruralité, c'était, au lendemain de la guerre, la mutation extraordinaire des conditions de travail des paysans avec la mécanisation progressive de l'agriculture mais aussi l'extension du réseau électrique et l'accès progressif à la « modernité » qui était leur premier objet de réflexion, alors que dans le milieu urbain c'étaient les conditions de travail et de vie des ouvriers et les raisons massives d'adhérer au syndicat CGT et au Parti communiste.

Le concept d'Incarnation recouvrait alors la notion d'engagement, de communauté de destin, de mise en œuvre logique de l'Évangile des béatitudes. Mais Lisieux n'a rien inventé car la référence était déjà celle de l'A.C.J.F. dont l'initiative revint à des laïcs, surtout accompagnés par des jésuites. Il devint alors inconcevable que les prêtres soient dispensés de cet engagement que l'on reconnaissait avant comme le propre des laïcs : début d'un débat dont on n'était pas près de voir la fin... et dont, plus tard, les théologies de la Libération firent les frais. Or, quelles qu'en soient les figures, ces engagements pour l'homme partagés avec d'autres, qui nous avaient bien souvent devancés, nous ont conduits au « dialogue ». Celui-ci naissait et portait aussi bien dans la vie ordinaire que dans les raisons de s'engager et de vivre.

Plus ces engagements devinrent prenants voire contraignants plus la distance apparut profonde avec l'Église établie et plus urgente la collégialité de l'épiscopat et ce que la Mission de France appellera la Recherche commune pour, d'une part éviter son éclatement, de l'autre travailler à la nouvelle communauté chrétienne. Autre raison du différend avec la Mission ouvrière qui préconisait une Communauté ouvrière pour respecter l'identité des ouvriers et des laïcs engagés parmi eux...

Ce modèle a contribué à engager la reconnaissance de « l'autre », le dialogue et le service commun de l'homme avec un effet en retour sur la théologie et la conception de la vie ecclésiale. C'est sans doute celui qui a dominé l'Histoire de la Mission de France. Il s'est accompagné d'un changement dans la conception du « Salut » et de l'Esprit.

Les références les plus souvent citées pour soutenir ce modèle sont sans doute : Actes 15, 5-35 (L'Assemblée de Jérusalem) et 17, 16-33 (Le discours d'Athènes). Dans les Évangiles on peut penser à celui de la Cananéenne : Mt 15,21-28 ou à Jn 10, 1-21...

Les périls et les limites de ce modèle sont ceux du mépris de l'Église-mère ou établie, d'un certain activisme voire d'un élitisme militant...

C – Troisième paradigme : la reconnaissance de « l'autre » dans la "rencontre"

Dans le prolongement du modèle précédent mais s'en démarquant, la « mission » requiert comme préalable l'écoute de « l'autre », plus encore : l'entrée dans sa culture et sa spiritualité pour en saisir les différences et les richesses. L'accueil de la vérité de l'autre conduit à une confrontation intérieure qui ouvre la porte à un regard critique non seulement sur l'expression de la foi et sur son fondement mais aussi à un effort pour vivre et penser la foi dans le cadre culturel de l'autre, prolégomène à une éventuelle inculturation de la foi si le grain tombé en terre donne un jour du fruit. Il est caractéristique que l'on parle alors « d'enfouissement ».

La démarche se situe sous le signe de la « Visitation » : démarche vers l'autre, dialogue, hospitalité, enfin moment de grâce de la « rencontre ». Tout ceci engendre un retour à la « Mystique », une recherche de l'essentiel du Mystère chrétien, une fraternité universelle... Mais c'est aussi la découverte de l'irréductibilité de l'"autre" à soi-même ou à l'idée que l'on en avait ; elle conduit aussi à une autre compréhension de la foi et de l'homme. Elle peut aussi être un facteur de déplacement chez l'autre et l'ouverture à quelque chose à quoi il ne s'attendait pas.

En tout cas, on part avec une « théologie », on revient avec une autre : celle qu'ont fait naître ou qu'appellent le dialogue et la rencontre et dont la réception dans l'Église ne va pas de soi...

Il faut reconnaître que ce modèle a été essentiellement porté au XXème siècle par de fortes personnalités, par exemple : Monchanin et Le Saux en Inde, Massignon et de Foucauld en monde arabe, Pezet en Thaïlande, De Rosny au Cameroun (*Les yeux de ma chèvre*) bien d'autres encore... De Beauceuil en Afghanistan...

Véçu avec plus ou moins d'ampleur ou de profondeur, ce modèle a inspiré bien des figures de la Mission de France mais il a aussi contribué à élargir le champ du modèle précédent, en particulier par des présences à ce que l'on a appelé le Tiers Monde, plus tard l'étranger, mais aussi dans une approche de la pensée de Marx ou de Freud qui se démarquait de leur systématisation en *-ismes*. De ce point de vue, la fameuse lettre de Madeleine Delbrêl à Daniel Perrot et Louis Augros montre que leur auteur vit le deuxième modèle alors que ceux qu'elle dénonce sont sans doute dans le troisième.

Le développement critique des science humaines avec l'ethnologie de Lévi-Strauss, la linguistique, les « déconstructeurs » y ont contribué comme l'œuvre de théologiens comme De Certeau par exemple.

Il serait complètement erroné de penser que ce modèle a surgi au XXème siècle avec la décolonisation par exemple. S'il a fortement inspiré les grandes ouvertures de Vatican II (liberté de conscience, respect et écoute de l'autre, dialogue, ouverture à l'inculturation par exemple) ce fut dans les retrouvailles des premiers théologiens risquant la foi dans les catégories du stoïcisme, du néo-platonisme, plus tard d'Aristote. La « Modernité » occidentale avec sa suffisance et son impérialisme est sans doute la cause première de leur « oubli ».

C'est ici que la conception de l'Esprit dans sa présence et son action universelles s'est le plus développée et, par conséquence, que fut renouvelée la réflexion sur la Trinité. (Réf. à Irénée par exemple). Avec le Concile Vatican II, c'est sans doute l'encyclique de Jean Paul II, *Rédemptoris Missio*, en ses § 25,28-29 et 56 qui en seront surtout la légitimation.)

I Co 1,18-2 avec le « Logos de la Croix » est sans doute l'une des références majeures de ce modèle avec Mt 25, 31-46. Mais c'est surtout l'évangile d'Emmaüs qui reste la référence fondatrice en la matière !

Les périls et les limites de ce modèle sont évidents : renoncer à la singularité de sa propre foi (Je n'ai rien à apporter aux autres, ce sont eux qui m'évangélisent...) ou la « trahir », se situer en marge de l'Église et de ses communautés établies. Surtout quand les Évêques ne comprennent pas le sens de cet engagement et n'en attendent rien.

Daniel Perrot

Pour illustrer la pertinence de cette perspective, nous ne pouvons mieux faire que citer Daniel Perrot¹⁰ relisant les premières années de la Mission de France, car il évoque les deux dominantes de l'engagement missionnaire :

« Vivre avec les ouvriers de la campagne ou de l'industrie, c'est "s'indigéniser" parmi eux, c'est nouer avec eux une communauté de destin. Les prêtres-ouvriers découvrent, surtout s'ils sont – et ils le sont pour la plupart – originaires de milieux bourgeois, que les ouvriers ont une manière à eux de vivre, de penser, de sentir, de s'exprimer... En un mot une culture propre fondée sur des valeurs spécifiques. [Troisième paradigme]

Ils découvrent aussi le mouvement ouvrier qui mène un combat obstiné depuis des décennies pour obtenir plus de justice dans les rapports sociaux, plus de respect de l'homme. Par solidarité avec leurs camarades de travail, ils participent à la vie syndicale, prennent part aux grèves, acceptent des responsabilités de militants... La lutte des classes leur apparaît comme un phénomène historique incontestable et ils se veulent de la classe ouvrière. Leur engagement temporel se fait dans un contexte marxiste et des relations s'établissent avec le Parti communiste... [Deuxième paradigme]

Or il faut remarquer que si ce deuxième paradigme qui met en jeu la vérité de l'engagement évangélique peut susciter des tensions dans la communauté ecclésiale - et c'est bien ce qui s'est passé - , le troisième peut interroger l'expression de la foi ou son fondement, mais de façon plus silencieuse...¹¹

¹⁰ D. Perrot, *Les fondations de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1987, 424 p.

¹¹ Citation extraite du discours du pape François le 13 sept 2024 aux jeunes à Singapour :

« L'une des choses qui m'a le plus frappé chez vous, les jeunes, ici, c'est votre capacité de dialogue interreligieux. Et c'est très important, parce que si vous commencez à vous disputer : "Ma religion est plus importante que la tienne..." , "La mienne est la vraie, la tienne n'est pas vraie..." . Où cela mène-t-il ? Où ? Quelqu'un répond : où ? [quelqu'un répond : "La destruction"]. C'est ainsi. Toutes les religions sont un chemin vers Dieu. Elles sont - je fais une comparaison - comme des langues différentes, des idiomes différents, pour y parvenir. Mais Dieu est Dieu pour tous. Et parce que Dieu est Dieu pour tous, nous sommes tous fils de Dieu. "Mais mon Dieu est plus important que le vôtre !" Est-ce vrai ? Il n'y a qu'un seul Dieu, et nous, nos religions sont des langues, des chemins vers Dieu. Certains sont sikhs, d'autres musulmans, d'autres hindous, d'autres chrétiens, mais ce sont des chemins différents. *Understood* ? Mais le dialogue interreligieux, entre les jeunes, demande du courage. Parce que la jeunesse est l'âge du courage, mais vous pouvez avoir ce courage de faire des choses qui ne vous aideront pas. Au lieu de cela, vous pouvez avoir le courage d'aller de l'avant et de dialoguer ». Il est bien clair que cette intervention oblige en même temps à repenser les raisons de la « mission » et ses formes...

D - Aujourd'hui

Ce que l'imprimerie a été pour la modernité, le numérique et l'informatique et leurs ramifications (l'I.A. par exemple) le sont devenus avec plus d'ampleur encore pour notre temps...

Ce que l'on appelle aujourd'hui l'anthropocène, la crise écologique (climatique, biodiversité etc.), ébranlent les assurances d'un progrès indéfini.

La crise des identités continentales comme des consciences individuelles est le symptôme de ce que, faute de mieux, nous appellerons la dérive occidentale (comme on parle de la dérive des continents). Les thèmes concomitants de la Liberté sans limite et de l'Argent seuls habilités à fonder l'ordre social et la vie personnelle, suscitent ailleurs un recul -certainement ambigu – sur des fondements traditionnels : en Russie, en Inde, en Chine, en Afrique, dans les pays musulmans ... ce qui est en jeu, c'est non seulement la cohésion sociale mais l'humanité de l'homme.

Tout cela nous met devant les défis de l'existence humaine de toujours mais dans une problématique d'une complexité jamais rencontrée...

Que doit être la « mission » ou que peut-elle être ? C'est le chantier d'aujourd'hui... Dans l'Église le repli identitaire accuse les modèles deux et trois d'avoir perdu la foi et se cramponnent au premier, il n'est pas sûr que l'Histoire leur donne raison ...

En tout cas, si la Mission de France a encore un rôle à jouer, c'est bien de poursuivre les modèles 2 et 3 dans les conditions nouvelles de l'aujourd'hui ce qui n'implique évidemment pas leur répétition pure et simple...

Une question

Ce qui précède conduit à se poser ou à reposer une question : On voit bien la difficulté dans les modèles ou logiques 2 et 3 de la « Mission » à tenir le lien ecclésial, à impliquer l'Église établie dans ces voies aventurées peut-être aventureuses, et l'on comprend alors que la mission au long des siècles [au moins des temps modernes] ait été l'apanage d'ordres religieux... Le pari de la MdF d'être « séculière » était-il tenable ?

Chapitre 2 : Face à la déchristianisation

I - Les fondations

24 juillet 1941

Ce 24 juillet 1941, il faisait un temps splendide sur Paris. Sur le front Ouest de la guerre, à Brest, l'aviation anglaise dans un raid soudain de quinze bombardiers Halifax mit hors d'usage le croiseur allemand *Scharnhorst*, présent dans le port français. À Paris, sous la présidence du Cardinal Suhard, les cardinaux et archevêques de la zone occupée sont réunis, rejoints par le cardinal Gerlier archevêque de Lyon. Deux mois plus tôt, le 2 juin 1941, l'État français a promulgué un statut des Juifs qui a durci celui du 4 octobre 1940. Mais l'Assemblée n'en dira rien.¹² Dans la même séance, l'A.C.A. renouvelle son soutien au chef de l'État : « Nous voulons que sans inféodation, soit pratiqué un loyalisme sincère et complet envers le pouvoir établi. Nous vénérons le chef de l'État et nous demandons instamment que se réalise autour de lui l'union de tous les Français. »¹³

C'est dans ce contexte tragique que l'Assemblée ratifie le vœu d'Emmanuel Suhard de créer à Lisieux un séminaire pour faire face à la déchristianisation de la France.

Un phénomène historique et sociologique

C'est surtout lors de son épiscopat à Reims puis à Paris que Suhard prit conscience de l'effondrement de la pratique religieuse dans de larges secteurs ruraux et dans les banlieues industrielles. Les racines de ce mouvement plongent loin dans l'Histoire avec l'émergence progressive de la « Modernité », les guerres de religion, la constitution d'une bourgeoisie libérale au XVIII^e siècle, le développement de la grande industrie à partir de 1850 et la dégradation de la condition ouvrière qu'elle a entraînée, enfin la guerre de 1914-1918.

Cependant, l'événement majeur est sans aucun doute celui de la Révolution politique de 1789 avec ses répercussions dans les cours européennes et au siège romain de la catholicité. De ce point de vue, l'événement le plus marquant, car il était symbolique, fut la décapitation de Louis XVI en janvier 1793. Non seulement il remettait en cause l'équilibre fragile mais séculaire du pouvoir religieux (ou spirituel) et du pouvoir politique (ou temporel), mais il détruisait le fondement sacré (ou religieux) de l'autorité dans tous les ordres quels qu'ils soient : politique,

¹² Il faudra attendre la lettre du 23 août 1942 de Mgr Saliège archevêque de Toulouse, suivie de celle de Mgr Théas, évêque de Montauban, pour avoir l'engagement clair de deux évêques contre la politique antisémite de Vichy.

¹³ Sur ce point, voir par exemple : Jean Louis Clément, *Les évêques au temps de Vichy*, Paris, BB Beauchesne, 1999, 279 p. et Frédéric Le Moigne, *Les Évêques français de Verdun à Vatican II*, P.U. de Rennes, 2005, 376 p.

juridique, social ou moral. La tentative de refonder l'architecture politique et sociale sur la Raison fit long feu. Le retour à l'Être Suprême échoua également. Ni les Restaurations ni le Concordat avec Napoléon Ier ne rétablirent l'ordre ancien.

Le vide créé par l'effacement du fondement religieux de l'ordre humain fut occupé dès lors par l'une ou l'autre valeurs – en l'occurrence, la liberté, l'égalité et la fraternité – portées à l'absolu et censées légitimer le pouvoir en toutes les instances régissant le vivre ensemble.¹⁴

Si les confessions de la Réforme admises avec l'Édit de Nantes d'Henri IV (1598) puis de nouveau persécutées par sa révocation sous Louis XIV (1685) étaient davantage préparées au choc de la Révolution, il n'en était pas de même des catholiques. Certes les évêques de France acceptèrent le ralliement à la République préconisé par Léon XIII dans son encyclique « Au milieu des sollicitudes » du 16 février 1892. Démarche de raison qui n'effaçait pas l'état d'esprit du Pape quant au fond des choses :

« En pénétrant à fond, à l'heure présente encore, la portée du vaste complot que certains hommes ont formé d'anéantir en France le christianisme, et l'animosité qu'ils mettent à poursuivre la réalisation de leur dessein, foulant aux pieds les plus élémentaires notions de liberté et de justice pour le sentiment de la majorité de la nation, et de respect pour les droits inaliénables de l'Église catholique, comment ne serions-Nous pas saisis d'une vive douleur ? Et quand Nous voyons se révéler, l'une après l'autre, les conséquences funestes de ces coupables attaques qui conspirent à la ruine des mœurs, de la religion et même des intérêts politiques sagement compris, comment exprimer les amertumes qui Nous inondent et les appréhensions qui nous assiègent ? »

Or l'épiscopat dans son ensemble partageait ces craintes ou ce ressentiment et ce n'était évidemment pas étranger à son vœu de « refaire une chrétienté ». C'est pourquoi, jusqu'à la Libération, bien des évêques, y compris le Cardinal Suhard, ont gardé envers et contre tout leur attachement au Maréchal Pétain, non seulement parce qu'il était le vainqueur de Verdun, mais parce qu'il préconisait un Ordre nouveau qui pourrait exaucer leur vœu. Il nous a semblé que ce long détour était nécessaire pour manifester l'ambiguïté de la création de ce nouveau séminaire. Elle se manifesterait clairement dans sa mise en œuvre.

¹⁴ C'est à partir de là que se déploie l'ère des idéologies, connotées dans la langue française par la terminaison en *-isme*. On remarquera que s'il y eut libéralisme et égalitarisme, il n'y eut pas de fraternitarisme... et pour cause : la fraternité se reçoit mais ne s'arrache pas. Par contre, comme l'indique l'amour *sacré* de la Patrie, il y eut bien le patriotisme...

Lucidité de Charles Péguy

À part dans les cours de Jean Gray, nous n'avons pas trouvé d'indices d'une influence directe de la pensée de Charles Péguy sur le développement du séminaire de Lisieux bien qu'il ait inspiré par exemple E. Mounier (*Esprit* en 1932), Albert Béguin (*Les Cahiers du Rhône*, 1942), Stanislas Fumet (*Temps présent* 1937-40/1944-47, Urs von Balthasar (à Fourvière dans les années trente)¹⁵. Les lignes suivantes sont extraites d'un texte posthume qui n'a été édité qu'en 1955. Mais, comme tel, il nous semble éclairant à plus d'un titre : ¹⁶

« La déchristianisation, l'actuelle, la moderne, [...] : comment ce peuple qui était si profondément, si intérieurement chrétien [...] comment on a bien pu s'y prendre, ce qu'il a fallu travailler, (et quel travail), par quelle merveille on a (bien) pu réussir à (en) faire ce que nous voyons, ce peuple que nous connaissons, si profondément (devenu) inchrétien, si profondément si intérieurement déchristianisé ; [...] (p.641) Pour la première fois, pour la première fois depuis Jésus, nous avons vu, nous venons de voir un monde nouveau se lever, sinon une cité ; une société nouvelle se former, sinon une cité ; la société moderne, le monde moderne ; un monde, une société se constituer, s'assembler tout au moins, (naître et) grandir, après Jésus, sans Jésus. Et ce qu'il y a de plus fort mon ami, il ne faut pas le nier, c'est que cela leur a réussi. » (P. 697-698)

Qui sont les responsables de ce « désastre » ? À n'en pas douter : les « curés ». (p.646 sq) Mais en quoi ?

« Pour expliquer un tel désastre¹⁷, un désastre mystique, un désastre de mystique, *il faut qu'une faute de MYSTIQUE du même ordre ait été commise* ». (P. 647) « Cette faute de technique de la mystique, cette inversion a consisté très exactement [...] à me méconnaître (*i.e.* l'Histoire) et à m'inconnaître. Là est exactement le défaut historique, le défaut rationnel et le défaut mystique [...] L'éternel a été provisoirement masqué, l'éternité a avorté dans le temps [...] l'éternel a été temporairement suspendu parce que les chargés de pouvoir, les *fondés* de pouvoir de l'éternel ont méconnu, ont inconnu, ont oublié, ont méprisé le temporel ». (P. 651-652)

Cette séparation, justement nommée par Péguy, de l'éternel et du temporel, renvoie au binôme solidement ancré dans l'Église, bien que contestable, du « spirituel » et du « temporel ». ¹⁸ Or, au plan de la foi – et de la théologie – la vraie source de la mystique chrétienne est pour Péguy le mystère de l'Incarnation.

¹⁵ Nicolas Faguer dans la préface aux textes choisis par Urs Von Balthasar, p.8

¹⁶ Toutes les citations sont extraites du : *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle (Véronique)* 1912, posthume, dans l'édition de la Pléiade, Paris, Gallimard 1992

¹⁷ Un autre, à la même époque, a perçu la profondeur de l'événement : F. Nietzsche, *Le gai savoir*, §§ 125 et 343.

¹⁸ Comme Péguy évoque l'éternel et le temporel, il articule le spirituel et le charnel...

« Tout ce qui est au centre, c'est bien cela. Cet engagement du temporel dans l'éternel et de l'éternel dans le temporel. Cet engagement dégagé il n'y a plus rien. Il n'y a plus de monde à sauver. Il n'y a plus d'âmes à sauver. Il n'y a plus aucun christianisme. [...] Il n'y a plus cette histoire merveilleuse, unique, extraordinaire, invraisemblable, éternelle temporelle éternelle, divine humaine divine, ce point de recoupement [...] du temporel dans l'éternel et, réciproquement de l'éternel dans le temporel, du divin dans l'humain et mutuellement de l'humain dans le divin. [...] Il n'y avait qu'à ne pas créer le monde, il n'y avait qu'à ne pas créer l'homme. Alors il n'y avait plus la déchéance, il n'y avait plus la chute, il n'y avait plus la chute ni la rédemption. Il n'y avait plus aucune histoire. [...] Combien ne faut-il pas que je sois grande, mon ami [...] pour avoir mis en train une histoire aussi tragique. Un Dieu, mon ami, un Dieu s'est dérangé, Dieu s'est sacrifié pour moi. Voilà du christianisme ». (P. 674-675-676)

On peut ou non aimer Péguy, on ne peut pas nier que, bien avant d'autres, il a exactement diagnostiqué la dé-christianisation et sa cause profonde. Preuve en est le fait que le mystère de l'Incarnation sera au cœur de presque toute la littérature chrétienne et théologique de la première moitié du XXème siècle. La Mission de France ne fera pas exception...

En effet, avant d'évoquer, autant que faire se peut, les orientations théologiques qui ont présidé à la création du nouveau séminaire, il n'est pas inutile d'évoquer le contexte dans lequel Suhard a pris son initiative, bien que, en 1941-42, il ne semble guère en être conscient.

II - L'Église catholique en France dans la 1^{ère} moitié du XXème siècle

Rappelons que, à l'initiative de laïcs (Albert de Mun, Robert de Roquefeuille), l'Association Catholique de la Jeunesse Française (A.C.J.F.)¹⁹ fut créée en 1886. Son objectif était de donner, sous la forme de cercles d'études, une formation chrétienne à des jeunes ayant fait des études secondaires, donc, pour la plupart, issus de milieux aisés et destinés à occuper des postes de responsabilité dans la société. Elle intégrera en juin 1927, la J.O.C. et les autres mouvements de jeunes nouvellement lancés : J.O.C., J.A.C., J.E.C. et J.M.C. Son épopée se brisera, le 15 septembre 1956, sur la question de l'engagement temporel des jeunes, incompatible pensait la Hiérarchie avec le « mandat » d'évangélisation de leur milieu qu'elle leur avait conféré. Il n'est pas inutile de préciser ici ce point, tant la question de « l'engagement temporel » sera un lieu de tension théologique à la Mission de France et pour l'ensemble des « prêtres ouvriers ».

En réalité, pendant toute la première moitié du XXème siècle, si l'épiscopat est relativement unifié, le peuple catholique, lui, s'il ne se contente pas « d'aller à la messe », est profondément divisé entre un pôle de résistance à la République et à la Démocratie, illustré par *L'Action*

¹⁹ A.C.J.F. [André Vial], *Signification d'une Crise, Analyse et documents 1886-1956*, Paris, Éditions de l'ÉPI, 1964, 254 p.

française de Charles Maurras²⁰, et un pôle de ralliement et d'engagement social autour du *Sillon* présidé par Marc Sangnier. Celui-ci sera condamné par Pie X, le 25 août 1910.²¹ Quant à l'Action Française, elle fut condamnée par le pape Pie XI en 1927 et réhabilitée par Pie XII en 1939.

Parallèlement, l'Église catholique en France fut secouée par une crise qui la déborda largement et que le Pape Pie X condamna dans son encyclique *Pascendi* du 8 septembre 1907 sous le nom de *modernisme*. En réduisant à l'extrême les enjeux de la « crise » on peut dire qu'au plan théologique le foyer de contestation fut la prise en compte de l'Histoire. Celle, justement, dont le dominicain M.D. Chenu²² dit qu'elle fut au cœur des travaux du concile Vatican II. Sous trois aspects la prise en compte de l'Histoire semblait miner la vérité de l'Écriture, des Dogmes et de la structuration ecclésiale : le caractère historique de l'Écriture dans son inspiration et son interprétation, les conditions historiques de la formulation des dogmes, la relativisation de la vie ecclésiale entière devant une conception évolutionniste et progressiste de tout ce qui était humain. Ainsi, l'historicité de toute réalité spirituelle, les conditions d'émergence du « nouveau » et le « sens » de l'Histoire semblaient remettre en cause le caractère absolu et intemporel des vérités de la Foi. À sa manière, Yves Marie Congar l'exprimait dans son *Journal* :

« Il y a deux choses dans le modernisme ; toutes deux ont été gauchies et gâchées par lui, mais toutes deux, aussi, recouvrent de vrais problèmes. Il y a la tentative d'appliquer au donné chrétien, qui se présente comme un donné historique, les méthodes critiques. C'est cet aspect seulement que le P. Chenu a mis en lumière dans son article de la *Vie intellectuelle* : « Les leçons d'une crise religieuse » (10.02.1931 p. 356-380). Et il y a eu une philosophie religieuse comportant toute une interprétation de l'acte de foi, de l'insertion du croyant dans l'Église (Tyrrell, etc.). De cette philosophie, je me suis formulé, avec le temps, la requête de fond valable. C'est ce que j'appelle « le point de vue du sujet », dont je vois bien la liaison avec une ecclésiologie de la « *Gemeinschaft (communauté)* [...] Mais, dans la nécessaire réaction contre le modernisme, le valable a été balayé comme le dévoyé. On a fait triompher des points de vue étriqués d'une « théologie » (?) à la fois non critique et toute faite, mécanique, vidée de la sève des sources et du contenu de la contemplation de foi ».²³

Ceci entraînait une seconde fragilisation, celle du cadre conceptuel de l'intelligence de la foi. Or Léon XIII, dans son encyclique *Aeterni Patris* du 4 août 1879, avait fait de l'œuvre de Thomas

²⁰ Fondée en réalité par les anti-dreyfusards H. Vaugois et M. Pujo et transformée en mouvement royaliste et nationaliste par Ch. Maurras.

²¹ Il avait la possibilité de garder des structures « diocésaines ». En 1912, Marc Sangnier lancera à sa suite la Jeune République qui durera jusque dans les années 80.

²² Sur la théologie de M.D. Chenu et son lien avec la Mission de France, le livre de référence est : Xavier Debilly, *La théologie au creuset de l'histoire*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei*, n°304, 2018, 562 p.

²³ Y.M. Congar, *Journal, 1946- 1956*, édité par E. Fouilloux, Paris, Cerf, 2000, 462 p. (p. 58-60)

d'Aquin la norme de l'articulation entre la Philosophie et la Révélation, l'exemple quasi indépassable de l'intelligence de la foi. Cette position fut reprise par Pie X en 1914 en un ensemble de 24 thèses qui encadraient la recherche (?) et l'enseignement théologiques.

À partir de là, les questions soulevées par la prise en compte de l'Histoire, divisèrent profondément philosophes et théologiens, en particulier les deux ordres les plus actifs au plan intellectuel : les Jésuites et les Dominicains.²⁴ Or, cette division n'était pas entre les deux sociétés mais traversait chacune d'elles et cela se répercutait dans les Revues nombreuses qui furent lancées d'un côté comme de l'autre.

Les uns défendaient, suivant les directives pontificales, le caractère intangible de l'enseignement dénommé scholastique, de Thomas d'Aquin, les autres (par exemple Chenu ou Congar chez les Dominicains, de Lubac ou Daniélou chez les Jésuites) la relativité d'un enseignement tributaire des prémices de la Modernité en Europe, engagée par la révolution urbaine, la prise en compte d'Aristote, la considération des « autres » (Maïmonide chez les Juifs, Ibn Rushd chez les musulmans), l'essor des techniques etc.

La prise de distance vis-à-vis de la considération intemporelle de Thomas d'Aquin, s'accompagnait d'ailleurs non seulement d'un abord renouvelé des Écritures mais d'un retour aux Pères de l'Église. En témoigne, par exemple le lancement de la collection des *Sources chrétiennes* par les jésuites de Lubac, Mondésert et Daniélou.

III - Un nouveau séminaire ? Un séminaire nouveau ?

Tel est, esquissé trop rapidement sans doute²⁵, le cadre ecclésial dans lequel se situe la fondation du séminaire que le Cardinal Suhard voulut placer sous le patronage de Ste Thérèse de Lisieux.²⁶

C'est à la Compagnie de St Sulpice que le « sulpicien » Suhard s'adressa pour mettre en route le séminaire auquel avait consenti l'ACA. M. Boisard, qui en était le supérieur, lui proposa donc un autre sulpicien : Louis Augros, alors supérieur du séminaire diocésain d'Autun. Les origines familiales, sociologiques d'Emmanuel Suhard et de Louis Augros les rapprochaient assurément, tout comme leur parcours classique du petit séminaire jusqu'à leur ordination et

²⁴ Rappel : Les congrégations, surtout enseignantes, expulsées par la loi du 29 mars 1880, purent revenir en France après leur mobilisation lors de la guerre de 1914-1918, à la faveur de l'accord signé avec le Saint Siège en 1921.

²⁵ Il aurait fallu mentionner aussi le foisonnement des revues créées pendant toutes ces années par des religieux mais aussi des laïcs et qui connurent souvent un destin tragique moins par les conditions de la guerre de 39-45 que par les décisions du saint Office à Rome. Voir dans la bibliographie quelques ouvrages consacrés à leur histoire et à leur destin. Outre *Études, la Vie spirituelle, Esprit*, Mentionnons au moins : *Jeunesse de l'Église, La vie intellectuelle, Temps présent, Dieu vivant, Masses ouvrières, Economie et humanisme etc.*

²⁶ Sur cette fondation, voir : *Une histoire de la Mission de France, op. cit.* pp. 37 – 55.

leur choix de se consacrer à la formation des prêtres. Intellectuel brillant, Emmanuel fut envoyé à Rome où il obtint un double doctorat en philosophie et en théologie assorti de la médaille d'or de l'institution.²⁷ Louis ne connut pas le même sort. D'une part, à cause d'une coupure de trois ans de service militaire, il ne fit que quatre ans et demi de séminaire, de l'autre, il ne fit ensuite à Issy les Moulineaux qu'une année de formation à la spiritualité avant d'être envoyé comme professeur de philosophie au séminaire d'Orléans. Trois ans après, il était nommé au séminaire d'Issy les Moulineaux, où il eut affaire à une centaine de jeunes d'une tout autre culture. Évoquant ce fait quarante ans plus tard, Louis Augros se pose la question : « Pourquoi les supérieurs agissaient-ils avec une telle désinvolture ? »²⁸ Au vu de la suite de l'histoire, il n'est pas interdit de penser que cette légèreté lui évita d'être prisonnier d'un thomisme étroit et le servit dans une aventure où il lui fallut presque tout inventer...²⁹

Quoi qu'il en soit, Louis Augros débarqua le 8 septembre 1941 à Lisieux. Il fut accueilli chaleureusement par Mère Agnès, prieure du Carmel, mais il était seul. Le séminaire n'ouvrit réellement qu'en octobre 1942.

Vice de forme ?

En soi, le fait que Louis Augros se retrouve seul au séminaire peut s'expliquer par différents facteurs, en particulier le caractère tardif de la décision prise et les difficultés de communication et de circulation de la France sous domination allemande. Mais, comme nous l'avons suggéré précédemment, les raisons de cet isolement étaient bien plus profondes comme Louis Augros le perçut rapidement. En effet, il s'ouvrit de cette situation au Cardinal Suhard qui décida alors d'envoyer une lettre à tous les évêques pour leur exposer les raisons de cette fondation et solliciter leur adhésion concrète au projet en en parlant dans leurs séminaires. Il ne se faisait guère d'illusions et le Père Augros en fit l'expérience directe lors des voyages qu'il effectua, au cours de l'année 1941, dans différents diocèses ou séminaires. Les évêques de Châlons et Coutances, par exemple, refusèrent de le recevoir. Celui de Verdun lui

²⁷ À la « Grégorienne » où il fut marqué par l'enseignement de celui qui devint le cardinal Billot, thomiste convaincu et proche de l'Action française.

²⁸ Louis Augros, *De l'Église d'hier à l'Église de demain*, l'aventure de la Mission de France, Paris, Cerf, 1980, 206 p. Ici p. 41.

²⁹ En, 1945, la même chose se produisit avec la nomination du père Calixte Émeriau qui dit lui-même : « Je suis un « autodidacte », je n'ai jamais fréquenté l'université, ni celle de l'État, ni celle de l'Église. J'ai toujours regardé ce fait comme « un manque ». [...] Je m'efforçai de suppléer à ce manque par un travail personnel, à partir des livres ». (Bulletin de nouvelles de la province de France, Compagnie de St Sulpice, mars 1990). Quand on sait l'attachement des séminaristes de Lisieux à l'auteur, on ne peut se retenir de penser que, comme pour L. Augros, ce « manque » fut providentiel car ainsi, ils furent ouverts à autre chose qu'au prêt-à-penser sulpicien...

déclara : « On est bien obligé de vous recevoir, n'est-ce pas ? Vous venez avec un petit reflet de pourpre... »³⁰ Le 11 avril 1942, le Cardinal Suhard écrit encore à Louis Augros :

« Cher Monsieur le Supérieur, je vous remercie pour votre bonne lettre, qui me traduit en termes précis votre pensée sur l'attitude de l'Épiscopat. Cette pensée est exactement la mienne..., au point que je suis persuadé que le succès de l'entreprise, au moins le succès du début ne doit point être cherché de ce côté, mais du côté des initiatives et dévouements individuels... C'est seulement lorsque des expériences heureuses auront été réalisées que vous aurez l'épiscopat pour vous, surtout en la manière que vous le souhaitez si légitimement compréhensif et favorable. Évidemment nous pourrions espérer mieux... mais les choses sont ainsi et l'individualisme qui n'est pas mort en est la cause. [...] nous aurons avec nous Ste Thérèse... et Dieu ! »³¹

Cependant certains évêques vinrent à Lisieux et découvrirent la réalité du séminaire, plus largement celle de la Mission de France qui, à partir de 1943, envoya les premières équipes sur le terrain (Eure et Yonne puis Limousin). L'organisation du séminaire par équipes et la vie de la communauté se prolongèrent avec les nouvelles implantations. Ainsi se développa une sorte de symbiose entre elles et le séminaire avec les nombreuses visites de prêtres et de laïcs/ques comme Madeleine Delbrêl, engagés eux aussi pour la « mission » ; plus tard avec les réunions de Régions, les ateliers de partage et de réflexion en fonction de terrains variés : milieu rural, ouvriers des grandes usines de banlieue, dockers, constructeurs de barrage, milieu de la santé, mais aussi prêtres au Maghreb, plus tard encore en Afrique, en Amérique Latine, en Chine même... Des sessions d'études, des Assemblées générales, des comptes-rendus de réflexions partagés, la Lettre aux Communautés, tout cet incroyable brassage, d'échanges de situations, de propositions, de recherches catéchétiques, d'adaptations liturgiques, constituaient la vie spirituelle et théologique de la Mission de France. Certes, elle était accompagnée par le Père Chenu et d'autres religieux soucieux – avant le Concile Vatican II – de l'ouverture de l'Église sur le monde nouveau qui s'en était éloignée mais qu'elle n'avait pas su rejoindre. Or, si le Cardinal Suhard et le Père Augros avaient tenu bon pour que la « Mission de France » soit l'œuvre de prêtres séculiers, n'était-ce pas pour que la Mission soit l'œuvre d'un « corps » et non d'individus ou de congrégations religieuses ? N'était-ce pas pour que l'Église de France, d'abord dans son épiscopat, porte collectivement ce souci et cet effort ? La suite de l'Histoire montrera combien fut difficile la réponse à ces questions.

³⁰ Citation extraite du livre d'Olivier de la Brosse : *Cardinal Suhard, vers une Église en état de mission*, Paris, Cerf, 1965, 368 p. ici, p. 115.

³¹ Archives M.d.F. carton 5D 105/3

Et pourtant...

En dépit de tout, le séminaire fut fondé au milieu de mille difficultés. Pour sa mise en route, le cardinal Suhard avait-il donné des directives concernant son esprit et son gouvernement ? Aucune, dit le Père Augros.³² De fait, et ce fut ensuite une pierre d'achoppement, le séminaire s'inventa en vivant, sans règlement, jouant à fond le libre engagement de chacun et la coresponsabilité de tous dans des équipes de vie et pour la marche de la communauté. Mais qu'en était-il de la formation de ces futurs missionnaires ?

Spirituellement, Louis Augros exploita le fonds sulpicien qu'il avait reçu.³³ À une différence près, à dire vraie radicale, c'est que, selon ce que l'on appelait l'École française de spiritualité,³⁴ le prêtre, depuis sa formation jusque dans les modalités de son ministère, devait être « séparé » de ce monde qu'il avait à sauver en participant à la médiation du Christ rédempteur. Cela voulait dire un ministère pastoral, essentiellement cultuel, dans les formes paroissiales ou d'aumôneries, y compris dans le cadre de cette action catholique de jeunes qui n'avait pas encore vingt ans d'existence... Or la raison d'être du séminaire était de former des prêtres pour « faire une chrétienté » de ce monde moderne qui s'était émancipé de la tutelle de l'Église. Il ne s'agissait certes pas dans l'esprit de Louis Augros d'espérer un retour à une chrétienté médiévale ni même de cette « restauration » à laquelle rêvaient certains évêques plus ou moins proches de l'Action Française. Emmanuel Suhard lui-même écrivait : « Il est sans cesse question de redressement national et de renouveau.³⁵ Eh bien ! on ne redressera le pays qu'en le faisant chrétien ! On ne le renouvellera que par le ferment évangélique, si ancien et si neuf à la fois ! »³⁶ Ainsi le but était de re-christianiser un pays ou une société qui ne l'était plus et de le faire à partir de ses options et de son présent. Il était clair et il devint de plus en plus évident que pour ce faire, il fallait « aller dans le monde », le connaître, le découvrir, en être de quelque manière solidaire, bref, qu'il fallait « s'incarner ».³⁷ D'ailleurs ce monde avait fait irruption dans le séminaire même avec le retour de prisonniers, bientôt [après 1943] de jeunes du S.T.O. et avec ces stages d'un an ou deux ans pendant lesquels les séminaristes partageaient la vie des équipes et travaillaient dans les champs, les ateliers ou les usines.

³² *Op. cit.* p. 49

³³ Les carnets de deux séminaristes : Jean Deguillaume et Pierre Delahaye, notant fidèlement, on peut même dire avec dévotion les propos du Père Augros en témoignent largement. Archives de la MdF

³⁴ On entend par là la postérité spirituelle du Cardinal de Bérulle qui inspira au XVII^e siècle les fondateurs des nouveaux séminaires : M. Condren pour l'Oratoire, M. Olier pour Saint Sulpice, Vincent de Paul pour les Lazaristes, J. Eudes pour les Eudistes...

³⁵ Avec le régime de Vichy.

³⁶ Cf. Daniel Perrot, *op. cit.* p.30.

³⁷ Ce thème sera évidemment l'objet d'un chapitre particulier.

Mais, en 1941, le séminaire n'en était pas là. Évidemment liée à la formation spirituelle celle de l'orientation théologique se posait aussi avec acuité.

Quelle formation ?

Le Père Augros avait lu les conclusions écrites par le jeune dominicain Y.M. Congar, d'une enquête ouverte sur l'incroyance par la *Revue Intellectuelle* en 1935. On y trouvait par exemple ceci :

« Si l'on n'a pas la foi, c'est que le « milieu » l'enlève, c'est que l'on est entré dans un ordre de valeurs qui, loin de l'appeler, l'exclut, c'est que le progrès en a fait justice, c'est enfin que l'attitude prise par l'Église au regard de la vie moderne et des réalités sociales ou politiques a mis hors de question la possibilité même de croire » (p. 215)

Plus loin : « Tandis que le monde moderne, coupé de l'Église et clos en lui-même comme en un cadre spirituel de vie total, poursuit son évolution propre et s'applique à résoudre des problèmes renouvelés, l'Église se renferme et se concentre en elle-même, constituant un monde à part, proprement conservateur, où il s'agit de garder le dépôt et où des hommes, isolés de la vie qui marche, répètent en une langue à eux leurs problèmes à eux, exploitant le trésor du dogme presque uniquement en son aspect abstrait et « scolastique ». Dès lors une immense tranche de l'activité humaine, toute une croissance d'humanité, de chair humaine – la vie moderne avec sa science, ses misères, ses grandeurs – n'a pas eu en soi l'Incarnation du Verbe ; l'Église n'a pas donné son âme à ce corps qui s'étendait et qui devait, comme toute valeur humaine, recevoir communication de l'esprit du Christ pour devenir son Corps et rendre gloire à Dieu » (p. 241)

On comprend pourquoi le Père Augros aurait volontiers fait à l'appel Congar pour l'aider dans l'élaboration d'un projet théologique d'ensemble. Or celui-ci, en 1941, était prisonnier. Louis Augros s'adressa alors à son aîné, régent des études du couvent dominicain du Saulchoir : Marie Dominique Chenu. Lequel accepta aussitôt. Nous y reviendrons.³⁸

Ceci fait, Louis Augros adressa une longue lettre au Cardinal Suhard pour lui soumettre le projet directeur du nouveau séminaire. Parallèlement, M. Boisard, vice-supérieur de Saint-Sulpice, en fit autant mais dans un esprit tout différent.

La position d'E. Suhard

Nous ne disposons pas de la lettre d'Augros, mais de la réponse manuscrite du Cardinal Suhard qui s'exprime ainsi :

³⁸ Rappel : Sur la théologie de M.D. Chenu et son lien avec la Mission de France, Xavier Debilly, *op. cit*

« Au fond M. Boisard et vous-mêmes, à mon humble avis, avez raison l'un et l'autre. La divergence de vue procède de ce que vous n'envisagez pas le problème sous le même angle... mais le problème est posé et il faut le résoudre en toute prudence et avec courage... et confiance ! Vous souffrirez que j'apporte moi-même quelques éléments de solution.

D'abord, nous éviterons d'être et même de paraître révolutionnaires ! Sans doute le nouveau séminaire aura ses particularités : autrement quelle serait sa raison d'être ? Mais des particularités n'impliquent pas qu'on fasse litière du passé. Il s'agit simplement d'adapter aux nécessités du présent des méthodes qui ont donné leur mesure ; et qui portent en elles un caractère d'éternité.

Aussi, dès le début de votre brochure, pourquoi ne feriez-vous pas une déclaration très nette en ce sens ? Cette déclaration complétée par un éloge, d'ailleurs mérité, des séminaires existants donnerait satisfaction non seulement à M. Boisard, mais à nombre de vos lecteurs. Dans cet éloge, vous pourriez faire un bref énoncé de cette méthode prônée par M. le Vice-Supr. laquelle conserve et conservera toujours sa valeur. » [Page 1]

Outre la manière conciliante bien propre au Cardinal Suhard, on remarquera que, dans son esprit, le nouveau séminaire n'est qu'une variable des séminaires sulpiciens qui ont fait leurs preuves dans le passé. Il s'agit seulement d'adapter celui-ci à sa nouvelle fonction. Ce qui justifie cette adaptation c'est que : « Sur la déchristianisation de la France, il y aurait lieu de marquer que, tout en restant chrétienne par le fond de son âme, la France est déchristianisée dans beaucoup de ses membres et de ses régions » [Suite de la lettre, p. 4]

Viennent ensuite les indications propres à la formation théologiques :

« Au sujet de la formation des prêtres missionnaires, insister sur une solide formation intellectuelle et surtout théologique.

Les raisons en sont que le missionnaire doit savoir pour lui-même puisque dans son savoir est en partie le secret de son prestige et aussi sa nourriture spirituelle. Il doit savoir pour enseigner les autres. Si ses auditeurs sont ignorants de la religion, ils ne sont pas pour cela ignorants des sciences profanes, ni dénué intellectuellement. Ils ont même de ce point de vue des exigences qu'il faut satisfaire. Ils écoutent ceux dont l'enseignement les captive. – Il doit savoir leur former des chefs de l'action catholique. Lesquels sont destinés à se dévouer sans doute mais aussi à savoir eux-mêmes en vue de guider les autres. – Il doit savoir pour instruire les plus ignorants et les plus bornés, car à ceux-là il faut savoir s'adapter par enseignement clair et réfléchi.

Donc, 1) si le séminaire de la Mission ne vise pas à former des intellectuels, il doit viser à former des esprits cultivés qui aient le goût du travail intellectuel et qui emportent avec eux ce goût dans leurs travaux apostoliques. – Donc 2) l'enseignement qui sera donné ne visera pas tant à former « des sujets savants pour eux-mêmes » que des sujets qui sachent

enseigner et qui aient la méthode d'enseigner car dans cette pédagogie spirituelle est le secret de l'apôtre. Donc 3) l'enseignement de ce séminaire sera clair, objectif, positif et scolastique sans subtilités, mais orienté dans l'axe d'une saine et lumineuse doctrine.] ...

« Je n'aime pas l'expression « grâce à cette fièvre de croissance que fut le modernisme... » Du modernisme ne peut rien sortir de bon...c'est un rameau sauvage à couper impitoyablement et séparer de l'arbre. À ce sujet, insistez sur la nécessité d'une bonne formation scolastique, d'allure positive et pratique tendant à former surtout d'excellents catéchistes ! de bons prédicateurs et conférenciers populaires.

Sans négliger les hérésies modernes qui doivent retenir l'attention du missionnaire, il faut que les hérésies des temps passés soient aussi examinées avec soin, d'abord parce que c'est leur réfutation qui forme la trame de la théologie, ensuite parce que les hérésies modernes plus ou moins directement se rapportent à ces hérésies du passé et s'en inspirent : l'esprit humain suivant toujours la même courbe ». [p. 5-6]

Si nous avons cité longuement ces extraits de la réponse du Cardinal Suhard au Père Augros, c'est qu'ils révèlent celui qui enseigna pendant trente ans la philosophie et la théologie et qui manifeste des exigences pour la formation intellectuelle des séminaristes ce dont tout le monde lui saura gré. Ils dévoilent aussi, et c'est plus important, les positions théologiques de celui qui a pris l'initiative de la fondation de la Mission de France en 1941, initiatives qu'il faut resituer dans le panorama théologique de la première moitié du XXème siècle sans doute trop brièvement esquissé précédemment. Enfin, il est manifeste que la "Mission" est essentiellement conçue comme un "enseignement".

Que faut-il en retenir ?

Nous constatons d'abord qu'E. Suhard conçoit la « mission » à partir de l'Église, suivant le premier modèle évoqué au chapitre précédent, dans une logique d'extension, puisque les prêtres devront être de bons catéchistes, des prédicateurs ou des conférenciers populaires. Et pour cela il leur faut « un enseignement clair, objectif, positif et scolastique ». Que faut-il comprendre si ce n'est qu'E. Suhard se range clairement dans l'optique pontificale qui considère St Thomas comme l'exemple indépassable et devenu intemporel de l'articulation entre philosophie et théologie, recherche « naturelle » de l'esprit et révélation « surnaturelle » de la Vérité ?

Le refus catégorique manifesté ensuite de toute référence au « modernisme » scelle une position assurée de sa vérité éternelle, la même toujours opposée à toutes les hérésies du passé et du présent obéissant d'ailleurs aux mêmes logiques destructrices.

Deux remarques s'imposent ici : la première est qu'une chose est la condamnation du modernisme³⁹, une autre la prise en considération des enjeux dont il était porteur pour la vie de la foi et son annonce ; la seconde est le paradoxe qu'il y a à vouloir fonder un séminaire pour « christianiser » le monde « moderne » sans vouloir considérer les choix qui caractérisent ce dernier : la prévalence de l'homme comme « sujet », du temps comme « histoire » et de la « raison » dans l'approche scientifique du réel.

On ne peut que conclure qu'en 1941-42, dans l'esprit du Cardinal Suhard, Lisieux était un nouveau séminaire, alors que dans la pensée de Louis Augros et des quatre prêtres⁴⁰ qui lui avaient été adjoints, il s'agissait d'un séminaire nouveau.

³⁹ Dont il faut rappeler qu'il n'a jamais existé comme « école » mais qu'il est une construction de Pie X dans son encyclique *Pascendi*...

⁴⁰ Jacques Lorenzo, Daniel Perrot, André Lévesque et Jean Ferté.

Chapitre 3 : Premiers pas

Le fait que Louis Augros, avant même d'avoir envoyé sa lettre-programme au Père Suhard, se soit spontanément adressé au Père Chenu alors que les positions de ce dernier étaient en tout point opposées à celles du Cardinal⁴¹, indique que la situation de départ n'allait pas de soi. Mais il faut souligner d'emblée que Suhard, tous ses contemporains en témoignent, était un homme d'écoute qui savait s'entourer d'hommes de confiance. La rédaction des trois grandes lettres pastorales de 1947-49 en témoigneront.

Quoi qu'il en soit, si la spiritualité faisait partie du programme des séminaristes dès les premières heures car elle était pour le Père Augros une clef majeure de leur formation, il n'en était pas de même pour la « théologie » proprement dite qui n'était au programme du séminaire qu'à partir de la 3^{ème} année.⁴² Cela ne signifie pas, bien entendu, que la théologie fût absente des préoccupations du corps professoral ni des options prises.

I - Des séminaristes responsables

Bien que cela puisse paraître hors du champ théologique, la première note à retenir ressort de l'organisation même du séminaire. Nous avons dit plus haut qu'il n'avait pas de règlement mais que la discipline de la vie personnelle et de la communauté était remise à la responsabilité de chacun. S'inscrire dans un espace-temps réglementé eût été endosser une Tradition, celle de l'école sulpicienne élaborée au XVII^{ème} siècle dans une France qui n'avait rien de commun avec celle des années quarante, marquées par la déchristianisation qui s'étendait et de surcroît livrées à la guerre contre l'Allemagne nazie. D'autre part, faire appel à la liberté et à la responsabilité de chacun, à leur caractère « adulte » et à leur « virilité », refrain des lectures spirituelles du Père Augros, s'était le considérer d'abord comme un « sujet ». Or, s'il y a bien, au cœur de la « Modernité », une revendication fondamentale, c'est bien celle d'hommes qui entendaient faire usage de leur liberté et décider de leur destin. D'ailleurs, depuis les années vingt, le mouvement scout comme les mouvements des jeunes de l'Action Catholique, avaient posé les fondements de cette reconnaissance de « sujets », responsables d'eux-mêmes et de l'évangélisation de leur milieu.

Naturellement cela pouvait tourner à l'individualisme et à l'anarchie et il est arrivé que le Père Augros mette les choses au point, d'une part en insistant sur la solidarité du « corps » ou de la

⁴¹ Deux ans après, le livre du P. Chenu : « Une école de théologie, Le Saulchoir, 1937, fut récusé par le Saint-Office, mais le cardinal Suhard encouragea l'auteur à persévérer d'un mot amical et ne publia pas le décret dans la Semaine religieuse de Paris. Cf. Xavier Debilly, *op.cit.* p. 246-248

⁴² D'ailleurs dans les listes des professeurs de 1941 à 1944, il n'y a pas de titulaire de « théologie ».

communauté, de l'autre en rappelant l'importance de la « Tradition ». Sur le premier point c'est l'équipe qui fut érigée en cellule de base de la communauté. La prise en charge mutuelle du libre cheminement de chacun, ce que l'on appelait « la révision de vie », était la règle. Elle le demeura dans les équipes de prêtres envoyés en mission dès les années 43 où tout devait être étudié et décidé en commun sous la responsabilité d'un « chef ». Car, curieusement, le vocabulaire militaire du chef, de l'ordre de bataille et même des corps francs n'est pas absent des lectures spirituelles ou de l'expression des engagements de l'un ou l'autre séminariste.

Quoi qu'il en soit, cette considération, concrète, du « sujet » ne pouvait pas être sans effet sur l'appréhension de la question de la foi, de la catéchèse et de la liturgie... Toutes réalités auxquelles les premières équipes, alors uniquement en responsabilité paroissiale, vont s'affronter. Un seul exemple pour illustrer ce point : alors que les officiants célébraient la messe en latin et que c'était pour les assistants une façon d'entrer dans le Mystère, bien que pendant l'Office beaucoup disent leur chapelet, la volonté de lire en français non seulement les Lectures mais aussi partie ou tout du rituel, obligeait les fidèles à entendre et à comprendre et leur enjoignait implicitement de se comporter en « sujets » en prenant leurs responsabilités de croyants. Outre le traumatisme esthétique que ce fut pour certains, ce bouleversement de l'ordre ancien, pour tout dire de la Tradition, arrêtée au concile de Trente, ne fut pas pour rien dans les dénonciations qui conduisirent à la crise de 1950.⁴³

La prise en compte de la « Tradition » nous ramène alors à la question de l'Histoire. Il est bien clair que les rêves de « maintien » ou de « sauvegarde » d'une chrétienté comme ceux de « restauration » ou de « rechristianisation » dans les formes anciennes étaient l'indice irréfutable d'un décalage avec la conception « moderne » de l'Histoire qui, depuis Condorcet jusqu'à Hegel et Marx, en passant par Auguste Comte et bien d'autres auteurs, fut l'un des traits dominants du basculement inouï qui affecta la culture européenne aux temps modernes. Sans compter le bouleversement introduit par Darwin et qui fut au cœur de la réflexion – et des ennuis romains – du jésuite Teilhard de Chardin, soutenu, entre autres, par son confrère Henri de Lubac. Il est possible qu'en notre temps, marqué par les études sociologiques, les monographies et la perte des « grands récits », cette importance donnée à l'Histoire ne parle guère. Et pourtant, pendant trois siècles elle fut l'épine dorsale de bien des philosophies ou idéologies car elle était assimilée au « progrès ».

⁴³ Le fait que la bataille ne soit pas terminée en 2023, montre à l'évidence la portée idéologique et spirituelle du combat !

II - Linéaments théologiques

La dimension historique

Dans les lignes qui suivent nous avons bien conscience de faire état de ce qui émergera peu à peu dans la conscience de la Mission de France au gré des cours, des sessions, des apports de M.D. Chenu et d'autres. Dans la réalité chronologique les choses ont été beaucoup moins claires... Nous en donnerons un exemple avec le cours des Sources de Daniel Perrot.

En fait, la dimension historique dût être prise en compte sous trois aspects :

L'historicité d'abord. Par là il faut entendre la remise en son contexte historique et culturel de tout document (Écritures en particulier), dogme ou tradition. C'était les rendre à la vie, au mouvement pour mieux cerner leur raison d'être, le message dont ils étaient porteurs pour leur époque et, par conséquent, au sens propre : leur relativité.⁴⁴ Du même mouvement, c'était se donner les moyens de « les faire parler » dans et pour une époque aussi différente que possible de leur production puisqu'elle mettait en cause la foi même qu'ils fondaient. Était symptomatique, de ce point de vue, la création de la collection des « Sources chrétiennes » publiant des éditions critiques des Pères de l'Église traduits en français. « C'est parce que d'abord nous aurons mieux saisi et compris, dans leur sens originel et leur relativisme historique, les positions et les solutions des maîtres du XIIIe siècle, que nous pourrons repenser et développer leurs doctrines en présence et au service des problèmes du XXe siècle. »⁴⁵

L'émergence du « nouveau » ensuite. Comprendre comment le passage du message chrétien d'une culture à l'autre avait entraîné des expressions théologiques différentes et pourquoi elles avaient été acceptées ou refusées, assimilées ou rejetées était la condition pour élaborer une théologie nouvelle, inscrite dans le temps présent. C'était l'enjeu du débat sur le rapport à St Thomas, c'était aussi l'enjeu de la « crise moderniste » et, plus largement, celui des revues contemporaines et des censures romaines dont elles pouvaient être l'objet.

Enfin il y avait la question redoutable du « sens » de l'Histoire dans la double acception de « signification » et « d'orientation », les deux étant distincts mais inséparables. Naturellement, dans ce séminaire qui entendait prendre en considération le monde contemporain, on ne pouvait faire l'économie d'une réflexion sur le sens des événements, à commencer par la guerre elle-même, mais déjà avec les positions incompatibles de l'Action française ou du Sillon et leur postérité. On ne pouvait pas non plus ignorer les courants philosophiques comme le

⁴⁴ Voir en Annexe, un texte caractéristique de M.D. Chenu.

⁴⁵ M.D. Chenu, *Une École de théologie, le Saulchoir, 1937*, Etiolles, p.105

marxisme, les existentialismes ou le personalisme. Tout ceci s'exprimera dans le maître-mot de « l'obéissance au réel ».

Ces trois aspects se sont concrétisés dans le cours si bien nommé des « Sources » (Écriture et Pères de l'Église) mais aussi, à l'autre bout du temps, par la constitution d'une « équipe d'information » chargée de maintenir la communauté éveillée à l'actualité.

Quelle « théologie » ?

Quarante ans plus tard, dans sa relecture de l'aventure de la Mission de France⁴⁶ Louis Augros écrit :

« Ce qui nous a donné le plus de souci, c'est la formation théologique des futurs missionnaires. [...] Nous avons tâtonné. Je suppose que personne parmi nous n'a été content de l'enseignement qu'il a donné. [...] Un jour nous avons tout de même trouvé l'idée directrice dont nous avons besoin. À cette époque, en effet, commençait à circuler dans les groupes de recherche missionnaire un slogan que l'on disait essentiel : il faut, disait-on, faire un retour aux sources. À en juger d'après les commentaires, cela signifiait d'abord que toute théologie est liée à une culture et à un moment de l'Histoire. Si l'on veut annoncer Jésus-Christ aux hommes d'une autre culture, il faut, pour trouver la manière, faire un retour aux sources : c'est-à-dire voir comment la révélation se présente à nous dans les différentes langues que parle l'Écriture » (p.60).

Ce n'est pas faire injure à l'auteur que de dire que sa relecture intègre l'acquis des années qui ont suivi les débuts balbutiants du séminaire. En effet, si l'on se fie au cours de Daniel Perrot de 1946-47,⁴⁷ loin d'aborder les premiers Pères de l'Église pour eux-mêmes et dans leur contexte, il prend comme porte d'entrée soit des thèmes comme « l'unité de la foi », « l'unité de la discipline » ou les sacrements de la vie chrétienne et juxtapose ce qu'en disent les uns et les autres dans une sorte de méthode comparative. Au fond, il semble que ce soit moins le sens de l'Histoire, encore moins leur caractère d'historicité qui soit à retenir dans l'approche des « Sources », première manière, que leur redécouverte.⁴⁸

D'ailleurs, se référant à l'initiation biblique de Robert et Tricot, Daniel Perrot fait une lecture panoramique de la Bible sur une année, (1^{er} trim. l'A.T., 2^{ème} : le N.T. et 3^{ème} : les Pères) la présentant comme l'histoire continue de la recherche de sens de l'homme et de la révélation, articulant ce qu'il appelle « Le chant du monde » [c'est-à-dire le cheminement de l'homme

⁴⁶ Louis Augros, *De l'Église d'hier à l'Église de demain, l'aventure de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1980, 206 p.

⁴⁷ Archives de la MdF au Perreux 5 H 1-21

⁴⁸ D'une certaine façon, D. Perrot « raconte » l'Histoire biblique et les débuts de la foi chrétienne... Pour mesurer sa nouveauté, il faut se souvenir que ses auditeurs, en leur presque totalité, ne connaissent que leur catéchisme, l'accès direct des catholiques à la Bible étant rarissime. La bible dite de Liénart paraît en 1951.

dans l'univers depuis la création jusqu'à son temps], avec la « Voix de Dieu » autrement dit la Révélation. Celle-ci articulant « la Sagesse » et le Logos ou Parole inspirée. Le cours devait être en effet séduisant car, d'après les notes d'un auditeur⁴⁹, Daniel Perrot ne manque ni d'éloquence ni de poésie. Il est clair qu'aujourd'hui on procéderait autrement,⁵⁰ mais on manquerait peut-être de cette force de conviction que l'on entend sourdre dans sa parole. On retrouve le même enthousiasme cosmique dans son abord de la liturgie, sa sensibilité aux symboles et quelque chose qu'il doit sans doute à ses années d'aumônerie scout.

Naturellement, la question de l'interprétation des Écritures se posait. Un exemple aidera à en comprendre les enjeux. Dans le cadre des cours d'Écriture sainte, un séminariste⁵¹ ne pouvant admettre le caractère « historique » du péché originel, proposa de renverser la perspective en faisant du Paradis terrestre l'image du Royaume promis et vers lequel nous devons tendre, le péché devenant alors tout ce qui entravait sa réalisation. Le correcteur écrit : « Votre interprétation est strictement hérétique et n'a aucune chance d'être acceptée dans l'Église. Elle va contre la Tradition, contre les décisions et les définitions les plus claires des Conciles. Méfiez-vous de votre intelligence et de votre ferveur. » Convoqué par le P. Augros, celui-ci lui dit : « Vous remettez en question l'acceptation orthodoxe de l'Écriture Sainte en ce qui concerne la nature du péché originel. C'est tout à votre honneur d'exercer au mieux vos capacités de réflexion, philosophique ou logique. [...] Des changements se sont produits au cours des siècles, mais nous devons nous concentrer sur l'essentiel, ce qui demeure depuis le commencement et demeurera jusqu'à l'achèvement du dessein de Dieu. Ainsi, l'essentiel, vous l'avez compris, n'est pas tant l'interprétation du péché originel que son existence : l'homme est pécheur »⁵². Or, à la même époque, depuis 1940, Teilhard de Chardin travaille et retravaille le livre qui paraîtra en 1955 sous le titre : *Le phénomène humain* et qui remet en cause l'interprétation traditionnelle du « péché originel ». Tout l'enjeu de la « mission » se tient là : Faut-il amener « l'incroyant » à admettre une interprétation qui allait de soi aux premiers siècles de notre ère où l'on croyait que l'histoire du monde avait commencé il y avait à peu près 6000 ans ou faut-il réinterpréter un « mythe » à partir des connaissances contemporaines et de la théorie de l'évolution du vivant pour exprimer la foi ? Ce sera toujours le dilemme : faut-il adapter le monologue de la foi pour le rendre acceptable aux non-chrétiens ou faut-il le repenser dans un dialogue tenu à partir de leur culture ?

⁴⁹ Jacques Guedel

⁵⁰ D'ailleurs, quelques années plus tard, Placide Rambaud procédera tout autrement...

⁵¹ Document privé communiqué par sa famille.

⁵² Alors que tout au long de la lettre, L. Augros dit « vous » à ce séminariste, il le tutoie en prenant congé de lui, ce qui indique, *nolens volens*, une certaine complicité avec l'intelligence du jeune homme mais aussi, sans doute, avec sa question !

III - Prêtre dans et pour le monde

Bien entendu, c'est le moins que l'on puisse attendre d'un « séminaire », les premières années de Lisieux étaient commandées par une certaine idée du « prêtre », elle-même plus ou moins déterminée par une vision du monde à évangéliser et même du « monde » tout court.

Nous avons déjà signalé la mise en cause de la conception du prêtre, homme séparé, pour le penser dans et pour le monde.

Mais quel monde ? Bien que nous n'ayons pas trouvé le terme dans les documents consultés (Les Carnets de notes des lectures spirituelles de L. Augros ou des cours de D. Perrot), il nous semble que c'est celui de « tragique » qui convient le mieux pour caractériser la vision que L. Augros a du monde, de l'homme, de la société et de l'Église aussi. Encore faudrait-il distinguer un tragique d'ordre ontologique et un tragique d'ordre temporel.

Du premier relève la conception d'une Création voulue bonne et harmonieuse par Dieu mais corrompue par Satan et le péché de l'homme qui a une dimension personnelle et communautaire, universelle. Mais c'est aussi un monde où le « naturel » est séparé du « surnaturel », le « spirituel » du « temporel » et, où l'on retrouve, derrière, la subsistance des anciennes dichotomies de la pensée grecque postérieures au stoïcisme. Pour faire face à ces dichotomies ou pour les surmonter, on aura recours à l'Incarnation.

Mais il y a aussi un tragique temporel, conséquence évidente du premier, qui se manifeste dans la guerre déclenchée par le nazisme, dans la menace du communisme, dans la déchristianisation, dans la crise de civilisation, dans le péché des hommes qui atteint aussi l'Église et, ici, c'est le thème de la Rédemption et de la Croix qui va prévaloir, ce qui n'avait rien d'original.

Dans ce contexte, il n'est pas facile de donner une représentation juste de la foi et de l'enseignement de L. Augros car lui-même est tendu entre son héritage de chrétienté et sa formation sulpicienne d'une part, et de l'autre par ce qu'il pressent d'exigences et de nouveautés demandées par la « mission ».

Ce dernier point est très clairement exposé dans la première lettre écrite par lui au P. Marie Dominique Chenu :

« Le séminaire de la Mission de France, s'il veut n'être pas, comme tant d'autres choses, un "truc à côté", s'il veut jouer dans le clergé de France un rôle de ferment, doit se mettre nettement en face du problème de la déchristianisation et y apporter une solution effective : solution de principe et de fait.

Or il me semble que cette solution requiert une étude et compréhension toute nouvelle de la théologie ; que les esprits soient désormais façonnés par une théologie qui ne sera plus un catalogue de thèses et de traités abstraits, juxtaposés ou systématisés sur le plan abstrait, mais vie, principe de vie divine, principe de transformation de toute la vie naturelle : personnelle, familiale, sociale etc. Il faut un clergé formé de telle façon qu'il ne puisse plus rester à côté mais soit poussé par sa mentalité même à entrer dedans y apportant le Christ ».

53

L'intuition était on ne peut plus juste, sa mise en œuvre bien plus difficile car, comme l'auteur le dit fort bien, elle ne pouvait faire l'économie de la vie et donc du temps. D'une certaine façon la théologie qui s'imposait était celle du catéchisme : Il est certain que tout vient du Père et doit y retourner. Le Père est créateur de tout et il a un Plan sur le monde et sur chaque être humain. Le péché de l'homme a entravé la réalisation de ce plan et Dieu a envoyé son Fils dans le monde (Incarnation) pour en rétablir le cours au prix de la Croix (Rédemption). C'était à l'Église de prolonger l'œuvre rédemptrice dans le temps et de l'élargir aux dimensions du monde et de l'univers, préparant ainsi l'accomplissement du Corps Mystique du Christ.

« Quelle est donc la fonction fondamentale de l'Église ? Être, pour le monde en évolution perpétuelle un permanent Bon Samaritain, secourir les innombrables victimes des brigands ennemis du Seigneur, panser les blessures infligées par les méchants ; racheter les captifs du démon ; opérer, dans et par le Christ, incarnation de la charité, le sauvetage de l'humanité pécheresse. En un mot, faire œuvre de rédemption. »⁵⁴

Pourtant, une question se posait : de quelle façon les hommes de ce temps, devenus non-chrétiens, pouvaient-ils être touchés par cette Rédemption offerte dans des sacrements auxquels ils étaient de plus en plus étrangers ? : il fallait refaire ce qu'avait fait le Fils de Dieu, rejoindre les hommes de ce temps dans leur existence concrète. C'est dans ce contexte que va émerger le concept d'"Incarnation-rédemptrice". La question initiale se repose alors : « comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » (Lc 1, 34) Comment en effet connaître les hommes, sinon par l'Esprit ?

IV - L'obéissance au réel

Lisieux emprunta alors à l'A.C.J.F. le maître-mot de « l'obéissance au réel » qui n'est pas simplement une attention aux réalités terrestres et aux événements mais, en eux et à travers eux, l'écoute de l'Esprit. La formule elle-même peut paraître étonnante : D'où vient que l'on parle ainsi ? Vivait-on dans l'irréel, le rêve, ailleurs que dans le monde, hors Histoire ? Sans

⁵³ L. Augros au P. Chenu, 19 septembre 1941, Ref. *Une histoire de la Mission de France*, Paris, Karthala, 2007, 546 p., p. 99

⁵⁴ Unis pour... 1^{er} juin 1946, p.1

doute un peu de tout cela par la conception du prêtre « séparé », la prééminence de l’Au-delà sur la réalité terre à terre de la vie quotidienne qui se traduisait dans une méconnaissance de la réalité ouvrière, de l’étendue de la déchristianisation ou encore des enjeux réels de la guerre comme en aura témoigné l’aveuglement d’une grande partie de l’épiscopat. Plus profondément, comme nous l’avons esquissé avec notre bref détour par Péguy, une certaine vision métaphysique a inspiré une théologie qui a dévalué « le monde », décharné l’homme qui n’avait que son âme à sauver, et vidé la mystique chrétienne de ses racines terriennes. Dans ces conditions, l’obéissance au réel est un retour à la complexité des choses de la vie, de l’homme, du socio-politique etc. Et sans doute n’est-il pas impertinent de vouloir raccorder la « présence réelle » dans l’Eucharistie et dans le monde.

Encore faut-il, comme plus tard au concile Vatican II avec les « signes des temps », savoir les lire.⁵⁵ Cela ne peut se faire pour Louis Augros et ses compagnons que dans l’écoute de l’Esprit.

L’invocation maintes fois attestée de l’Esprit quand on prône l’obéissance au réel, montre qu’il ne s’agit pas seulement d’être « réalistes », de voir les réalités sociales, ecclésiales etc. comme elles sont. Ce qui, pourtant, est déjà considérable dans un temps – celui de la guerre – où la Hiérarchie, censée être assistée par l’Esprit Saint a été particulièrement aveugle et muette...

Il s’agit d’autre chose : Dieu parle, interpelle, conduit l’Église par son Esprit pour qu’elle soit attentive à l’Histoire, aux événements, aux hommes, et qu’en fonction de ce qu’elle découvre, elle adapte sa parole et son action pour que l’Évangile soit annoncé de façon appropriée et que la Grâce du Salut soit proposée à tous.

S’ensuit-il que l’on reconnaisse la présence de l’Esprit ailleurs que dans l’Église, dans le monde même que l’on a à évangéliser ? Au début de Lisieux la réponse n’est pas évidente. Pourtant, plus la présence du prêtre sera engagée dans le monde, plus la connaissance de l’autre sera forte et désintéressée, plus grandira la conviction que « l’Esprit nous devance ».

D’autre part, l’obéissance au réel ne concernera pas que la connaissance du monde, des autres, mais elle touchera aussi l’intelligence ou la compréhension de la mission elle-même. Ici aussi il faudra faire preuve de discernement.

Tout ceci est une question, d’interprétation.

⁵⁵ Les 15-17 mai 1946, une session avec *Économie et Humanisme*, animée par les PP Leuret et Desroches O.P., est une ouverture en ce sens, soulignant que « dans l’Église il y a, entremêlés, un principe de révolution permanente et un principe d’intégration permanente ; et ces deux mouvements de dégagement et d’engagement, apparemment opposés se révèlent complémentaires, nécessaires à chaque instant l’un à l’autre. » Unis pour... 1^{er} juin 1946, p. 1-2. Le jumelage envisagé des équipes avec E&H ne semble pas avoir été suivi d’effet...

À Lisieux, il semble bien que cette interprétation se fasse sous la mouvance de l'Esprit, essentiellement en deux lieux ou deux temps : celui de l'Oraison et celui de la réunion d'équipe. Celui de « l'oraison » est l'exercice « spirituel » par excellence puisque c'est le temps où l'homme se tait pour écouter la voix de l'Esprit dans le silence. Mais c'est aussi dans l'Équipe, lieu du partage, de l'écoute réciproque, du questionnement et du discernement. Il faudrait y adjoindre les « sessions » où l'on reprend les lectures particulières et leurs questions (par exemples des ruraux et des urbains) dans un dialogue avec des théologiens.

Bien entendu, cette « lecture » des événements se fait dans la référence à l'Écriture, plus largement, comme nous l'avons indiqué, dans le retour aux « Sources » où l'on cherche comment la Parole de Dieu s'est manifestée et a configuré l'Église à sa « mission ».

Parallèlement, on tient – et Augros le rappellera sans fin – que la Hiérarchie est par essence « inspirée ». Si bien que rien ne peut se faire sans elle et qu'en cas de lectures différentes des événements, c'est elle qui a le dernier mot. On le verra, par exemple, en 1954, dans le mouvement apparemment contradictoire de l'arrêt des prêtres ouvriers et de l'octroi de la Constitution de la Mission de France...

À Lisieux, l'afflux progressif de séminaristes, les rencontres avec ceux et celles qui sont engagés en France dans la « mission », donnent à Augros comme à Perrot et à leurs compagnons le sentiment de vivre, au cœur de la guerre et d'une France déchristianisée, « une nouvelle Pentecôte ». Ainsi, vingt ans avant l'apparition des courants charismatiques aux USA et trente ans avant leur émergence en France, se manifeste par l'élan communautaire et la ferveur personnelle, par les grandes liturgies et les chants, l'élan d'un renouveau qui découvre dans les événements les traces de l'Esprit. On ne peut s'empêcher de penser que si Augros insiste tant sur l'obéissance à la hiérarchie, c'est, entre autres choses, qu'il est bien conscient de la nécessité d'un regard extérieur pour ne pas faire dire à l'Esprit ce que l'on souhaiterait inconsciemment qu'il dise ...

Nous ne saurions dire s'il y a une filiation directe entre l'obéissance au réel et les « signes des temps » du Concile Vatican II. L'expression, on le sait, a été employée par Jean XXIII dans sa convocation du Concile. On la retrouve dans *Gaudium et spes* au § 4 :

« L'Église a le devoir, à tout moment de scruter les signes des temps et de les interpréter à la lumière de l'Évangile, de telle sorte qu'elle puisse répondre, d'une manière adaptée à chaque génération, aux questions éternelles des hommes sur le sens de la vie présente et future et sur leurs relations réciproques. Il importe donc de connaître et de comprendre ce monde dans lequel nous vivons, ses attentes, ses aspirations, son caractère souvent dramatique ».
Cf. aussi G.S. § 11.

Si tel était le cas, ce pourrait être par la médiation de M.D. Chenu qui, pour sa part, avait forgé l'expression des « lieux théologiques en acte » avant de rencontrer à Lisieux « l'obéissance au réel ». ⁵⁶ Quoi qu'il en soit, par son obéissance au réel, la Mission de France était prédisposée à adopter cette invitation à décrypter dans les événements une Parole de Dieu interpellant la conscience chrétienne dans sa responsabilité évangélique au milieu du monde et dans le temps présent.

Il faut ajouter deux choses :

- L'étonnant flou qui entoure la conception même de l'Esprit. Dans une théologie trinaire assez classique, il est celui qui fait le lien du Père et du Fils. On ne voit pas *a priori* en quoi cela le qualifie pour décrypter les événements de l'Histoire...
- L'impasse qui semble être faite à propos d'« Auschwitz » : la réalité des faits, les questions posées sur l'être humain comme tel, et l'interrogation qui sera de plus en plus forte, d'une part sur le rapport du Dieu biblique à son peuple massacré, de l'autre, sur la présence de Dieu ou son engagement dans l'Histoire, qui prendra la forme de : « Quel est ce Dieu qui a laissé faire cela ? »

V - Quelle est donc la mission propre du prêtre « en mission » ? ⁵⁷

La « mission » devrait donc être l'œuvre de tous les prêtres. Augros distingue alors ceux qui sont dépassés par la tâche, d'autres qui ont un grand esprit de conquête mais sont incapables de dépasser le cadre paroissial avec ses œuvres et son culte. Enfin les autres « peu nombreux, qui ont le souci de refaire une chrétienté, et visent les deux aspects : institutions et communauté ». C'est ici que Augros voit le rôle spécifique de la M.d.F. : « Être les semeurs ; Tâche de pionniers, de premiers parce que dans le milieu le plus païen nous voudrions que personne ne travaille en dessous de nous. » C'est une œuvre de témoignage : On montre la tâche ; On montre qu'elle est possible. Être le centre d'attraction, de cristallisation pour tous les prêtres – religieux – religieuses. Pour tous les laïcs car ils font la communauté, ici c'est le début de la mobilisation. La Mission de France au sens large, c'est l'Église de France ayant mobilisé ses ressources pour réaliser l'œuvre d'Incarnation du Christ. (Pour cela il n'y a) pas de méthode spéciale mais un esprit. On fera une vraie chrétienté si on y met l'*Amour*. Là où règne l'*Amour*, règne le *Christ* ».

⁵⁶ Sur ce sujet, voir X. Debilly, *op. cit.* p. 198 sv, 302-304 et 427-432.

⁵⁷ Tout ce qui suit est extrait de textes divers de L. Augros dont il aurait été fastidieux de donner toutes les références et dont nous gardons le style d'écriture dans ses notes ou celles de ses auditeurs....

Car l'amour du Père a voulu que son Fils fut continué par des gens qui en auraient tous les pouvoirs et consacraient leur vie à cette mission. D'où l'institution de l'Église et de la hiérarchie. Sans doute tout chrétien est un autre Christ, mais pas totalement, comme fils seulement. Tout prêtre est un autre Christ, fils de Dieu et représentant de sa puissance, mais limitée. Le prêtre ne se conçoit qu'intégré dans un ordre qui le dépasse. Le pape de même, dans un ordre qui le prolonge. Sans la hiérarchie il n'y aurait pas de vrais chrétiens, ni de réunion autour de l'eucharistie, ni de prêtres pour ces réunions, ni pour la révélation du christianisme. Bien voir le prêtre comme membre d'une grande communauté *Mater ecclesia* – détentrice du pouvoir régénérateur. C'est le Christ qui par la hiérarchie produit tout cela. Par l'ordination, le Christ nous établit dans un merveilleux état de dépendance, les capacités du Christ deviennent les nôtres. Sa sainteté tend à devenir nôtre, dans la mesure même de notre consentement.

La Messe

C'est dans et par la messe que cela s'exprime le mieux⁵⁸ car elle est le lieu d'une incorporation des fidèles au Christ et, pour le prêtre, plus encore : une conformité au Christ dont il doit prolonger le ministère auprès des hommes. C'est pourquoi la Vierge Marie en est le modèle puisqu'elle a donné le Christ à l'humanité. D'ailleurs L. Augros l'évoque dans ses lectures spirituelles comme la Vierge-prêtre, ou encore comme celle qui, par sa prière, a obtenu au cénacle la venue de l'Esprit Saint⁵⁹.

La messe on l'a par le prêtre, le Christ par la Messe. C'est sous une forme rituelle, un geste dans et par lequel un prêtre est souverainement prêtre, rédempteur. Messe : Synthèse de Rédemption. Le Prêtre vaut au Christ de rester vivant, agissant dans le monde.

L'apostolat

En période de chrétienté, la Messe aurait pu suffire pour le prêtre, mais ce n'est pas le cas actuel – l'apostolat ou la prédication passe au premier plan (sauf pour la vie intérieure).

La messe est le centre unique de la perspective du sacerdoce mais à condition de bien la voir comme un sommet vers lequel il faut monter soi-même et vers lequel il faut acheminer les

⁵⁸ On ne saurait oublier que la théologie dominante de l'époque est, en effet, celle de la Rédemption de l'homme « pécheur » ; que son Salut a été acquis par le sacrifice du Christ actualisé dans le temps par le baptême qui donne accès à la Communauté où est actualisé ce sacrifice par la messe...

⁵⁹ On ne peut que s'étonner de la manière dont L. Augros se réfère à « Maman Marie »... Mais, il n'est pas isolé, loin de là, et cette « mariolâtrie » qui exaspérait Y.M Congar, et pas seulement à cause de son engagement œcuménique, sera sanctionnée d'une certaine façon par la proclamation du dogme de l'Assomption en 1950. Jusqu'à Vatican II, tout un courant chrétien voulut faire de Marie la « co-rédemptrice » du Christ.

autres. Un sommet d'où l'on doit redescendre. Le prêtre pour être plus Christ, agir en Christ, le porter ; les fidèles pour le porter davantage en eux.

Concrètement, travaillant sur un plan local je penserai que je travaille à refaire une chrétienté – (ouvrier d'une cathédrale) – Créer un milieu chrétien de vie, former des chefs capables de prendre leurs responsabilités et d'avoir une influence sur leur milieu et dans les institutions- donc pas séparés de la masse. Le rôle du prêtre, alors, n'est pas de s'ingérer dans le temporel mais d'aider à avoir des responsabilités.

Cette communauté devra déboucher dans un culte qui sera l'expression de la vie, donc ne viendra qu'après. D'abord faire retrouver la communauté, rétablir l'unité humaine si elle est brisée pour la faire s'exprimer communautairement. (Et donc) pas obligatoirement redire la messe dans les hameaux ou villages ou personne ne viendrait...

Peut-on dire qu'en ces deux chapitres nous avons esquissé les traits majeurs d'une théologie « de la Mission de France » ? Oui, sans doute, dans la mesure où ces positions tenues par les fondateurs vont durablement marquer son Histoire. Mais celle-ci n'en sera pas le simple développement : l'implantation progressive d'équipes en tous les milieux sociaux et sur d'autres continents, comme les « crises » traversées, induiront des déplacements qui ne seront d'ailleurs pas extérieurs à ces crises elles-mêmes.

Conclusion

Nous avons évoqué quelques-uns des enjeux théologiques du temps des fondations, enjeux différemment perçus par E. Suhard et L. Augros. Tous les deux ont conscience d'une certaine déchristianisation mais le premier la voit d'une façon sectorielle : des zones rurales ou urbaines à réévangéliser alors que le second la perçoit plus profondément comme un phénomène historique. Tous les deux ambitionnent de faire du monde moderne une nouvelle chrétienté en percevant plus ou moins clairement qu'elle ne sera pas le prolongement de l'ancienne et donc qu'il faut revenir aux Sources. Ce qui signifie revenir d'abord à l'Écriture dans le lien indissoluble de l'Ancien et du Nouveau Testament : façon directe ou détournée, inconsciente peut-être, de s'opposer au nazisme dans sa haine du judaïsme et des Juifs. Mais aussi revenir aux Pères de l'Église dans la pluralité de leurs situations historiques et culturelles et donc dans la relativité de leurs discours.

Toutefois, en ces débuts, aucun des deux n'a une claire conscience que la foi dont ils vivent est inséparable d'une certaine culture et tributaire d'un certain langage. Preuve en est surtout pour E. Suhard qu'il préconise un retour au St Thomas de la scolastique et qu'il croit que la rechristianisation est seulement affaire de pédagogie dans l'enseignement du catéchisme. Or il s'agit bien de proposer la foi dans un langage accessible à des êtres humains qui en ont perdu

les clefs, de surcroît à des générations tributaires de « cultures » qui se sont élaborées contre l'Église ou sans cette référence à Dieu qui était fondatrice de l'ère de chrétienté. Certes, dans son livre déjà cité,⁶⁰ L. Augros écrit : « N'avons-nous pas, comme les Pères de l'Église, à tenter d'insérer la foi, dans son authenticité, au sein de la culture ou des cultures de notre temps ? » Il ajoute : « Nous avons regardé du côté de la science et de la technique qui produisent en certains esprits une sorte d'ivresse en faisant espérer à l'homme la conquête du bonheur. [...] Il y avait (aussi) les sciences humaines, en particulier la sociologie, la psychiatrie et la psychanalyse avec les questions qu'elles nous posent concernant les origines de l'homme et de la foi chrétienne. (Mais) durant les années de Lisieux, nous avons consacré peu de temps à réfléchir sur ces différents points ». Cependant il ajoute, et cela relativise la compréhension qu'il avait du défi : « Sans doute cet effort de réflexion est-il nécessaire pour préparer au dialogue entre la foi et la culture et au mariage entre l'une et l'autre si l'on veut éviter les compromissions. Mais on ne sera jamais assez persuadé que l'éveil de la foi ne peut être que l'œuvre d'un messager agissant dans la puissance de l'Esprit ».

Ce sont les tentatives d'adaptation dans le domaine liturgique qui, les premières, manifesteront à la fois la distance et le décalage existants entre les fidèles et les nouveaux pratiquants mais aussi, par un effet en retour sur les fidèles eux-mêmes, entre leur vie dans le monde et leur dévotion chrétienne. C'est d'ailleurs sur ce champ qu'apparaîtront les premières critiques et dénonciations qui conduiront huit ans plus tard à la première crise qui affectera l'histoire de la Mission de France.

Annexe

Parce que cet extrait du livre de Chenu dit parfaitement la démarche de l'auteur et l'accord substantiel du Père Augros qui l'a souligné, nous le mettons ici en annexe :

M.D. Chenu : *Une École de théologie, Le Saulchoir, Etioilles, 1937*, p. 67-70.

(p. 67) Être présent à son temps, disions-nous. Nous y voici. Théologiquement parlant, c'est être présent au donné révélé dans la vie présente de l'Église et l'expérience actuelle de la Chrétienté. Or la Tradition, c'est, *dans la foi*, la présence même de la révélation. Le théologien vit de cela : ses yeux sont grand ouverts sur la Chrétienté en travail.

Ainsi regardons-nous avec une sainte curiosité :

- L'expansion missionnaire, dont le sens profond se révèle, contre tant d'étroitesse mentales et institutionnelles, avivé encore et corsé par le sentiment des dimensions nouvelles du

⁶⁰ L. Augros, *op. cit.* p. 61, 63

monde, de ses solidarités, de ses autonomies, de ses peuples adultes, hors un colonialisme périmé ;

- Le pluralisme des civilisations humaines, dont les richesses disparates peuvent appesantir les chrétientés locales, mais aussi faire sentir, avec la transcendance du Christianisme, la souplesse divine de sa grâce ;
- Les grandeurs originales de l'Orient, que l'Islam a ravies à l'Évangile, que les schismes ont dilapidées, mais dont la privation demeure une blessure ouverte pour l'Église, tentée dès lors de se bloquer dans le latinisme occidental ;
- L'émouvant et irrépensible appétit d'union qui travaille, comme la Chrétienté elle-même, et plus fébrilement qu'elle, les chrétientés dissidentes, dont les mouvements « œcuméniques » rendent témoignage à *'Ecclesia una sancta*;
- La fermentation sociale provoquée par l'accès des masses populaires à la vie publique et consciente, spectacle grandiose que la perversion communiste rend tragique, y compris dans sa dénonciation des ignorances et des insouciances des chrétiens; non pas seulement d'innombrables problèmes de morale pratique dès lors posés, mais le grand problème d'une nouvelle Chrétienté en gestation, corps mystique où le travail aura son statut spirituel, et l'homme sa condition humaine entre la richesse et la misère;
- et au milieu de tout cela, l'Église militante, retrouvant dans ce monde nouveau une nouvelle jeunesse, par une nouvelle (p. 68) méthode de conquête, où le laïc participe à l'apostolat hiérarchique, portant dans son milieu le témoignage et la vie du Christ : incarnation prolongée, où toute l'épaisseur de la société humaine, selon ses métiers et ses classes, est assumée dans ces institutions que sont les mouvements spécialisés, structure typique de cette nouvelle Chrétienté.

Autant de « lieux » théologiques *en acte*, pour la doctrine de la grâce, de l'incarnation, de la rédemption, expressément promulgués d'ailleurs et décrits au fur et à mesure par les encycliques des papes. Mauvais théologiens, ceux qui, enfouis dans leurs in-folio et leurs disputes scolastiques, ne seraient pas ouverts à ces spectacles, non seulement dans la pieuse ferveur de leur cœur, mais formellement dans leur science : donné théologique en plein rendement, dans *la présence* de l'Esprit.

C'est une tranche de ce donné théologique en exercice que voudrait enregistrer, élaborer, construire la collection *Unam sanctam* : les catégories ecclésiologiques sur lesquelles nous vivons, du moins dans l'enseignement courant, demeurent encore solidaires des traités des « controversistes » du XVII^{ème} siècle, chefs-d'œuvre de la polémique anti-protestante, mais centrés sur des points de conflit et bâtis selon des opportunités qui sont largement dépassées tant dans l'Église que dans les contextes humains. L'Église est, plus que jamais peut-être, en travail de catholicité et d'unité.

Le Saulchoir a eu, ces années passées, la joie et la grâce de recevoir régulièrement aumôniers et militants de la (p. 69) J. O. C., qui font de ce couvent, tout occupé de livres et de théologie intemporelle, l'un de leurs lieux spirituels les plus aimés et les plus sûrs. C'est

pour des « théologiens » un inappréciable critère de leur *présence*, que cette rencontre spontanée avec la J. O. C. et ses pareils ; ils voient là un témoignage de l'authenticité chrétienne et de la vitalité surnaturelle de leur austère travail théologique.

De même trempe et de valeur analogue est leur communion doctrinale et apostolique avec leurs frères engagés dans la mêlée, par leurs œuvres ou leurs publications (entre autres les revues des « Dominicains de Juvisy », ainsi nommés du lieu de leur ancienne résidence). Le contemplatif de Platon ne renonçait pas à sa foi en revenant aux soucis de la Cité ; le théologien a double titre à porter sa lumière au milieu du monde, et il le peut faire sans désespérer de sa contemplation. La division du travail impose la répartition des équipes ; mais les solidarités spirituelles n'en sont pas amoindries, ni l'identité des formations. La difficile entreprise de regarder et de juger quotidiennement les événements du monde à la lumière chrétienne, ne peut être poursuivie que par une foi qui s'est constituée en savoir théologique ; et il nous plaît de reconnaître dans une telle entreprise, à travers les plus mobiles contingences et contre les plus odieuses calomnies, l'intrépidité de notre père saint Dominique et la clairvoyance de notre maître saint Thomas. La Chrétienté du XXème siècle, comme celle du XIIIème, est un magnifique milieu de travail pour la théologie.

LA RAISON THÉOLOGIQUE

Telle est donc la loi du savoir théologique, et, par suite, la raison du cycle de disciplines positives qu'il engage à son service : le donné révélé prime. Non le seul primat dialectique d'un énoncé ; mais une *présence*, avec l'inépuisable réalisme et la silencieuse insistance que ce mot implique, — pour le regard qui a consenti. C'est en elle qu'on peut maintenant « construire ».

Nous voici à la démarche décisive : le théologien est celui (p. 70) qui ose parler humainement la Parole de Dieu. Ayant entendu cette Parole, il la possède, disons plus exactement : elle le possède, à ce point qu'il va penser par elle et en elle, qu'il va la penser. Le don de Dieu est donc à ce point qu'il devient propriété humaine : la foi est un *habitus*. Elle n'est pas un charisme extraordinaire, que sa transcendance tiendrait hors notre mode humain de penser ; elle est incarnation de la vérité divine dans le tissu même de notre esprit. Elle n'est pas une confiance pure — la *fiducia* de Luther, — mais une « vertu », *insérée* en nous comme une puissance l'est dans une nature. La foi réside *dans* la raison, ainsi habilitée à *théologein*. Ce n'est pas que le « vieil homme » sorte de son impuissance devant le mystère de Dieu ; mais le théologien est « l'homme nouveau ». En élaborant rationnellement, scientifiquement, le contenu de sa foi, il ne cesse pas d'être cet homme nouveau ; il l'accomplit au contraire. La foi en engendrant la théologie est dans la logique même de sa perfection ».

Chapitre 4 : de 1943 à 1950

- A - 1943-1946

I - La Mission de France : premiers pas.

L'enthousiasme de Lisieux s'est vite traduit dans les chants composés au séminaire. Voici l'un des premiers :

« Unis pour la Mission, frères partons / joyeux de notre don ! / L'œuvre sera de longue haleine
/ Mais Dieu le veut, / Quoiqu'il advienne / France à nouveau sera Chrétienne ! //

Compréhensifs et pleins d'amour / Mettons-nous au rythme du monde / Vivons inquiets mais
que toujours / Le Christ par le prêtre réponde / et donne à tous ses compagnons / jetant de
la cité future / Dès aujourd'hui les fondations / l'âme vraiment chrétienne et pure ». ⁶¹

On retrouve dans ce chant l'objectif de nouvelle chrétienté assimilée aux fondations de la cité future, dont les prêtres, enthousiastes, sont les acteurs premiers à condition de vivre aux rythmes du monde, de le comprendre et de l'aimer.

Premières fondations 1943

C'est au cours de l'été 1943 que les premières pierres de cette fondation sont posées par l'envoi de trois équipes, l'une dans l'Eure, à St Just près de Vernon, la deuxième, en août, à Cerisiers dans l'Yonne et la troisième à La Souterraine en Creuse. À partir de ce moment, un va et vient a été instauré entre Lisieux et ces équipes puis les suivantes, en particulier pour préparer les sessions annuelles de réflexion de juillet, étoffées ensuite par des sessions régionales. ⁶²

Dans le bulletin « Unis pour... » de septembre 1945, Augros donne un écho de la session précédente de juillet, réunie sous le thème : « Curé ou Missionnaire ». Il propose en guise de conclusion un texte de Jean Marie Leroux (équipe de Thorens) dont voici quelques extraits :

« Actuellement, l'Église est extérieurement figée dans la routine et l'attachement au passé, ayant lâché l'évolution de la civilisation. [...] (Y aura-t-il) un renouveau de l'Église lui donnant d'être un nouveau levain qui transformera la civilisation en gestation pour construire une nouvelle chrétienté ? Tel est le problème. L'Esprit attend de nous la réponse. En effet, l'Esprit souffle en tempête sur le monde et suscite des milliers de forces jeunes. Malheureusement beaucoup dévient : un certain nombre se cantonnent sur le plan politique, mais ce n'est qu'un aspect secondaire. Ce qu'il faut, c'est rénover l'esprit de l'Église en lui rendant son virus primitif et en dégageant le joyau chrétien de la gangue de routine et de fausse religion qui

⁶¹ Daniel Boureau, 21 février 1943.

⁶² Cf. T.C. /N.V.D. *op. cit.* pages 125 et suivantes.

l'entoure. N'est-ce pas à cette tâche révolutionnaire que nous sommes appelés ? [...] Nous devons être les pionniers d'un christianisme rénové. [...] Audace extraordinaire de pensée, Prudence extraordinaire d'action. »

Cependant, il ne faut pas imaginer que ces premières équipes et même les suivantes aient d'emblée perçu la profondeur du défi auquel elles devaient faire face. Augros écrira, dix ans plus tard :

« Durant toute cette période (1942-1946) la vision du sacerdoce chez nous fut essentiellement pastorale. [...] N'ayant pas mesuré la profondeur du paganisme de certaines couches de notre population, ni la dimension de la coupure entre l'Église et la société humaine, on a d'abord pensé qu'il suffirait d'accentuer l'effort d'adaptation qui fut toujours la préoccupation des prêtres de paroisse pour réaliser l'incarnation de l'Église dans le monde moderne. [...] Et dans la mesure où il s'agissait d'assurer une présence plus grande de l'Église et de son esprit dans le monde actuel (spécialement dans ses structures) on pensait que l'Action Catholique avec la promotion du laïcat y pourvoierait suffisamment. C'est pourquoi la place faite aux mouvements spécialisés fut parfois considérable au cours des 3 ou 4 premières années dans nos préoccupations ». ⁶³

Or, c'est aussi en 1943 que parut le livre célèbre de Henri Godin et Yvan Daniel : *France, pays de mission ?* qui avait été médité et préparé dans un dialogue suivi avec Lisieux. Si ce livre fut un choc pour le Cardinal Suhard,⁶⁴ Augros dit que pour lui-même et pour Lisieux ce fut « un trait de lumière » ⁶⁵

« Face à l'assurance manifestée par l'Action catholique ouvrière concernant son rôle dans l'évangélisation du monde ouvrier, il (Henri Godin) élevait une protestation. Il en donnait la raison. Tous les prêtres mobilisés qu'il avait pu interroger attestaient que la masse ouvrière n'avait pas été entamée. La raison lui paraissait très claire. Partout l'Action catholique était liée aux paroisses. Elle atteignait une frange paroissiale et la réintroduisait dans le giron de l'Eglise. Mais elle n'était pas et ne pouvait être un levain dans la lourde pâte qu'il fallait transformer. Si l'on a pu se faire illusion sur l'efficacité d'une telle Action catholique, c'est parce qu'on connaît mal le monde ouvrier. On ne voit pas assez qu'il est composé d'une masse de gens, arrachés au terroir de leurs origines et concentrés dans l'anonymat des grandes cités industrielles. Ainsi déracinés, ils sont prêts à se laisser imprégner et transformer par une mentalité nouvelle qui se manifeste à eux de mille manières : conversations quotidiennes, syndicat, presse. Petit à petit, ils vivent d'une foi nouvelle collective et profonde orientant leur existence. Il n'est plus question pour

⁶³ Lettre aux communautés de février 1952.

⁶⁴ Cf. T.C./N.V.D., p. 61.

⁶⁵ L. Augros, *op. cit.* p.75

eux de salut en Jésus-Christ, mais du salut de l'homme par l'homme : par la lutte ouvrière, finalement par la révolution. Si l'on veut que l'Église soit vraiment présente au monde ouvrier et apte à lui annoncer le salut en Jésus-Christ, il faut que des prêtres, avec des laïcs, s'insèrent dans cette masse tout comme d'autres traversent les mers pour se rendre présents à d'autres peuples et y faire naître l'Église. »⁶⁶

L'année 1944 fut marquée d'abord par la création de la *Mission de Paris*, puis, les 6 et 7 juin, par le bombardement de Lisieux qui mobilisa tous les résidents au séminaire pour secourir la population et mettre à l'abri les carmélites dans la crypte de la basilique alors en construction.

La Libération

La libération était engagée et trouve un écho dans les chants de Lisieux :

Ô Christ, nous irons sur ta route / Partout nous marchons avec toi/Ô Christ à ce monde en déroute, / C'est ta vie qui porte la joie. //

Chantons notre joie immortelle / aux échos d'un monde croulant / Le vent s'est levé et nous hèle / On fera l'univers plus grand / Au monde abreuvé de détresses / Nous dirons notre foi par nos chants / Pour rendre à nos frères la noblesse / Nous irons jusqu'au don du sang

Nos pas s'égarèrent dans la nuit / Loin des voies de la Vérité ; / Nos yeux se fermaient au bonheur, / Aux splendeurs de toute beauté. / L'aube s'éclaircit sur la terre / Et paraît dans le ciel sa clarté ; / Debout ! Le soleil nous réveille / Et remplit tout de charité.

Amis, l'horizon a blanchi / Et le jour monte sur nos toits, / La nuit se dissipe, / Entraînant l'ennemi qui fuit aux abois, / Allons sur les pas de Celui / Qui s'impose à Satan par sa Croix ; / Debout ! La victoire est devant : / Nous vaincrons car le Christ est Roi.

Mais le 26 août 1944, alors que Paris célèbre sa Libération et que le général de Gaulle entre à Notre Dame où sera chanté le *Magnificat*, le cardinal Suhard est absent, interdit de présence dans sa cathédrale. Bien que cela ne soit en rien évident, cet événement aura une grande portée théologique. À André Depierre, prêtre de la Mission de Paris, le cardinal demande : « Je voudrais que vous m'expliquiez ce qui se passe à Paris, ce que représente pour ce monde ouvrier des banlieues, au milieu desquels vous vivez, *la Libération* ». ⁶⁷ André Depierre lui répond alors : « Ce n'est pas un changement de gouvernement qui vient de se produire. C'est bien autre chose (...) C'est une Révolution ! (...) Pour les gens du peuple, pour les ouvriers, c'est l'espérance qui arrive avec le général de Gaulle, l'espérance de plus de justice et de dignité,

⁶⁶ L. Augros, *op. cit.* p.76

⁶⁷ Jean Vinatier, *Le cardinal Suhard, l'évêque du renouveau missionnaire, 1874-1949*, Paris, Le Centurion, 1983, 447 p. Ici, p.204 sv.

pour la France c'est un autre avenir ». Suhard répond alors : « Oui, c'est autre chose, je n'avais pas compris cela ».

Ici, en ces quelques mots, s'opère un basculement théologique d'une portée considérable. Le cardinal Suhard jusqu'à cet instant, par les mots de « refaire une chrétienté » avait envisagé la « mission » comme une restauration. L'inconditionnalité de son attachement au maréchal Pétain n'était pas seulement sa confiance dans le vainqueur de Verdun, c'était sa conviction qu'il œuvrait pour cet « Ordre nouveau » qui sauverait le Travail, la Famille et la Patrie mais dont l'âme aurait été la foi chrétienne restaurée. Alors que le Cardinal Suhard avait été bouleversé par la lecture de *France, pays de mission*, c'est le choc du 26 août 1944 qui lui en fait comprendre le sens et qui va changer du tout au tout sa perception du défi missionnaire auquel l'Église était confrontée. Maintenant Suhard pressent que la « mission » sera tout autre chose et il l'exprimera trois ans plus tard dans sa lettre pastorale « *Essor ou déclin de l'Église* » qui va maintenant retenir notre attention.

II - Essor ou déclin de l'Église

La lettre pastorale du Cardinal Suhard : *Essor ou déclin de l'Église*, 1947,⁶⁸ est le fruit d'un long travail orchestré par le nouveau secrétaire du cardinal, le P. Lalande. Elle commence par ces mots :

« Deux ans après la fin de la guerre, nous savons que la Paix ne ressemblera pas à celle qu'imaginait notre attente. Moins prochaine, elle ne sera pas un "retour" tranquille aux formes du Passé. La crise qui ébranle le monde dépasse largement les causes qui l'ont provoquée. Le conflit en a sa part, avec sa suite de détresses. Mais le bouleversement qu'il a déchaîné n'a pas pris fin avec lui : il vient de plus haut et il va plus loin. Les ruines sont un malheur. Elles sont aussi un symbole. Quelque chose est mort, sur la terre, qui ne se relèvera pas. La guerre prend alors son vrai sens : elle n'est pas un entracte, mais un épilogue. Elle marque la fin d'un monde. Mais, du même coup, l'ère qui s'inaugure après elle prend figure de prologue : préface au drame d'un monde qui se fait. »⁶⁹

Les premiers mots de ce texte, souvent cités, marquent à l'évidence le renversement de perspective dans lequel est entré Suhard. Plus loin il écrit :

« Le monde qui prend corps [...] ne se ramène pas à un quelconque « tournant de l'Histoire ». Ce n'est pas un séisme – brutal mais superficiel- C'est une crise » interne : depuis qu'il existe c'est la première fois que le monde est « un » et qu'il le sait. [...] La société, surtout occidentale opère une réforme de structure, qui rompt la continuité des traditions, trouble le jeu des règles établies, et remet en question les valeurs consacrées ». (p. 5)« Non, pour

⁶⁸ E. Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Carême 1947, Paris, Éditions A. Lahure

⁶⁹ Suhard *op. cit.* p. 3

construire le nouveau monde, l'homme moderne n'attend rien de l'Église : il refuse, il récuse ce témoin d'un temps révolu ». (p. 8)

Nous ne pouvons pas ne pas faire le rapprochement avec ces mots de Nietzsche à propos de la « mort de Dieu » :

« - Le plus grand événement récent - à savoir que « Dieu est mort », que la croyance au Dieu chrétien est tombée en discrédit - commence dès maintenant à étendre son ombre sur l'Europe. Aux quelques rares, tout au moins, doués d'une *suspicion* assez pénétrante, d'un regard assez subtil pour ce spectacle, il semble en effet que quelque soleil vienne de décliner, que quelque vieille, profonde confiance se soit retournée en doute : à ceux-là notre vieux monde doit paraître de jour en jour plus crépusculaire, plus méfiant, plus étranger, « plus vieux ». Mais sous le rapport essentiel on peut dire: l'événement en soi est beaucoup trop considérable, trop lointain, trop au-delà de la faculté conceptuelle du grand nombre pour que l'on puisse prétendre que la nouvelle en soit déjà *parvenue*, bien moins encore, que d'aucuns se rendent compte *de ce qui s'est réellement passé* - comme de tout ce qui doit désormais s'effondrer, une fois ruinée cette croyance, pour avoir été fondée et bâtie sur elle, et pour ainsi dire, enchevêtrée en elle: par exemple notre morale européenne dans sa totalité. »⁷⁰

Le diagnostic est à peu de choses près le même. Dès lors, vole en éclat toute stratégie de reconduction des anciennes positions, les missionnaires sont « au pied du mur », ce mur dont le cardinal dit ailleurs qu'il sépare les masses de l'Église. Les expressions de la foi assurées dans un certain langage, que ce soit dans la catéchèse, la liturgie, la théologie scolastique préconisée par E. Suard il y a seulement six ans, sont à reprendre et la question se pose de savoir sur quel fondement, dans quelle logique. Or, Suhard, sans doute sous l'inspiration de ses collaborateurs, ne part pas d'une position dogmatique *a priori* mais des divisions pastorales de l'Église de France ou des courants de pensée portés par des revues animées essentiellement par des Jésuites ou des Dominicains :

« Et ici, les hypothèses sont divergentes, pour ne pas dire contradictoires. On peut en effet, semble-t-il, ramener les positions actuelles des catholiques - et les critiques nombreuses auxquelles ils se livrent depuis quelques années - à deux attitudes essentielles :

Rupture...

de fait du monde « moderne » et particulièrement de l'athéisme d'agression avec la civilisation chrétienne et rupture décidée de l'Église avec les acteurs et les soutiens de ce monde car ils sont la manifestation de l'homme qui pêche ou déraisonne. Dès lors :

« Le grand danger que court aujourd'hui l'Église, c'est de vouloir s'adapter ; qu'elle résiste à cette perpétuelle tentation Ce n'est pas à elle d'accommoder son message, mais aux

⁷⁰ F. Nietzsche, *Le gai savoir*, § 343, Trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard Folio essais 17, 1982, p.237

civilisations de se l'assimiler. [...] L'Église n'est pas de ce monde. Elle est le royaume de Dieu; bien loin de s'essayer à l'impossible tâche de combler le fossé qui la sépare de la terre, elle doit, sans se lasser, rester en dehors et au-dessus des fluctuations successives. La seule attitude de l'Église, c'est la Rupture. Sur le plan de la doctrine, cela se traduira par un retour intégral aux formes traditionnelles, référence aux textes officiels qui garantissent la rectitude et renforcent l'apologie. [...] (L'Église) a moins peur de Néron que de Constantin ». ⁷¹

On peut avancer que cette rupture pourra se faire au nom de *la Rédemption* nécessitée par la nature pécheresse de tout être humain, ou au nom de *l'Eschatologie* qui, seule, dévoile le sens de l'existence humaine et de l'Histoire et donc inspirer l'action des hommes. On peut aussi remarquer qu'il est beaucoup plus facile de rompre et de condamner que de marcher ensemble et de semer.

... ou adaptation de l'Église aux temps modernes. En effet :

« L'Église est " absente " de la cité. Elle plane au-dessus de l'humanité au lieu de s'incarner dans sa chair et son sang. Dans son message elle a tout ce qu'il faut - et au-delà - pour animer les structures présentes, et dresser les plans du futur : mais elle ne s'en sert pas. [...] Quand elle agit, ou quand elle parle, il est souvent trop tard. Qu'il s'agisse de la recherche scientifique, des lois sociales, ou de l'humanisme, les novateurs sont rarement de chez elle. Ce n'est pas de cette manière qu'elle gagnera le monde au Christ. Il est encore temps pour l'Église de tenir sa place - et même la première - dans l'élaboration de l'avenir ; mais à une condition : c'est de s'incarner : " Dieu s'est fait homme pour que l'homme se fasse Dieu." ⁷² Alors - mais alors seulement - l'Église reprendra vie. Pour l'immense majorité des partisans de l'adaptation, cette insertion dans la civilisation contemporaine entend formellement respecter le contenu intégral de la Foi. [...] À la théologie, qui n'est pas close comme la Révélation, ils demandent - sans rien sacrifier - un effort de synthèse et de réalisme, mettant au centre et à la portée de la spiritualité de ce siècle les dogmes majeurs du Christianisme. Ils font remarquer que le culte et la liturgie sont souvent incompréhensibles. [...] Conscients que le laïc a atteint sa majorité, ils revendiquent pour lui des responsabilités plus étendues ». ⁷³

Ici, comme il est dit dans le texte, c'est *l'Incarnation* qui doit déterminer l'attitude de l'Église pour rendre le Christ présent dans le monde. Mais, compte tenu de ce que nous avons esquissé de la démarche de Lisieux, il faut ajouter que cela ne peut se faire sans *l'Esprit* manifesté dans l'Incarnation comme dans la Pentecôte et clef de « l'obéissance au réel ».

Pour résoudre la tension ainsi évoquée, voire cette opposition, la suite du texte envisage le Mystère de l'Église sous son aspect transcendant, comme « corps mystique du Christ » et sous

⁷¹ Suhard, *op. cit.* p. 8

⁷² La formule issue des Pères de l'Église est : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu ». On peut s'étonner qu'elle soit ici (et p. 51) transcrite dans une expression pélagienne pour ne pas dire moderniste !

⁷³ Suhard, *op. cit.* p. 9

son aspect temporel, comme « corps du Christ ». Puis, après un retour historique sur la situation présente, on écarte deux options : le Modernisme et l'Intégrisme pour préconiser « une vaste synthèse » qui soit « un humanisme à la mesure du monde et des desseins de Dieu ». « C'est aux intellectuels que revient cette tâche, comme il en fut au temps des grands Docteurs de l'Église. (...) Le premier apostolat, au carrefour où nous sommes, c'est celui de la Pensée ». (p. 42)⁷⁴ Le texte est écrit en 1947 : en ayant en mémoire l'attitude répressive du Saint-Office⁷⁵ au Vatican condamnant, jusqu'en 1958, des auteurs ou mettant à l'index des livres ou des revues, on mesure à quel point ce fut un désastre humain, ecclésial et historique que le concile Vatican II lui-même n'a pu entièrement réparer.

Cependant, en juillet 1947, se tient la troisième session nationale de Lisieux dont le compte-rendu paraît dans *Unis pour* du 15 déc. 1947. Une Église "en état de mission" demande : « un dégagement des structures créées par son mariage avec une civilisation révolue ; engagement dans une civilisation nouvelle pour l'animer [et donc] dégagement des structures de chrétienté et engagement dans ce monde nouveau en voie d'enfantement ».

La même année, Augros fait dans une revue⁷⁶ une nouvelle présentation de la Mission de France où, ayant évoqué les raisons de la création de la J.O.C. et de l'Action catholique, il précise les raisons de la nécessité d'un « *immense effort missionnaire* ». On y retrouve les axes de sa pensée, à cette différence près que, en résonance avec la lettre pastorale de Suhard, l'auteur pense les choses en termes de civilisation :

« Si l'Église n'est plus assez présente à la vie humaine [...] c'est parce que dans son ensemble (sacerdoce, liturgie, théologie etc.), elle n'en est plus actuellement capable. Elle n'est pas adaptée à la vie actuelle. [...] Parce qu'en l'espace de trois ou quatre siècles (mais spécialement au cours du XX^e siècle), il y a eu, en particulier sous l'influence des découvertes scientifiques et des créations techniques qu'elles ont provoquées, un tel changement de civilisation, si rapide et si profond, que l'Église, emprisonnée dans de vieilles habitudes de penser et d'agir et occupée à se défendre contre toutes sortes d'hérésies ou d'erreurs, n'a pas suivi ». (p. 120)

Se référant ensuite à « la difficulté d'implantation de l'Église en Chine où il s'agit de libérer le christianisme de son enveloppement en une mentalité européenne ou française et de

⁷⁴ Outre le rôle des théologiens, il faut rappeler le soutien constant du cardinal Suhard au Centre Catholique des Intellectuels Français.

⁷⁵ Son préfet, le Cardinal Ottaviani, relevait du premier courant. Son secrétaire, le Cardinal Pizzardo, également préfet de la congrégation des séminaires ne relevait que de son propre obscurantisme... Il faut ajouter que l'épiscopat français comme les instances dirigeantes des Dominicains et des Jésuites surtout, ont parfois devancé les décisions du Saint Office pour « limiter les dégâts », le tout créant un climat tout à fait contraire à ce que souhaitait le cardinal Suhard.

⁷⁶ Citation dans O. de la Brosse, O.P. *Vers une Église en état de mission*, Paris, Cerf, 1964, P. 119-123, texte cité sans référence précise...

l'incarner en une psychologie toute nouvelle » L. Augros écrit : « La même tâche est à accomplir chez nous avec les mêmes difficultés et les mêmes exigences ». (p. 121)

C'est pourquoi :

« Il est nécessaire, pour le prêtre, de s'incarner afin d'incarner avec lui le Christ et toute sa puissance de vie et de lui donner efficacité de levain dans la lourde pâte humaine. [...] Le christianisme dans son expression courante (théologique et liturgique), dans son action apostolique, est lié à une civilisation révolue. Il est, par le fait même, coupé d'avec la civilisation actuelle qui, de ce fait, est condamnée à être païenne. Il s'agit d'incarner le christianisme dans une autre mentalité, une autre civilisation. C'est une question de vie ou de mort. [...] Le Seigneur appellera peut-être un jour, de quelque façon, des prêtres (...) à se faire ouvriers, artisans, paysans, non pour un simple stage mais de façon permanente. (...) Encore faudra-t-il qu'ils sachent demeurer prêtres. (...) Le sacerdoce n'est pas affaire de comportement. Il est affaire d'âme, de vie profonde, de rapport ontologique et psychologique avec le Christ, de fonction rédemptrice dans le Corps mystique. C'est cela qu'il faut sauver et rendre efficace dans le monde moderne. C'est ce sacerdoce essentiel qu'il faut incarner dans la civilisation actuelle. C'est de cela qu'a besoin notre temps ». (p. 122)

Mais comment s'empêcher de penser qu'au même moment, dans sa prison, Dietrich Bonhoeffer, dans ses lettres à son ami E. Bethge, portait sur l'époque un diagnostic d'une tout autre profondeur et remettait en cause la théologie fondamentale et la prédication qui avaient conduit à « la mort de Dieu » ?

III - Retour à Lisieux

1946 -1950

Incarnation, Rédemption, Eschatologie, action de l'Esprit, tels paraissent être les pôles qui s'imposent à la théologie après la « Libération », ce qui, somme toute, n'avait rien d'original, bien que la prévalence de l'un ou l'autre pôle ait des conséquences pratiques dans la conception de la « mission » ou que la pratique missionnaire engage plus tard des interprétations différentes de l'un ou l'autre de ces thèmes. En effet, s'il est vrai que dans le premier temps de l'existence de la Mission de France lors de la fondation de son séminaire, l'apport théologique vient fonder ou éclairer une pratique, il est non moins vrai qu'à partir du lancement d'équipes missionnaires, la pratique va interroger ou inspirer la théologie.

Pour l'heure, dans les cours donnés à Lisieux comme dans les lectures spirituelles de Louis Augros qui donnent le "la", le thème de l'Incarnation revient constamment il est très clair, comme nous l'avons indiqué, que son motif premier est la Rédemption. En témoigne ce passage d'une lettre d'un séminariste à sa famille où il donne spontanément un écho de débats entre lui et d'autres séminaristes :

« Tout le monde est d'accord pour dire que le travail est une conséquence du péché originel : "c'est à la sueur de ton visage que tu gagneras ton pain". Mais déjà on diffère selon qu'on considère le travail comme un châtement ou comme un moyen inventé par Dieu pour que la conscience des limites humaines reste sans cesse présente à l'esprit de l'homme. On s'accorde sur le fait qu'il n'en reste pas moins un asservissement. [...] La question est de savoir comment un chrétien doit voir le travail. Une servitude ? C'est un fait. À part quelques rares privilégiés, pour la grande masse des travailleurs, le travail est une servitude. Et c'est dans l'ordre, car le travail – tel que nous le connaissons – est une conséquence du péché, comme d'ailleurs la souffrance et la mort. »⁷⁷

C'est à la rentrée de 1945, que Lisieux reçut l'assistance d'un professeur de Théologie en la personne de Jean Gray.⁷⁸

A - Jean Gray ⁷⁹

Tout porte à croire⁸⁰ que la logique de Jean Gray suivait l'ordre du « Credo » : Mystère de Dieu, Mystère du Christ, Mystère de l'Église, Mystère de l'homme, Mystère de l'eucharistie. Cet ordre d'exposition range Jean Gray dans la mouvance issue de la réaction de Karl Barth contre le protestantisme libéral et ce que l'on pourrait appeler son humanisme chrétien.

Pour donner une idée de son positionnement, nous extrayons ces lignes de son Introduction au Mystère de l'Église⁸¹ :

« Il nous faut situer le mystère de l'Église dans l'ensemble du mystère de la Révélation. [...] Contrairement à ce qui vient d'abord à l'esprit, le christianisme n'est pas premièrement une doctrine – ou un système – ou une philosophie – ou une morale – ou une mystique – ou, même, une religion. C'est un fait et une action de Dieu dans notre monde ; et l'Église est le témoin vivant d'un Évènement auquel Dieu a été mêlé d'une manière toute particulière : *La Croix du Christ en plein cœur de l'Histoire humaine*. Cette croix est un acte du Fils de Dieu fait homme, sa « Pâque » est l'engagement de Dieu dans le monde qu'il a créé, pour l'entraîner, le faire vivre avec lui dans des épousailles mystérieuses ». Il ajoute « Contemplation

⁷⁷ Communication personnelle. P. 70-71

⁷⁸ Né en 1907, il fut ouvrier dans une usine de soierie à 15 ans, découvrit la foi à 22 ans, entra au séminaire d'Issy les Moulineaux et fut ordonné prêtre en 1937. Il fit un doctorat de théologie et enseigna la théologie à Lisieux de 1945 à 1949 après quoi il rejoignit comme prêtre ouvrier la Mission de Paris. (Notice du *Maitron* par Nathalie Viet-Depaule.) André Malet, prit la suite de Jean Gray jusqu'à la fermeture du séminaire, à Limoges en 1952.

⁷⁹ Jean Gray, dans ses cours, procède comme H de Lubac dont il s'inspire : il expose à la fin de ses exposés les textes, en particulier des Pères, auxquels il se réfère. Cf. De Lubac, *Catholicisme*, Paris, Cerf, *Unam sanctam*, n° 3, 1941, p.295 sq.

⁸⁰ En effet, la première ligne de son cours sur le Christ est celle-ci : « Nous arrivons, avec le mystère du Christ, aux phrases du symbole qui affirment notre croyance en Jésus : Christ, Seigneur... ».

⁸¹ Jean Gray, *Le Mystère de l'Église*, Cahier n°1, p.4, MdF Archives 5 H 1- 1 5 bis

nécessaire (de ce Mystère) au moment où tant de chrétiens, en contact avec l'effort humain qui grandit mettent en question le rôle de leur Église, surtout s'ils sont davantage mêlés à la vie des hommes, à leurs espérances, à leurs souffrances et à leurs révoltes ». (p. 17)

Contrairement à ce à quoi l'on pouvait s'attendre, l'auteur ne part donc pas de l'Incarnation mais de la Croix.

Le mystère de l'homme.

S'il fallait caractériser d'un ou deux mots les cours de Jean Gray ce sont ceux de cohérence et d'amplitude qui viennent à l'esprit. Ceci se manifeste déjà dans sa bibliographie alliant des références à st Irénée, les Pères grecs, st Augustin, st Bernard, st Thomas, Luther, avec des ouvrages de théologiens contemporains (A. Gelin, H. de Lubac, J. Daniélou, A.M. Dubarle, L. Bouyer, E. Mersch, G. Fessard, M. Zundel, P. Teilhard de Chardin, A. Amann, O Culmann, R. Guardini, U. Von Balthasar, H.C. Desroches, M. Montuclard,⁸² J. Lacroix... (dont les œuvres ont été publiées pour la plupart entre 1944 et 1949), mais aussi Ch. Péguy, P. Claudel, A. Saint-Exupéry, G. Von Lefort... (Sauf exception – s'il y en a – nous ne voyons pas de référence à M.D. Chenu qui a accompagné Lisieux depuis les origines de la Mission de France)

Par ailleurs, il puise dans les revues : Revue des Sciences religieuses, Revue des Questions scientifiques, Recherches des Sciences religieuses, la Vie intellectuelle, la Vie spirituelle Études, Dieu vivant, Jeunesse de l'Église, Construire, Rythmes du Monde, Esprit, Idées et Forces (Economie et humanisme), Masses ouvrières, La Revue Nouvelle, Nouvelle Revue Théologique...⁸³

Dans l'Introduction de son cours, Jean Gray en énonce avec clarté les options de fond.

« S'il y a le mystère de Dieu, il y a aussi le mystère de la créature. Il ne faudrait pas croire qu'en passant de Dieu, qui est la plénitude de l'Être, et qu'en arrivant à l'homme, qui est implénitude, nous sommes sur un terrain totalement clair. Mystère de l'homme en devenir ; nous ne savons pas clairement ce que Dieu attend de nous – Nous sommes mystère à nous-mêmes dans la mesure où nous sommes participation au mystère de Dieu. Une vue de foi est nécessaire pour admettre, au dehors de Dieu, des êtres qui aient une existence libre et personnelle, et pour comprendre le plus profond de leur destinée. [...] Une vue de foi est nécessaire pour saisir la création – Ne nous mettons donc pas dans un contexte

⁸² L'origine lyonnaise de J. Gray explique sans doute pour une part ses références à « l'école de Fourvière » et à *Jeunesse de l'Église*...

⁸³ Cette indication précieuse nous permet de savoir quelles revues étaient présentes dans la bibliothèque du séminaire au temps de Lisieux.

philosophique. Ce mystère de la création, envers du mystère de Dieu, nous ne pouvons le connaître que de la même manière nous connaissons le mystère de Dieu ». (p. 4)⁸⁴

Comme la « mission » s'adresse aux hommes modernes on pouvait s'attendre à ce que Jean Gray aborde les hommes à partir de ce qu'eux-mêmes disent de leur humanité et, comme on ne parlait pas alors de sciences humaines, à partir de la philosophie. Il n'en est rien : « Nous sommes sur le terrain de la Révélation, dit-il à la suite des lignes précédentes, et non sur le terrain de la philosophie ».

Il faut noter aussi que, partout, Jean Gray évoque « le mystère » pour bien exprimer non seulement qu'il se situe à l'intérieur de la foi mais encore que la théologie est toujours de valeur approchée, sur fond d'inconnaissance.

Cette inconnaissance tient aussi au fait que « l'être créé est d'autant plus mystérieux que, comme le dit Jean : « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté. » (1 Jn 3,2) La première caractéristique de l'homme est d'être en genèse, en cheminement, comme tendu vers une rencontre, une réalité inexprimable. L'humanité de l'homme se fait pour ainsi dire tous les jours [...] ce n'est que l'avenir de l'homme qui peut nous révéler son présent ; c'est d'ailleurs tout le sens de la Bible « Le premier Adam n'est que le type de celui qui doit venir ». Nous n'oublierons jamais que cette genèse est aussi une prophétie. L'avenir de l'homme c'est le Christ, or le Christ n'est pas encore apparu, il doit venir en nous et dans le monde ». (p. 5)

Quelques lignes plus loin, il explicite : « Pour nous, nous ne ferons que contempler ce que Dieu veut de l'homme en le créant et ce qu'il attend de lui. Nous ne nous mettrons pas du côté de l'homme mais du côté de Dieu, avec son regard. Les philosophies, même les philosophies chrétiennes, qui veulent expliquer l'homme totalement tuent le mystère » (p. 5). On ne peut guère penser que l'auteur ignore les courants existentialistes, personalistes, phénoménologiques, hégéliens, marxistes etc. C'est donc une prise de position proprement « théologique » qui le situe clairement du côté de Karl Barth puis de H. de Lubac, de Jean Daniélou ou de H. Bouillard par exemple. De ce dernier on peut citer ces lignes : « La connaissance de la vérité est conditionnée par *une expérience* qui n'a lieu qu'au sein de la foi. C'est cette expérience qui manque à l'incroyant pour accéder à la véritable intelligence des affirmations chrétiennes. Entre l'intelligence qu'il en a et celle du croyant, il y a toute la distance qui sépare l'ouï-dire de l'expérience ». ⁸⁵ Par ailleurs, non seulement Jean Gray se situe dans une perspective historique mais il pense aussi « évolution » dans un rapport assumé à Teilhard de Chardin.

⁸⁴ Tous les textes cités sont extraits du cours : « *Le mystère de l'homme* » Archives MdF H 1

⁸⁵ H. Bouillard, *Karl Barth*, III, p 166, cité par André Charron, *Les catholiques face à l'athéisme contemporain*, Fides-Montréal, 1973, p.559

Car « L'homme est aussi mystère parce que Dieu s'engage sans rien perdre de sa sainteté ni de sa transcendance dans cet acte de la création ». Il ajoute à la page suivante : « Il n'y a pas moyen de connaître le mystère de l'homme en dehors du mystère du Christ ».

Ainsi, dans le débat ou la tension qui divise les chrétiens du milieu du XX^{ème} siècle, entre incarnation et eschatologie,⁸⁶ Jean Gray fait de l'eschatologie la raison dernière de l'incarnation :

« Il y a ainsi une révélation progressive dans le monde, de Dieu qui se voile pour se donner à la créature. Tout le mystère du monde est comme la manifestation, l'épiphanie de Dieu, qui commence par un abaissement. Tout le mystère de l'homme c'est le mystère de Dieu s'engageant dans le monde par la création, dans l'homme et dans chacun de nous par l'Incarnation. Il n'y a pas moyen de connaître le mystère de l'homme en dehors du mystère du Christ. [...] Cette relation de Dieu avec un autre qui est sa créature, un autre qui n'est pas lui et qui cependant ne peut pas vivre en dehors de lui, se révèle au maximum dans la vie et l'action de Jésus. Cette « kénose », cet abaissement de Dieu dans l'Incarnation, la Passion et la mort, c'est la révélation de la séparation nécessaire de Dieu d'avec sa créature pour qu'elle puisse librement se donner à Lui. Et, après cette kénose, la gloire du Seigneur à la Résurrection et à l'Ascension, c'est la révélation de cette vie divine voulue par Dieu pour l'homme, pour toute l'humanité. La grâce est à penser en termes de Résurrection et d'Ascension.

L'Histoire du monde, en effet, comme le mystère de l'homme, n'est compréhensible dans la foi que dans ce passage de l'Incarnation à l'Ascension, continué dans l'humanité, de la Pentecôte à la Parousie. Le mystère du Christ nous révèle aussi que la Kénose de Dieu appelle une Kénose inverse de la créature qui doit renoncer à elle-même pour vivre dans l'Autre. (C'est-à-dire Dieu). Opposition radicale entre : Gn 3,5, "Vous serez comme des dieux" et Phil 2, 6-11, la Kénose de Jésus. C'est dans le Christ que la création est déifiée dans la mesure où elle s'intègre à son sacrifice, à son acte. » (p. 6)

L'Alliance avant la Création

Or, il est remarquable que, dans le corps de son texte, Jean Gray ne part pas de la Création comme telle, mais de l'Alliance de Dieu avec Israël, autrement dit de l'Histoire, de la Promesse qu'elle porte et, à partir de là, médite sur le rapport de création dans lequel se dévoile celui de Dieu à l'homme et qui s'accomplira par l'Incarnation. C'est donc après avoir déployé ce que l'on pourrait appeler la « logique » de Dieu que l'auteur aborde le péché, tranchant ainsi avec

⁸⁶ Cf. Don B. Besret, *Incarnation et eschatologie ? 1935-1955*, Paris, Cerf, Rencontres 60, 1964, 239 p.

beaucoup de discours classiques faisant du péché de l'homme la raison d'être de l'intervention du Dieu sauveur. Ce qui est assez largement la position de Louis Augros.⁸⁷

Nous ne saurions développer plus avant toute la théologie de Jean Gray mais nous ne pouvons pas faire l'économie de quelques phrases extraites du Préliminaire de son approche du « Mystère du Christ », opusculé articulé en quatre points : À la source du Mystère – L'Emmanuel – le serviteur de Yahweh – Le Seigneur de Gloire.

Pour St Paul, dit l'auteur :

« Le Mystère est un acte divin, l'accomplissement du dessein éternel de Dieu, par une action qui prend sa source dans l'éternité, qui se réalise dans notre temps et notre histoire et qui a sa fin, son accomplissement, en Dieu lui-même. (Eph 1,9-14. 3,2-6 ; Col 1, 25-28 ; I Cor 2, 7) Or ce Mystère, pour Paul, est toujours le mystère du Christ (Col 1, 27 ; 2,2) [...] Le Christ incarnation de Dieu, c'est-à-dire sa véritable et définitive révélation à la face du monde. [...] Cette révélation est en même temps une action rédemptrice qui s'est manifestée dans la vie historique de Jésus. C'est le Fils venant dans un monde de péché, c'est-à-dire Dieu s'engageant à fond dans sa création en prenant tous les risques (même du refus) pour l'entraîner en Lui dans le Mystère d'épousailles. [...] Ce mystère du Christ, c'est l'événement définitif, décisif, qui accomplit toute l'histoire humaine. » (p. 1)

En présentant l'intervention de Jean Gray dans la jeune histoire du séminaire de Lisieux nous avons parlé de cohérence et d'amplitude ; ce qui ressort de la trop brève évocation de son œuvre théologique, toute placée sous la notion de « Mystère », c'est à la fois son caractère constamment relationnel et ce que, faute de mieux, nous pourrions appeler pulsionnel en pensant au rythme cardiaque. Relation en Dieu dont l'Unité est construite sur la Trinité de trois Personnes dont la singularité ne se comprend que par une altérité fruit et condition de leur unique Amour ; dont l'Unicité ne peut être dissociée d'une Création vouée à une divinisation engagée par le Mystère de l'Incarnation dans le temps, assumant tout de l'humanité en chaque personne et en la totalité de l'Histoire inséparable de l'Évolution temporelle de tout le créé. Déploiement de cette Incarnation jusqu'à la Croix pour assumer le tout de l'homme, lumière et obscurité, et redéploiement dans l'assomption de tout par la Résurrection et la Pentecôte qui donne à l'Église sa raison d'être.

Par cette évocation du Mystère, Jean Gray surmonte les dichotomies que nous avons relevées dans les premières années de la fondation du séminaire de Lisieux entre naturel et

⁸⁷ Très loin, on le voit, des perspectives d'un Teilhard de Chardin pour qui l'Incarnation est le pivot de l'Histoire humaine, le couronnement de tout l'effort humain et la condition de son achèvement.

surnaturel,⁸⁸ spirituel et temporel, Église et monde mais aussi les faux dilemmes entre Incarnation et Rédemption, ou Incarnation et Eschatologie et encore : contemplation et action.

« Se détachant sur l'histoire universelle et en liaison avec elle, l'histoire d'Israël nous a mis en présence d'un peuple qui lentement et progressivement prépare et annonce dans ses lignes essentielles l'Alliance définitive, le Royaume de Dieu, l'accomplissement du dessein divin. [...] En Jésus s'accomplit l'événement définitif qui, dans le cadre de l'expérience religieuse de l'Ancien Testament, est quelque chose de tout nouveau, une nouvelle création, à la fois continuité et transcendance totale du Nouveau Testament sur l'Ancien. Cet événement réalise en plénitude le dessein de Dieu pour tous les temps et pour tous les lieux. Jésus l'accomplit dans l'histoire, fondant par là-même l'Église, jaillie de son effort créateur pour être dans la suite des temps le signe et l'instrument de cet événement définitif »⁸⁹

B - André Malet⁹⁰

André Malet est le théologien qui a remplacé Jean Gray. Originaire de l'Aveyron, issu d'une famille paysanne, André Malet entra au séminaire de Rodez à 23 ans où il fut l'élève attentif du sulpicien Calixte Emeriau jusqu'en 1945 date à laquelle il entra au séminaire des Carmes à Paris, alors que le P. Emeriau débarquait à Lisieux. Ordonné prêtre à Rodez en 1946, licencié en théologie en 1947, il commença une thèse en théologie et rejoignit Lisieux en 1949 pour y enseigner la théologie. Après 1950, il logea chez les petites sœurs de l'Assomption à Paris et, à partir de là, fit la navette avec Lisieux. Marqué par l'exégèse critique allemande qui lui ouvrit tout un horizon, il dit lui-même : « Je ne puis respirer, je ne puis vivre avec Dieu que dans un climat de totale véridicité... Je serais devenu athée – ou agnostique – si je n'avais pu déboucher sur une religion ouverte ». ⁹¹ Commentateur reconnu de Thomas d'Aquin, mais aussi de Heidegger, il fut l'introducteur et le traducteur de Rudolph Bultmann en France. Très proche de Mounier, il mit au cœur de sa vie spirituelle comme de son enseignement les mots : Personne et Amour.⁹² On a parlé de son « existentialisme ». Une première chose doit

⁸⁸ Il le dit explicitement dans son cahier n° 3, p.144-145 : « Quand on oppose « spirituel et temporel » « Église et monde » on obéit souvent à une imagination matérialisante qui sépare en deux domaines matériellement distincts ce qui ne peut être séparé...

⁸⁹ Le Mystère de l'Église, 2ème partie, p. 38.

⁹⁰ 1919-1989. Absent de la notice biographique du livre : *Une Histoire de la Mission de France...*

⁹¹ En effet, selon son expression, il divorça avec l'Église catholique en 1957 et opta pour le protestantisme plutôt luthérien et l'on peut penser que le flot des condamnations romaines de ce temps n'y fut pas pour rien même s'il eut la délicatesse de n'en rien dire. Titulaire d'un double doctorat, il mena de front une activité de pasteur et de professeur à l'Université de Bourgogne à Dijon. La presque totalité de ce que nous savons sur lui vient du livre d'hommage qui lui a été consacré avec une esquisse de biographie rédigée par son épouse Nicole Maya-Malet, elle-même professeure de philosophie. *André Malet ou un homme en quête de Dieu*. Collectif, Hommage de l'Université de Bourgogne, Dijon - 1991

⁹² Titre de sa thèse de doctorat catholique : *Personne et amour dans la théologie trinitaire de St Thomas d'Aquin*, parue chez Vrin (Paris) en 1956.

cependant être relevée, elle concerne la « méthode ». Nous en tirons l'indice de la thèse soutenue en 1954 et publiée en 1956. D'abord, le souci du respect du conditionnement historique de la pensée, comme en témoigne l'*Avertissement* suivant ⁹³:

« On sait que la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin est tenue pour un intellectualisme et un essentialisme tant par la généralité de ses adversaires que par nombre de ses admirateurs. Comme son titre l'indique, cet ouvrage voudrait être une révision de ce jugement et montrer comment la théorie thomiste de la nature ne s'entend bien que si l'on accorde la primauté à la personne et à l'amour. Il est trop clair que les mots personne et amour ne doivent pas être compris selon le sens qu'ils ont acquis par exemple dans l'existentialisme ou le personnalisme contemporains : d'abord parce que nous nous en tenons à un point de vue historique et aussi parce que ce serait méconnaître ce qu'il y a d'irréductible dans tout grand courant de pensée ».

Ensuite, et cela va dans le même sens, le parti pris de se situer comme il le dit, d'un point de vue « perspectiviste », soucieux de situer hommes et idées dans leur cadre historique. Ce qui sera, d'ailleurs, l'objet de la première partie de sa thèse.

« On le sait assez, la pensée même la plus originale se définit d'abord en fonction d'un état des problèmes qu'elle n'a pas elle-même créé mais qu'elle reçoit du passé et du présent. Ainsi de saint Thomas théo-logien de la Trinité. C'est pourquoi cette première partie de notre travail n'est pas un résumé neutre de l'histoire de la théologie trinitaire : c'est une relecture du passé antérieur à saint Thomas faite d'un point de vue très « perspectiviste » : il s'agit de rechercher l'origine, de retracer l'évolution et de démêler la connexion des problèmes trinitaires majeurs sur lesquels saint Thomas s'est prononcé d'une manière ou d'une autre et qui ont contribué à la formation de sa pensée. De là les nombreuses références qui renverront constamment le lecteur de la première partie à la seconde et de celle-ci à celle-là. Il va de soi que ce caractère très « orienté » de notre recherche exige la même honnêteté qu'un travail de théologie positive proprement dite, mais il explique que nous ayons omis bien des aspects qu'un historien du dogme trinitaire aurait dû prendre en considération. Il explique également le choix des auteurs étudiés : ce sont ceux qui, à notre sens, ont été des chefs de file (nous avons brièvement indiqué l'influence que chacun d'eux a exercée sur son temps), ceux qui ont le plus profondément parlé de la personne et de la nature dans la Trinité et par rapport auxquels saint Thomas s'est principalement défini. Enfin, et ceci est une seconde limitation, nous nous en tenons précisément à la question centrale de la personne et de la nature, laissant de côté d'autres problèmes non moins importants, tel celui des Missions (visibles et invisibles) ».⁹⁴

⁹³ A. Malet, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1956, p. 7

⁹⁴ *Ibidem*, p. 14

La convergence avec l'enseignement de Placide Rambaud dans son cours sur les Sources, est évidente. D'ailleurs, dans toute la première partie de son ouvrage, A. Malet resitue les débats complexes des temps patristiques en Orient et Occident pour en faire ressortir les enjeux.

Malheureusement, ni dans les archives de Lisieux, ni à l'Institut Catholique de Paris, il n'y a de traces de son enseignement. Il est certain qu'il eut lieu en 1949-1950. A-t-il continué encore à Limoges ?⁹⁵ Tout porte à penser qu'il devait être très différent de celui de son prédécesseur⁹⁶ et qu'au lieu de partir de « Dieu », d'une part, il partait de la condition humaine, plus exactement de la « finitude » de l'homme, de la conscience de ses « limites »,⁹⁷ en résonance évidente avec l'existentialisme. Or, ceci est inséparable du thème fondamental de la « Création » qu'il a servi tout au long de sa vie et qui a primé sur tout autre aspect de ce Mystère pour lequel il avait en quelque sorte une approche très pudique ... D'ailleurs lui-même dit⁹⁸ :

« Je me bornerai à vous dire comment j'entends l'expression : croire en Dieu. Toutefois, avant de chercher qui est Jésus, il me semble qu'il faut s'interroger sur ce qu'est l'homme dans son être le plus profond. [...] Si incroyablement différents, voire opposés, que soient les êtres humains, il existe une réalité qui, de gré ou de force, rallie tous les suffrages, à savoir la finitude humaine. [...] L'homme est un être limité de tous les côtés.⁹⁹ Religieux ou non, tout individu humain sait qu'il n'est pas infini. Il constate qu'il n'est pas le Tout, l'Absolu, le Tout-puissant. En ce sens je dirai que tous les hommes sans exception *connaissent* Dieu, c'est-à-dire le *Grand Limiteur*, ou la grande limitation, qu'ils peuvent appeler d'une multitude de noms ou ne pas nommer du tout. [...] Ils connaissent Dieu "en creux". Toutefois, si en ce sens, tous les hommes connaissent Dieu, il s'en faut que tous le *reconnaissent* au sens religieux de ce terme. [...] L'attitude de celui qui *reconnaît* Dieu est toute différente : *il admet sa dépendance* par rapport à une Toute indépendance. Dans le christianisme, cela peut s'exprimer par certaines paroles de Jésus telles que celles-ci : "Non pas ce que je veux, mais ce que tu veux" (Mt 14, 36) ou cette autre : "Père, entre tes mains, je remets mon esprit " (Lc 23, 46)

Ces simples lignes montrent que la pensée d'André Mallet part non « du christianisme comme religion absolue et définitive de l'humanité » mais de l'humain comme tel – et donc de soi-même et des autres, des chrétiens et de ceux qui ne le sont pas. En réalité, et ses écrits ultérieurs en témoignent encore, la réalité fondamentale, fondatrice, pour A. Malet est la Création. Philosophiquement, c'est la limite, la finitude de l'être humain qui est le socle de sa

⁹⁵ T. Cavalin et N. Viet-Depaule, le notent dans la liste des professeurs jusqu'en 1952. *Op. Cit.* p.98.

⁹⁶ Dont on se souvient qu'il assurait « ne pas mettre ses pas dans un contexte philosophique ».

⁹⁷ On peut penser qu'il y a un rapport avec « la précompréhension » naturelle de l'existence humaine devant Dieu, que André Mallet trouvera développée plus tard par Bultmann...

⁹⁸ Conférence à Marseille aux journées du protestantisme libéral : *Evangile et liberté, 1984, Op. cit.* p.41-57

⁹⁹ Position très différente de celle de L. Augros pour qui l'homme est « pécheur ».

pensée, dogmatiquement c'est la Création.¹⁰⁰ Par ailleurs, ce n'est pas la même chose de parler de la finitude de l'homme ou de son péché. En quoi, alors que nous avons placé la réflexion de Jean Gray dans la mouvance initiée par Karl Barth, il n'est pas étonnant qu'André Malet se soit fait le traducteur et l'introducteur de R. Bultmann en France¹⁰¹. Prenant ses distances avec ce que l'on pourrait appeler : les variations sur un thème donné à savoir la Trinité, André Mallet poursuit :

« Jésus, pour moi [...] est la *révélation* de Dieu, c'est-à-dire celui qui a entièrement renoncé à soi pour faire la volonté de Dieu. Ce n'est pas dans ce qu'il est par "lui-même" que Jésus est absolu et exclusif, c'est au contraire en tant qu'il n'est plus lui-même. Il a renoncé à tout caractère exclusif *propre* pour se soumettre à l'absoluité et à l'exclusivité du Dieu unique. Ce n'est pas Jésus qui est absolu et exclusif, c'est la révélation que Dieu nous fait par lui : « Qu'ils te connaissent toi, *le seul vrai Dieu*, et celui que tu as envoyé » (Jn 18,8)¹⁰²

Entre l'enseignement de 1950 et ces lignes (1984) trente-quatre ans se sont écoulés et il est très vraisemblable que le premier devait être assez différent de celles-ci. Mais comme la trajectoire de l'auteur n'a été qu'approfondissement, il est raisonnable de penser que ce que nous venons de lire donne l'axe du premier.

C'est une approche très différente de celle de Jean Gray que nous avons vue et de celle de Louis Augros dont nous allons nous faire l'écho car l'un et l'autre considèrent la Tradition chrétienne comme l'englobant salvifique de toute l'humanité. Elle a ses limites et tient peut-être des positions inacceptables pour un « catholique » mais c'est la première fois que nous rencontrons un effort pour penser l'Église non pas comme le seul englobant possible mais à partir d'un dialogue avec les autres

Cependant, dans la suite des documents à notre disposition et dans la mémoire des survivants, André Malet n'a laissé aucune trace. Au point que, à la différence de Jean Gray, si son nom n'avait pas été noté dans les archives, c'est-à-dire dans la liste des professeurs, nous n'en aurions jamais entendu parler. Encore une chose : Nous avons vainement cherché des traces de son enseignement sur St Paul. Toutefois, dans l'introduction de son premier cours sur

¹⁰⁰Un article de 1959 dans la revue *Foi et vie* (1959-2, p. 25-37) intitulé : « Le problème des concepts et du langage dans la théologie et la prédication », nous conduit à préciser qu'on ne saurait voir dans la Création un « faire » qui établirait en quelque sort ce qu'il appelle un amalgame de l'homme et de Dieu (p. 36) : Dieu est au-delà comme l'homme est une créature en attente dont le futur dépend de la grâce de Dieu. De la même façon si la Révélation est portée par l'Écriture, elle la dépasse.

¹⁰¹ C'est aussi un lecteur attentif de Martin Heidegger Cf. A. Malet, *Une transcendance finie. I Cours sur Heidegger. Sein und Zeit* ; Édité par Pierre-Yves Ruff, Théolib, Col. « Philosophies », 2014, 134 p. De ceci on ne saurait naturellement pas inférer le contenu des cours d'André Malet, mais il ne fait aucun doute que cela nous indique l'angle d'attaque de sa recherche et de son enseignement.

¹⁰² *Évangile et liberté*, 1984, *op. cit.* p. 47. On pourrait citer également quelques lignes de son ouvrage de 1968 : *Bultmann et la mort de Dieu*, par exemple c) p. 62-64.

Heidegger, il annonce aux agrégatifs qu'il leur fera un cours sur Saint Paul puisque le programme porte sur les rapports de la philosophie et de la religion.

« Nous verrons alors les racines religieuses de la notion d'historicité. Nous verrons comment Paul passe de la philosophie grecque – qui ignore l'historicité – à une pensée, (je ne dis pas à une philosophie, je dis une pensée) qui est donnée sur la notions d'historicité. »¹⁰³

Dès lors, outre le fait que André Malet reconnaît en Paul une approche de la philosophie grecque, on est sans doute en droit d'inférer qu'au cœur de son cours il a dû y avoir le passage du discours d'Athènes à celui de Corinthe, centré sur le Christ en Croix. C'est d'autant plus vraisemblable que Paul lui-même, en Rm 11, 16-24, dans sa greffe à l'envers enjoint aux Grecs accueillis dans l'Église de ne pas oublier les "racines saintes" de la Tradition biblique.

Une question, inverse, peut se poser : de son court séjour à Lisieux, A. Malet a-t-il retenu quelque chose de personnel ? Difficile de répondre, mais nous pouvons noter deux faits : à la suite des cours de la première année, il s'est embauché comme simple manœuvre sur la chaîne des Piles Wonder, pour la durée des vacances, 1950¹⁰⁴. D'autre part et surtout, lorsqu'il choisit d'enseigner à l'Université, sans délaisser la dimension pastorale de son engagement, il précise : « Je ne voulais pas faire dépendre de ma foi ma vie matérielle et celle des miens ; [...] il avait trop souffert du lien qu'il y avait nécessairement dans le sacerdoce catholique entre le statut matériel du prêtre et son statut spirituel »¹⁰⁵ Mais lui-même voyait, à la suite de Luther, dans le monde le lieu premier de la foi : « Selon le monachisme de toujours et notamment de l'époque de Luther, il fallait fuir le monde pour mieux trouver Dieu. Pour Luther, c'est au contraire le monde qui révèle Dieu aux cœurs droits ».¹⁰⁶

C - L. Augros : Retraite à Issy les Moulineaux

En septembre 1947, au moment même où Jean Gray enseigne à Lisieux, Louis Augros prêche une retraite aux prêtres de Paris dans le cadre du séminaire d'Issy les Moulineaux. La différence de genre littéraire avec les exposés de Jean Gray est évidente. L'auditoire n'est pas le même non plus puisqu'il s'adresse à des prêtres de tous âges et dans de multiples situations. Mais il n'est pas sans intérêt de voir comment, à d'autres prêtres séculiers, le « fondateur » du séminaire de Lisieux rend compte de ses approches de la « mission ». Il est notable que sur 86 pages, pas une fois l'auteur ne fait allusion à la lettre pastorale d'E. Suhard, « *Essor ou déclin de l'Église* » pourtant largement diffusée avant.¹⁰⁷

¹⁰³ *Une transcendance finie : cours sur Heidegger, Sein und Zeit*; Théolib, 2014, p. 17

¹⁰⁴ Témoignage de Nicole Malet, *André Malet ou Un homme en quête de Dieu*, EUD, 1991, p ; 14-16

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 30

¹⁰⁶ *Ibidem*, Cit. d'André Malet lui-même, p. 49

¹⁰⁷ Cependant, voir à la fin de ce chapitre une citation de cette Lettre qui montre qu'il ne l'ignore pas.

Mais L. Augros se place sur le plan « spirituel » et non sur celui de la théologie. Bien entendu, qu'il le veuille ou non, son discours relève d'une théologie – celle que nous allons tenter de mettre en valeur, mais on ne trouve pas dans ces notes¹⁰⁸ de référence aux enjeux théologiques et aux tensions mis en relief dans la Lettre d'Emmanuel Suhard et que nous avons énoncés au début de ce chapitre. Comme va le montrer la suite de ce texte, le pôle majeur qui oriente toute la « théologie » d'Augros est celui de la Rédemption dont la condition est l'Incarnation.

Lors de ses entretiens, Augros propose à ses interlocuteurs de se situer « En face de Dieu et devant Lui, avec Lui et dans sa Lumière » ce qui est tout à fait compréhensible, mais ces mots nous font penser à ceux de D. Bonhoeffer dans la lettre du 16 juillet 1944 qu'il écrit à partir de sa prison : « Le Dieu qui nous laisse vivre dans le monde, sans l'hypothèse de travail Dieu, est celui devant qui nous nous tenons constamment. Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix. »¹⁰⁹ Certes, dans son propos, Augros parle abondamment d'un monde de péché et, de surcroît, devenu païen : « Nous sommes en face d'un monde devenu païen sur toute son étendue. [...] Nous sommes en face d'une humanité unifiée, mais au sein de laquelle le paganisme est partout répandu, comme un levain qui fait son œuvre propre et tend à tout transformer à son image (mentalités, cœurs, institutions) et qui y réussit dans de vastes domaines. » (p. 14) Cependant, il y a une grande différence à découvrir un monde « païen¹¹⁰ » et à penser un monde « sans Dieu », c'est-à-dire sans l'hypothèse de son existence.

D'autre part, si les prêtres sont « en face » de l'humanité, on comprend qu'Augros ait ensuite recours à la notion d'incarnation pour les y lancer. Quelques lignes plus loin, il interroge : « Pour que nous soyons les prêtres que nous devons être (les prêtres que le Christ et notre temps réclament), n'y-a-t-il pas un formidable changement de perspective à opérer ? »

En quoi devrait-il consister ?

« (Dans le) souci de faire surgir en pleine vie (dans ce quartier, dans cet immeuble, dans cette entreprise, spécialement là où l'on sent passer des courants de vie) des communautés chrétiennes, prenant en charge le milieu où elles vivent, voulant faire régner le Christ. [...] À cet effet, souci de discerner, d'éveiller, de former un laïcat capable de porter en propre, au nom de l'Église, la responsabilité de ces communautés. [...] Souci d'être la source de ces communautés ». (p. 15)

¹⁰⁸ L. Augros, *Retraite donnée au clergé de Paris*, septembre 1947, Archives MdF 5 D 105-2

¹⁰⁹ D. Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Lettres et notes de captivité, Labor et Fides, 1967, p. 162

¹¹⁰ Rappelons que les « païens », sous une forme ou une autre se réfèrent à une Transcendance, religieuse ou non : Esprit(s), Dieu(x), Ciel etc.

Ainsi, il semble bien que dans l'esprit de Louis Augros, l'œuvre à faire est celle du soutien de l'Action Catholique, dont pourtant il avait admis les limites avec H. Godin et Y. Daniel. Ainsi, la voie préconisée est celle d'une réforme de l'Église mais elle n'atteint pas la profondeur de l'intuition de D. Bonhoeffer¹¹¹ posant la question de Dieu dans un monde sans Dieu.

Enfin, alors que la « Mission de Paris » existe depuis 1944 et qu'il y a des prêtres au travail depuis 1945, l'auteur n'y fait aucune allusion¹¹². Mais, dans une livraison de La *Lettre aux Communautés*¹¹³ Augros écrira dans une relecture des années 1942-1946 :

« N'ayant pas mesuré la profondeur du paganisme de certaines couches de notre population, ni la dimension de la coupure entre l'Église et la société humaine, on a d'abord pensé qu'il suffirait d'accentuer l'effort d'adaptation qui fut toujours la préoccupation des prêtres de paroisse pour réaliser l'Incarnation de l'Église¹¹⁴ dans le monde moderne. [...] Et dans la mesure où il s'agissait d'assurer une présence plus grande de l'Église et (de) son esprit dans le monde actuel, spécialement dans ses structures, on pensait que l'Action Catholique avec la promotion du laïcat y pourvoirait suffisamment. [Outre la place parfois considérable faite aux mouvements spécialisés] Plus grande encore fut évidemment la place faite au Saint Esprit et à la Vierge de la Pentecôte. On sentait si fort que la tâche confiée dépassait les capacités humaines, [...] qu'elle dépendait essentiellement de l'Esprit donc de la Vierge Marie. »¹¹⁵

Sous le titre « sens de l'Église » (p. 16), Augros demande que soit tenu :

« Tout ensemble le sens de son caractère divin et de son caractère humain, de son caractère humano-divin. » [...] « Nous oublions trop que l'Église est pour les pécheurs, qu'elle est Dieu même qui vient au secours des pécheurs avec une infinie miséricorde et sa puissance de libération. [...] Elle qui participe à l'éternité et à l'immutabilité de Dieu, dans le devenir historique, parce qu'ELLE est faite pour sauver les hommes de tous les temps avec tout leur devenir historique, avec tout leur destin temporel. [...] Elle se plie aux conditions humaines successives ou simultanées, de quelque ordre qu'elles soient (culturelles, politiques ou économiques) sans s'inquiéter aucunement, n'écartant que le péché ; par contre Elle ne se sent liée à aucune de ces conventions humaines que l'histoire crée et défait. Elles ne sont pour elle que des vêtements. Telle est du moins la pensée de l'Église éternelle qui, incarnée dans le temps, le domine de toute la hauteur de DIEU, afin de diviniser l'homme qui est dans le temps. [...] L'Église, c'est bien l'Esprit de DIEU sauveur, mais incarné, prolongement du Verbe incarné. »

¹¹¹ Bien entendu ses lettres ne sont pas encore connues en 1947, elles seront connues en 1951.

¹¹² On peut évidemment avancer que le P. Augros parlant aux prêtres de Paris se met à leur portée...

¹¹³ *Lettre aux communautés*, février 1952, p. 4-11

¹¹⁴ La formule peut paraître un peu étrange... Nous reviendrons sur ce concept polyvalent d'Incarnation auquel la Mission de France a recouru tout au long de son histoire.

¹¹⁵ Pourtant son propos peut être rapproché d'une citation d'*Essor ou déclin de l'Eglise* que l'on trouvera en fin de texte.

Nous n'avons pas à commenter ici la conception que Louis Augros a de l'Église, soulignons simplement que tout est vu sous l'angle du péché et de la rédemption et que l'"incarnation" n'a pas pour but de récapituler l'Histoire humaine ou l'humanité en son Histoire puisque celle-ci « n'est qu'un vêtement »¹¹⁶. Dès lors, il est difficile de ne pas se demander si Augros comprenait jusqu'en son fond la démarche des prêtres ouvriers... Plus loin (p. 22-23), l'auteur dit bien :

« que le sacerdoce implique incarnation [...] incarnation qui est affaire de solidarité spirituelle universelle, faisant qu'on se sent comme l'un d'eux, pécheur comme eux, ayant besoin d'être sauvé comme eux ». « On ne prétendra pas les sauver du dehors [...] mais on essaiera de les élever en s'élevant soi-même, d'être un ferment au milieu d'eux, faisant qu'on sera en communion profonde, vitale, toute chargée d'émotion, avec les messianismes qui actuellement, comme au temps du Christ, travaillent l'humanité vers sa libération [...] faisant qu'on ne les heurtera pas de front, mais qu'on y communiera du dedans en s'en faisant solidaires ; et en entrant ainsi en communion profonde avec eux on les purifiera, on les redressera, on les mettra dans la ligne du salut. »

Mais

« Le sacerdoce implique aussi la croix [...] souffrance de celui qui n'arrive pas à se libérer du péché, souffrance venue du poids des soucis et du travail plus lourd que ses forces, surtout de celui qui, malgré tous ses efforts échoue, parce que le péché est là, plus fort que lui [...] souffrance de celui qui échoue, comme le Christ, parce que malgré tous ses efforts pour redresser du dedans leur messianisme, il se heurte au péché. [...] Alors il ne reste que deux solutions : renoncer, sceptique, aigri ou embourgeoisé ; ou bien continuer le Christ, persuadé que l'actualisation de la Rédemption dans l'espace et le temps se poursuit selon la Loi même qui a présidé à son inauguration : sans effusion de sang il n'y a pas de rédemption »¹¹⁷.

Plus loin (p. 41-42) L. Augros revient sur « l'incarnation » :

« Pour que son Amour pénètre en l'homme de manière humaine, pour qu'il soit mis à sa portée, Dieu a voulu qu'il (le prêtre) s'incarne. [...] S'il veut que toute la vie humaine soit divinisée, le prêtre doit s'incarner avec les laïcs, et incarner avec lui toute l'Église aussi dans le temporel avec son devenir historique. Mais ce faisant ne va-t-il pas être emporté par ce devenir même ? [...] Il doit aussi s'incarner dans le temporel avec ses aspirations, ses messianismes divers qu'il a mission de rectifier du dedans et d'achever par le don de DIEU. Mais quels risque de compromission avec l'erreur (avec Nietzsche comme au temps de l'occupation¹¹⁸, avec Marx maintenant comme jadis avec l'idéalisme kantien ou le

¹¹⁶ Nous sommes évidemment très loin des perspectives de Teilhard de Chardin...

¹¹⁷ Cette spiritualité qui habite profondément L. Augros l'aidera à surmonter le drame personnel de son éviction du séminaire de Lisieux en 1952.

¹¹⁸ L'auteur n'a visiblement pas conscience que Nietzsche a été détourné par le Nazisme à son profit...

scientisme...) ! [...] Il doit enfin s'incarner dans le temporel avec tous ses problèmes d'ordre familial, professionnel, social, économique, politique, ils réclament tous pour que l'homme trouve son compte et aussi le règne de Dieu, une solution chrétienne. [...] S'il veut être bien dans sa vocation, (le prêtre) doit accepter d'être en état de tension entre ces deux catégories de risques souffrant tantôt ou à la fois de n'être pas assez incarné et de n'être pas assez en communion avec Dieu. [...] À quel signe reconnaître qu'on est bien dans cette voie ? [...] c'est la souffrance, c'est la Croix, c'est une certaine forme de souffrance de crucifiement ayant son principe dans la mission rédemptrice de l'Église. [...] En sommes, à ce drame créé en nous par notre vocation même et par cette mission de Rédemption et de médiation qui nous est confiée, il n'y a pas de solution définitive en cette vie.»

Annexes

Essor ou déclin de l'Église (p. 45-46)

Humanisme de la Croix

« Une place – très large malheureusement – sera faite, dans cette synthèse, *au péché*. Au mythe de la perfectibilité continue de l'homme, on opposera le dogme – et l'expérience – de la faute, et de la souffrance rédemptrice : l'humanisme cosmique restera un *humanisme de la Croix*. L'Église sait trop bien le prix du Sang pour ne pas mettre le sacrifice au centre de ses perspectives terrestres.

Salut du monde et salut de la personne ; amour de la création et sens de la croix ; progrès et péché ; salut du présent et réussite de l'avenir ; cité du ciel et cité de la terre : autant d'antinomies qui ne pourront se résoudre – du reste au terme de patients efforts – que par une Théologie basée sur la double réalité de l'Église. Éternelle et transcendante, elle refuse toute concession, et tout compromis ; incarnée dans l'Histoire, elle épouse les vicissitudes, pour en être le ferment. Le même mystère se retrouve dans l'âme de chaque chrétien. Messenger du surnaturel, il ne craindra pas d'être "scandale" et "folie" aux yeux des hommes ; citoyen de la terre, il « rendra à César ce qui est à César » et se donnera loyalement aux tâches d'ici-bas.

On le voit, l'engagement de l'Église comme celui des chrétiens¹¹⁹, n'est plus une "option" – exclusive d'une autre alternative, et, par-là, partielle et privante. C'est une synthèse et une acceptation simultanée des deux appels ».

....

(p. 49) « Pleinement surnaturel, l'*Apostolat* devra en effet être aussi *adapté*. À condition de ne pas se méprendre sur le mot. *Adaptation ne signifie pas : accommodements ;* remplacement systématique du "vieux" par du "neuf", *encore moins mutilation du message,*

¹¹⁹ Formule étrange : comme si les deux pouvaient être différenciés, à moins que l'on entende par "Église", la hiérarchie ? Mais (p. 55) il est dit : « Il faut que ceux qui se livrent à l'apostolat ne soient pas seulement "dans" l'Église, mais "de" l'Église...

mais seulement “*Incarnation*”, intégrale et intelligente de ce dernier dans le “donné” à convertir ».

Complément¹²⁰

L. Augros

1947, Retraite prêchée à Issy les Moulineaux aux prêtres de Paris, dernière page (85-86)

« Nous sommes au dernier moment de la Retraite, lors du renouvellement des « promesses cléricales ».

« Nous allons faire ces promesses dans un contexte martial.¹²¹ Il s’agit en effet de continuer ce qu’elle a fait, elle, la Vierge. Il s’agit d’être co-rédempteurs avec le Christ, il s’agit de faire que ce *ecce adsum* écho de son *ecce ancilla* se prolonge comme pour elle jusqu’au pied de la Croix. [...] La Vierge, certes, doit être notre modèle : il faut la regarder dans son geste de donation de l’Annonciation ou même de la Présentation jusqu’au Golgotha. Mais il faut aussi qu’elle soit de manière particulière, Médiatrice de grâce, notre Maman, la Maman¹²² de notre sacerdoce. Pour cela il faut la regarder aussi au Cénacle. Elle est là avec les Apôtres, elle prie, sa prière est grande comme le plan de DIEU, et elle prie pour la réalisation de ce dessein rédempteur, pour que tous les hommes soient ses enfants, grâce aux apôtres. Et elle capte la prière des apôtres et elle la joint à la sienne. Et elle en fait quelque chose de si pur, de si grand, de si efficace qu’elle obtient que vienne l’Esprit¹²³ et que l’Église soit enfantée, et que leurs âmes, par l’Esprit, deviennent des âmes de prêtres. [...] Or la Vierge Marie est toujours en train de faire ce qu’elle faisait au Cénacle : elle enfante toujours l’Église, et dans l’Église, le sacerdoce. [Celle qui, dans l’Esprit, a une première fois donné le Christ au monde, nous permettra à nous prêtres, d’enfanter de nouveau le Christ dans le monde actuel...

On peut rapprocher ce texte et bien d’autres de ce qu’a écrit M. Olier, fondateur de Saint Sulpice :

¹²⁰ Il n’est pas sûr qu’il faille maintenir ce « complément »... Si nous l’avons proposé ce n’est certes pas pour diminuer de quelque manière que ce soit la figure de référence de Louis Augros dans la création de la Mission de France. Ce n’est pas non plus pour minimiser le souci constant qu’il a eu de son développement comme de celui des acteurs dans la fidélité à leur vocation. C’est, dans un souci de vérité, pour indiquer à quel point cet homme de formation « classique » a eu de la difficulté à assimiler au plan de sa « théologie » et de sa « spiritualité » l’effet en retour de la “mission”. D’ailleurs, son envoi à Souk-Ahras puis en Tunisie lui fera comprendre de l’intérieur bien des choses qui lui avaient échappé...

¹²¹ À la page suivante, l’auteur redit : Mais ce contexte martial... On attendrait « marial » et ce doit bien être le cas, dès lors il s’agit d’un lapsus ô combien significatif ! surtout si ce n’est pas un lapsus...

¹²² Imaginons Y.M. Congar lisant ce texte, lui qui détestait la mariolâtrie de son temps !

¹²³ Cette expression revient à plusieurs reprises dans les Lectures spirituelles de L.A., c’est l’une de ses fortes convictions.

M. Olier

Vie intérieure de la Très sainte Vierge

Rome, imprimerie de Salviucci, 1866 Tome II,

« Dieu le Père s'étant mis en elle pour engendrer son Fils dans le temps, il l'engendre aussi par elle à la gloire, dans la seconde génération temporelle. Marie entre en participation de la vertu paternelle et vivifiante qui fait passer Jésus Christ à l'état divin. Dieu se répand dans elle pour produire ce grand effet sur son Fils, et lui donner une vie semblable à la sienne propre ; en sorte qu'elle est entrée en communion de la vie ressuscitée, avant que son Fils y soit entré lui-même, étant mère de Jésus Christ, non seulement en l'humiliation de la chair, mais encore dans la gloire. ¹²⁴ (p. 121-122)

À la Pentecôte, « les disciples s'assemblèrent à Jérusalem, avec la Très Sainte Vierge et plusieurs saintes femmes, et là ils étaient en prière [...] Marie était au milieu d'eux et présidait ce sacré concile, comme ayant, pour aviser à établir la gloire de Dieu dans le monde, une grâce qui excellait par-dessus celle de tous les Apôtres. [...] Quoique Jésus-Christ n'eût pas voulu qu'elle soit présente à la Cène, ni qu'elle offrit extérieurement le saint sacrifice, et fut faite véritablement prêtre selon l'ordre de Melchisédech : il voulait néanmoins que Marie, destinée à être la mère des vivants, se trouvât dans le Cénacle avec les Apôtres, afin de verser dans elle la plénitude de son esprit, comme dans le réservoir de la vie divine, qui devait être distribué en elle et par elle à tous ses enfants, et aussi pour apprendre par là à l'Église, que jamais elle ne serait renouvelée, qu'en la société et participant à l'esprit de Marie.

C'est pourquoi le jour de la Pentecôte étant venu, et le Saint-Esprit étant descendu sur l'assemblée, en forme de langues de feu, Marie le reçut, non pas par mesure, comme le reçurent les Apôtres et les Disciples, mais en plénitude¹²⁵ : Jésus Christ la vivifiant de tout lui-même et lui communiquant tout ce qu'il est, plus qu'à toute autre créature, plus qu'à toute l'Église. » (p.148-149)

¹²⁴ On lit en note, anonyme, : « Ce que M. Olier dit ici de la part que la Très-Sainte Vierge a eue à la Résurrection du Sauveur, doit être regardé comme un de ces secrets que Dieu avait tenus longtemps cachés, et qu'il a voulu découvrir à son serviteur, pour manifester de plus en plus les grandeurs de sa Sainte Mère ; du moins nous ne connaissons aucun écrivain ancien qui en ait expressément parlé. [...]

¹²⁵ Il semble oublier que c'était déjà fait à l'Annonciation...

Chapitre 5 : Sous le signe de l'Incarnation...

Jusqu'ici nous avons tenté de mettre au jour les implications théologiques des choix stratégiques faits lors de la fondation du séminaire de Lisieux et des premières implantations d'équipes, jusqu'à l'année 1952, c'est-à-dire pendant dix ans. Elles avaient surtout une portée ecclésiologique. Et, de par son statut et sa Constitution apostolique, il faut bien dire que tout au long de son Histoire la Mission de France devra faire face à des questions ecclésiologiques, les mêmes souvent dans des contextes différents : le rapport à la Conférence épiscopale et aux évêques locaux, la relation avec les Mouvements d'Action catholique, l'articulation des ministres ordonnés - prêtres et diacres - avec des laïcs participant à des degrés divers à la tâche confiée à la Mission de France. Il serait fastidieux de reprendre ces questions à chaque décennie car les réponses, ou les non-réponses, sont bien souvent les mêmes.

Pourtant, une question mérite que l'on s'y attache et que l'on suive ses développements : celle de la compréhension du concept d'incarnation omniprésent depuis les premiers temps de la fondation. La première trace relevée est celle de la session de juillet 1946 où le thème est directement abordé par Jean Gentile, curé de St Louis de Marseille. « Si le royaume de Dieu n'est pas de ce monde, c'est tout de même en son monde que son avenir se décide. Son destin se trouve de ce fait lié, du moins en partie, au destin même de la Cité temporelle. De là, pour l'Église, la nécessité de s'y insérer, comme le levain dans la pâte, selon tout ce qui la constitue. »¹²⁶

Rappel : Au cours des sessions régionales ou dans les réflexions portées par les Commissions rurales ou urbaines, un décalage est rapidement apparu entre les équipes en monde rural et en monde urbain. Les premières se sont déployées dans un monde rural en pleine mutation, avec des lourdeurs traditionnelles, certes, mais aussi des initiatives liées aux changements de la production agricole, au développement des machines, aux coopératives, à l'ouverture sur le monde urbain, qui donnaient aux prêtres des opportunités pour participer à un développement, à des espérances, à un certain dynamisme de la jeunesse.

Il en allait tout autrement dans le monde urbain, surtout en milieu ouvrier. D'une part, celui-ci avait perdu ses racines et ses conditions de travail comme de logement l'avaient « massifié », de l'autre, le mouvement syndical était plus structuré et son aspiration tenait plus de la

¹²⁶ Unis pour... 1^{er} Déc 1946, p. 5

libération que du développement auquel aspiraient les ruraux. Si bien que la réflexion proprement théologique, au moins en cette période de l'Histoire, paraît plus vivante dans les sessions du monde rural qu'au sein des équipes urbaines. Mais nous devons renoncer à suivre chaque ensemble dans sa particularité et nous nous en tiendrons à la marche commune, ce qui est quand même justifié par le fait que les uns et les autres partageaient leurs interrogations et leurs réflexions dans des sessions ou assemblées annuelles et que le plus notable est publié dans la Lettre aux Communautés, première source de notre investigation.

Il est donc grand temps d'en venir aux références théologiques explicites qui ont commandé les choix et nourri la vie spirituelle et la pensée des personnes et des équipes depuis 1943 jusqu'aux années charnières 1953-54.

Si l'on écarte les adeptes d'une orthodoxie inconditionnelle fondée sur un thomisme fossilisé, on peut observer que plusieurs courants théologiques se distinguent et se croisent dans cette première moitié du XXème siècle en fonction de ce que l'on pourrait appeler leur principe directeur : Création (évolutionniste ou non), Incarnation, Rédemption (ou Mystère pascal), Eschatologie et leurs combinaisons.

Il est clair en tout cas qu'à Lisieux, c'est « le principe d'Incarnation » qui commandait tout¹²⁷. Cependant, dans une vision tragique du monde et une approche assez pessimiste de l'homme pécheur, sa raison d'être était la Rédemption beaucoup plus que l'achèvement de la Création par exemple. C'est ainsi que fut construit le concept *d'Incarnation-rédemptrice*. Et l'on comprend tout de suite que la question se posera de l'articulation des deux : l'Incarnation est-elle en elle-même « rédemptrice » ou est-elle la condition de la Rédemption, en quoi alors cette dernière consiste-t-elle ?

I - L'Incarnation dans les Lectures spirituelles de Louis Augros

Comme nous l'avons évoqué, la référence à l'Incarnation et à la Rédemption était au cœur de la Lettre pastorale *Essor ou déclin de l'Église* dans sa volonté de résoudre la tension entre les catholiques qui se réclamaient de la première quant à la stratégie à choisir pour situer l'Église dans la société contemporaine et ceux qui, au contraire, préconisaient une position de retrait ou de résistance au nom de la Rédemption.¹²⁸

¹²⁷ Le premier à avoir théorisé cette référence à l'Incarnation à partir de la pratique de l'Action Catholique est le jésuite Alfred de Soras, *Action catholique et Action temporelle*, Action populaire – Ed. Spes, Paris, 1933. Plus tard, D. B. Besret, publiera *Incarnation et Eschatologie*, contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955, Paris, Cerf, Rencontres n° 60, 1964, 240 p.

¹²⁸ Le texte parle aussi « d'Incarnation rédemptrice » p.51.

Le thème de l'Incarnation était donc omniprésent¹²⁹ à Lisieux et dans les dix premières années du développement de la Mission de France. Mais lorsqu'on relit les notes prises aux Lectures spirituelles de L. Augros on ne peut s'empêcher de remarquer deux choses :

- L'absence générale de références à l'Écriture : le dogme fonctionne comme un en-soi,
- Et le flou des énoncés.

Ainsi il est demandé « d'adopter toujours l'attitude d'incarnation en se mettant à la place du Christ qui s'est incarné pour apporter son message à des âmes bien définies : juifs du 1^{er} siècle ». En rigueur de termes, il devrait dire le Verbe ou le Fils de Dieu car celui que l'on appelle « Christ » est le Verbe incarné. D'autre part, qui peut se mettre à la place du Christ mort pour tous une seule fois ? (Cf. Heb 9, 27-28). Tout au plus peut-on y participer en étant membre de son Corps ecclésial. Enfin, si le Fils de Dieu a dû prendre chair, nous-mêmes sommes déjà cette « chair ». Mais on trouve encore :

« Réaliser l'œuvre d'incarnation du Christ »

« Continuer la mission d'Amour du Christ, l'incarnation de Dieu dans l'humain »

« Être effectivement le Christ incarnant la vie dans le monde »

« Être saint, imiter Dieu, le Saint établi parmi nous en perfection : le Christ, incarné dans la vie des hommes qui vivent de la vie de Dieu, prolongement de l'Incarnation. »

« Ouverture à tout l'humain pour y incarner Dieu selon les circonstances.

« Incarnation : aller à Dieu par tout le créé »

« Comprendre notre ministère de telle façon qu'il arrive à une incarnation du Christianisme dans la vie des gens »

« Nous devons être animés par cette mystique d'incarnation, l'Esprit saint se doit de fournir les moyens nécessaires à cette incarnation » ...

Selon la foi chrétienne, l'Incarnation est la venue dans la « chair » du « Fils de Dieu » ou du « Verbe », son « Logos », pour le rendre présent dans l'humanité et assumer son histoire d'une façon nouvelle : l'Éternel étant joint au Temporel qu'il a créé. Comme le disaient les Pères de l'Église : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme soit fait Dieu ».

¹²⁹ Il était inévitable, aux temps de la fondation, qu'une impulsion commune soit donnée. Mais la Mission de France n'a jamais été monolithique. Ultérieurement ses membres construiront leur propre identité théologique et le débat, dans les équipes, les ateliers, les sessions ou Assemblées générales sera la règle.

Mais, pour clarifier l'emploi multiforme de ce concept, il n'est sans doute pas inutile de se demander quelle distance ou quel écart il cherche à combler.¹³⁰

À l'évidence quand, à Lisieux, on recourt à ce concept c'est parce que, le prêtre ayant été conçu comme un être séparé du monde, on veut indiquer qu'il doit non seulement rejoindre le monde mais s'y impliquer dans une « communauté de destin ». De la même manière, le monde s'étant éloigné de l'Église et l'inverse, il est nécessaire que celle-ci s'incarne pour le rejoindre dans sa complexité.

Bref, le concept est utilisé pour évoquer et justifier, « l'engagement » dans le temporel, la nécessité de se « naturaliser » dans la classe ouvrière pour y être reconnu comme un frère, ou encore de « s'inculturer » pour percevoir du dedans les aspirations du monde moderne et apprendre son langage.

II - Daniel Perrot¹³¹ : Cours : Incarnation-Rédemption (1944-45)¹³²

Sous le titre : *Incarnation-Rédemption*, D. Perrot donne en fait un cours de christologie dans un cadre de pensée qui se place, si l'on peut dire, du point de vue de Dieu, englobant l'espace-temps, œuvre du Verbe créateur et donc considérant l'Histoire humaine comme la partie consciente du devenir : celle où se joue l'amour de Dieu avec l'homme, lieu de cette conscience-liberté. Dans cette perspective le « péché » est le repli de l'homme sur lui-même en se détournant de la Loi. La conséquence en est une histoire d'injustice, de haine et de violence. Dans sa miséricorde, le Verbe créateur entre dans sa création, précisément dans l'Histoire humaine, en prenant la condition des hommes en tout sauf, naturellement, le « péché ». D. Perrot utilise alors les notions classiques de "satisfaction" et de "mérite" pour dire que par sa vie concrète, sa mort et sa résurrection le Christ non seulement rétablit l'image de l'homme mais lui ouvre la grâce de revivre de l'amour primordial. Cependant rien ne peut être effacé de l'histoire tragique et douloureuse de l'humanité depuis son commencement. L'auteur écrit alors :

« Le signe concret de la Rédemption c'est l'Église, aspect visible du Royaume. Elle naît de la Passion et de la Pentecôte. Elle sera à travers le temps le signe, le lieu (c'est en entrant dans l'Église que l'on participe à la Rédemption) et le moyen de réconciliation des hommes avec

¹³⁰ Voir L. Augros dans *Masses ouvrières*, de mai 1946, cité par J.F. Six, *Cheminevements de la Mission de France*, Paris, Seuil, p. 49.

¹³¹ Daniel Perrot, prêtre de Paris très lié au scoutisme a été détaché comme professeur à Lisieux de 1942 à 1950. Ensuite de 1952 à 1954, il fut délégué de la commission épiscopale présidée par le Cal Liénart et œuvra jusqu'à l'obtention de la Constitution apostolique de la Mission de France du 15 août 1954.

¹³² ARCH/MdF, 5 H 1-21

Dieu. [...] Le Christ a fondé un lieu de grâce, une communauté de rachetés, il a rétabli entre Dieu et les hommes un lien communautaire dont celui d'Adam n'était qu'une figure. [...] Chacun peut ratifier ou non pour sa part la pensée que Dieu a sur le monde. [...] Rien ne peut remplacer notre libre adhésion, se joignant, adhérant à l'offrande de Jésus. » (p. 87)

D. Perrot pose alors la question : « pouvons-nous dire que nous achevons la Rédemption pour les autres ? Sans doute dans la mesure où nous avons à faire connaître aux autres, le lieu, le moyen, le signe du Salut. Mais nous n'ajoutons rien de réel à l'œuvre du Christ. [...] Il faut dire que nous ne "méritons"¹³³ rien et que c'est le Christ qui "mérite" en nous ». (p. 89)¹³⁴ « Il faut que nous ne soyons pour le Christ qu'une humanité de prolongement. Pour cela il faut être en état de grâce, vivre de la même vie que le Christ » (p. 91) Il ajoute :

« Ceci est nécessaire en raison de la loi du devenir qui préside à l'Incarnation. Le moindre acte accompli par le Christ est chargé d'infinis mérites et la simple disposition initiale contient déjà tous les mérites. Mais le Père a voulu que cette disposition fondamentale se distende, s'explicité dans le devenir. [...] Non pas seulement pendant une vie d'homme mais tout au long de l'histoire du monde ».

Il faut donc comprendre que nos actes n'ajoutent rien mais qu'ils font exister dans le devenir ce qui a été acquis une fois pour toutes. En ce sens, cf Col 1, 24,¹³⁵ nous complétons ce qui manque à la Passion du Christ : nous lui donnons ce complément extensif dans le temps dont il avait besoin.

En sa conclusion (p. 93), Perrot dit : « Pourquoi le Christ ? La réponse thomiste dit que le Verbe s'est incarné parce que Adam avait péché et que les hommes étant séparés de Dieu, il était nécessaire qu'intervienne un Rédempteur qualifié. [...] La réponse scotiste le dit également, mais il est venu surtout comme adorateur suprême, venu rendre à Dieu l'amour qui lui est dû ».

Perrot précise alors sa pensée :

« Ce qui vicie ces deux théories, c'est cette idée que le Christ est un personnage, ayant joué un rôle. Le Christ n'est pas un personnage aussi extraordinaire qu'il soit. Ce n'est pas un événement. Il est la base, le fondement, la réalité même du monde. L'Incarnation ce n'est pas un fait historique, un événement par rapport à d'autres. C'est toute l'histoire du monde, c'est non un fait mais une loi qui domine tout, c'est le monde même dans sa vraie réalité. De la même façon, le monde c'est le Christ, dans la mesure où le monde a réussi. La finalité du Christ, c'est la finalité même du monde qui devient le Christ. Le Christ est voulu pour l'amour,

¹³³ On entendra sous ce mot technique la source de la Grâce...

¹³⁴ D. Perrot renvoie ici au livre de Pie Raymond Régamey : *La croix du Christ et celle du chrétien* », Paris, Cerf, 1944, Nelle éd. 1969)

¹³⁵ Toute cette partie du cours de D. Perrot est sous-tendue par Col 1, 1-29 et Eph 1, 1-23.

pour que Dieu aime, puisse aimer en dehors de Lui comme il aime dans sa vie propre et pour qu'il soit aimé par un autre comme il est aimé par lui-même. Relisons l'épître aux Éphésiens qui nous révèle le plan de Dieu dans sa mystérieuse réalité. Le monde n'existe pas en dehors du Christ, nous ne sommes pas pensés en dehors du Christ : c'est en lui... c'est en lui... »

Il ne nous semble pas que dans la pensée de Perrot, la « Création » soit le cadre ou le présumé de l'Histoire chrétienne¹³⁶ (Ancien Testament – Jésus – Église) mais, dans sa lecture d'Ep 1, 3-13, le seul dessein de Dieu qui se réalise sous l'impulsion de l'Esprit (Rm 8, 1-17) est celui de l'Incarnation pour que l'homme soit achevé, c'est-à-dire divinisé et, par là même, que la Création soit libérée de la servitude, (Rm 8, 19-22)

Ainsi, l'Incarnation est sous-tendue par la Création dont elle dévoile la raison d'être en étant son efflorescence. Bien qu'il ne soit pas cité, on peut penser qu'ici Perrot est inspiré par la lecture de Teilhard de Chardin... On peut se demander toutefois si son expression n'a pas quelque peu dépassé sa pensée : refusant que le Christ soit un personnage, un événement, ne confond-il pas le *Logos* du prologue de Jean et le Christ-Jésus ? En refusant de prendre en compte le fait historique, ne sape-t-il pas la raison d'être de l'Église et de sa « mission » en confondant l'Évolution du monde avec le Christ Total ...

Cependant, dans le livre¹³⁷ qu'il a écrit l'année précédente (1943), D. Perrot écrit :

« (À la Pentecôte) l'Esprit de Dieu commençait son œuvre sur la terre. Il commençait cette transformation profonde, ce renouvellement de toutes choses qui, d'étape en étape, par une lente pénétration, par une assimilation progressive, doit se poursuivre de siècle en siècle, s'étendre, se dilater jusqu'au jour où la cité terrestre, suffisamment saturée de divin, pourra s'épanouir et s'exalter en la cité céleste radieuse et définitive. Telle est l'œuvre entreprise parmi nous par l'Esprit de Dieu. » (p. 180)

En finale d'un autre livre¹³⁸, Perrot évoque les bouleversements du monde de l'après-guerre puis écrit :

« Devant cette ère nouvelle qui se cherche et s'établit laborieusement, la tâche de l'Église est claire. Un immense effort missionnaire l'attend. Il lui faut à tout prix garder ou reprendre le contact avec cette humanité en devenir. Il lui faut prêcher l'Évangile et en déposer le ferment dans toutes les institutions, dans tous les courants de pensée, dans toutes les réalités humaines. Il lui faut donner au monde qui naît une âme chrétienne. Par sa présence, par le rayonnement de son esprit, par sa charité pénétrante, l'Église doit animer du dedans cette civilisation neuve, l'aider à trouver son équilibre et sa rédemption. » (p. 301)

¹³⁶ Comme on l'a vu dans les interventions postérieures d'A. Malet

¹³⁷ D. Perrot, *Présences du Christ*, Paris, Bloud et Gay, 1943, 190 p.

¹³⁸ D. Perrot, *Sous la tente de Dieu*, Introduction à la vie liturgique, Paris, Tardy, 1948, 307 p.

Si l'on relie et relit ensemble les trois dernières citations de Perrot, on perçoit qu'à la question posée du rôle du prêtre¹³⁹, s'il ne met pas en doute sa place dans la constitution et la vie de la communauté ecclésiale, il répond surtout à celui du chrétien (laïc ou prêtre) qui, sous la mouvance de l'Esprit, doit, au sens propre, « animer » tout ce qui fait la nouvelle civilisation. D'ailleurs son dernier mot est : « Laissons agir l'Esprit ».¹⁴⁰ Dans ces conditions, il est inévitable que se pose la question de la distinction spécifique du prêtre et du laïc dans l'œuvre missionnaire.

Si l'on consent à retenir le cadre ici ¹⁴¹proposé pour distinguer les trois conceptions de la Mission, il paraît clair que dans son enseignement Perrot reste dans la perspective traditionnelle de la Mission bien qu'il lui donne un souffle nouveau.

III - Session de Lisieux, juillet 1946¹⁴²

« Nous sommes envoyés pour prendre en charge un secteur et y rendre l'Église efficace, rédemptrice, là est la volonté de Dieu [...] avec toutes ses exigences. [...] Ces exigences sont avant tout celles-ci :

- Exigence d'incarnation, condition essentielle de présence de l'Église. Sans cela les pensées de Dieu ne seront pas communiquées aux hommes et la vie des hommes ne sera pas vraiment rapportée à Dieu.
- Exigence d'incarnation rédemptrice : il s'agit de ne pas se laisser assimiler par le milieu, mais de respecter assez le Christ médiateur pour le rapporter à Dieu (*i.e.* le milieu) et le diviniser ; ceci se réalisant plus spécialement dans la Messe et le Bréviaire, mais aussi dans toute la vie et impliquant la croix.
- Exigence de rupture : être missionnaire, c'est partir, quitter son milieu de vie pour devenir l'un d'eux, en tout semblable à eux hormis le péché ».

C'est la première session fondée sur une expérience de terrain. La troisième exigence concerne la disponibilité personnelle du prêtre « envoyé » mais aussi le consentement à une ouverture à l'autre que soi, y compris dans sa culture. « Il s'agit d'abord d'un retournement de l'esprit et de la mentalité, tout le reste, y compris l'insertion dans la vie du milieu, serait, à lui seul, grandement illusoire »¹⁴³ C'est donc un aspect de l'incarnation.

Or celle-ci, apparaît comprise sous deux aspects. D'une part, elle est une « condition » de la mission car c'est par elle que l'on se rend présent au "milieu", que l'on y entre, d'autre part,

¹³⁹ N'oublions pas que dans son cours il s'adressait aux séminaristes de Lisieux.

¹⁴⁰ Ceci explique que D. Perrot ait été enthousiasmé par l'explosion des mouvements charismatiques après Vatican II.

¹⁴¹ Ici, page 3.

¹⁴² *Unis pour...* 1^{er} décembre 1946, p. 2. Arch MDF 5 H 1-21

¹⁴³ *Ibidem*, Jean Gentile, p. 5

elle n'est pas une fin en soi car elle est le lieu d'une rupture. Et pourtant on parle d'une "divinisation". Celle-ci se réalise d'une façon sacramentelle par le prêtre participant à la médiation du Christ. Incarnation rédemption, divinisation : tel semble être le mouvement ...

On notera que si l'on s'attache à dire ce qu'est l'incarnation, rien n'est dit de ce qu'il faut entendre par « rédemption ».

À la fin du document (p. 5), Jean Gentile, curé de St Louis de Marseille, précise :

« Renoncer aux certitudes toutes prêtes d'avance et accepter de tout remettre en question, avoir l'esprit d'"écoute" vis-à-vis du milieu, de tout le milieu. Être persuadé qu'on a tout à apprendre au point de vue missionnaire, enfin chercher à apprendre non pour savoir mais pour servir. Une telle mentalité d'accueil ne se comprend que dans un amour profond des classes populaires, l'intelligence de leurs aspirations, de leur dignité, de leurs possibilités ».

Il est bien clair que s'opère ici un déplacement de la conception même de la « mission » qui nous ouvrira aux modèles « dialogue » et « rencontre ». En même temps, c'est le préalable ou la porte ouverte à d'autres expressions théologiques de la foi...

IV - Session de Lisieux juillet 1947¹⁴⁴

Un an plus tard a lieu la session animée par Chenu, déjà évoquée.

« Le gros progrès marqué par cette session a été – grâce à la présence du Père Chenu – le dépassement du plan de la tactique (des problèmes particuliers), pour atteindre cette stratégie classique de l'Église en état de mission : dégagement des structures créées par son mariage avec une civilisation révolue ; engagement dans une civilisation nouvelle pour l'animer ; et pour ce qui est de notre cas, dégagement des structures de chrétienté, engagement dans ce monde nouveau en voie d'enfantement. Engagement en particulier dans tous les nœuds communautaires, afin d'y faire pénétrer l'esprit du Christ, ou, comme nous disions en ces journées, le théologal. [...] La Session a mis en relief profondément que la Mission exigeait une spiritualité particulière qui pouvait s'exprimer en ces deux mots : incarnation rédemptrice ; prolonger l'incarnation rédemptrice du Christ. »

Ce n'est pas, ici, la réitération du slogan « Incarnation rédemptrice » qui importe bien que son éclaircissement soit l'objet de la session, c'est l'affirmation qui précède d'un changement de civilisation. L'auteur et les auditeurs mesuraient-ils la portée des mots ? Ce n'est pas sûr. D'ailleurs, ils envisageaient sans doute sous ce terme ce qui concerne la culture. Mais, de toute façon, dans un cas comme dans l'autre, cela signifiait et appelait une tout autre opération que

¹⁴⁴ *Unis pour ...* octobre (?) 1947, p. 1

la simple présence aux non-chrétiens et même l'implication dans les réseaux de leur existence. L'Histoire à venir de la Mission de France le manifestera.

Ici donc, d'une façon peut-être un peu plus précise, se repose la question de 1946 : l'incarnation est-elle la condition de la rédemption ou est-elle rédemptrice par elle-même ? Le texte poursuit :

« C'est dans la mesure où chacun réalisera cet idéal dans toute sa vie (revivant les intentions du Christ, les mystères du Christ), conformément à la volonté du Père sur soi, dans la participation à l'amour du Père, que la Mission se fera. Par-là, en effet (par le témoignage de vos paroles et de votre vie, par votre médiation de prière et de sacrifice), l'esprit du Christ se diffusera dans les âmes, dans les nœuds communautaires, et le monde sera soulevé, équilibré, établi dans la charité et la justice ».

Plus loin, (p. 3) on évoque : « un sacerdoce d'autant plus pur et dépouillé qu'il est plus engagé, d'autant plus rédempteur qu'il est plus incarné »

Dans un troisième temps de son intervention, Chenu aborde de front l'intelligence que l'on doit avoir de l'Incarnation Rédemptrice. Après avoir articulé expérience spirituelle et théologie et évacué le piétisme et l'intellectualisme, l'auteur en vient à :

« La foi vivante au mystères du Christ et de l'Église, mystère au centre duquel il y a le Verbe incarné et rédempteur, le Christ en Croix, venu habiter notre monde, vivre notre condition d'hommes pécheurs, pour vaincre par la mort notre péché et conduire ainsi l'humanité au Père, l'associer en plénitude à sa vie.

La mission de l'Église, c'est précisément de mettre à la disposition des hommes de tous les temps ce salut acquis par la Croix du Christ – en vivant au milieu d'eux son Incarnation Rédemptrice, en insérant pour les rendre efficaces sa présence et sa croix au cœur de leur vie, et de toute leur vie, hormis le péché, comme le Christ lui-même, pour assumer tout et sauver tout ». ¹⁴⁵

Autant la première partie de ce qui est dit doit aller de soi pour un chrétien puisque c'est le fondement de sa foi, autant la seconde nous paraît problématique : Que signifie : « vivre au milieu d'eux son Incarnation rédemptrice » ? Comment « insérer pour les rendre efficaces sa présence et sa croix au cœur de leur vie et de toute leur vie, comme le Christ lui-même, pour assumer tout et sauver tout » ? On serait tenté de poser la question de Marie : comment cela peut-il se faire ? Et l'on aurait d'autant plus raison que Augros assimile souvent le prêtre à « la Vierge-prêtre »... La réponse est connue : par l'Esprit saint. C'est d'ailleurs ce que dit Chenu : « pour faire ce "plongeon", l'Église est assurée de la présence de l'Esprit du Christ ». Mais ne

¹⁴⁵ *Op. cit.* p. 9

confond-on pas deux choses : l'insertion du prêtre et du laïc dans la vie du monde et l'adhésion de ce monde à leur message, d'une part. Et, de l'autre, il semble bien que l'on transpose l'efficacité de la relation du prêtre au chrétien dans les sacrements à la présence du prêtre partageant la vie des hommes de ce temps : « Nous devons donc résolument laisser le Christ s'incarner par nous dans les secteurs de vie que l'Église nous confie en son nom ». Le prêtre serait-il « la présence réelle » du Christ dans le monde par le fait même qu'il y vit ?

Plus loin (p. 10) aurons-nous plus de facilité à suivre Chenu lorsqu'il dit :

« Le sacerdoce n'est pas seulement l'ordination au Corps Eucharistique, mais aussi à la construction du Corps Mystique, donc à la transmission de la foi, de l'espérance et de la charité, qui introduisent dans l'ordre sacramentel. Plus l'apostolat sera ainsi purifié, dépouillé pour être vraiment l'Église, c'est-à-dire communautaire et hiérarchique, plus se réalisera en lui l'incarnation de l'Église dans la civilisation actuelle, plus se construira le Corps du Christ, et se transformera la cité terrestre par la médiation des laïcs. C'est en effet à partir de cette purification que les témoins du Christ et de l'Église pourront, en devenant l'un d'eux, porter témoignage parmi les hommes de leur temps : se dégager – et l'Église avec eux – de son insertion légitime dans les structures d'un âge passé, pour s'engager avec elle en fonction des structures de l'âge nouveau. »

Certes nous adhérons pleinement à l'affirmation que le sacerdoce est ordonné à la construction du Corps Mystique. De même, qui ne consentirait à la nécessité pour l'Église de se dégager de son insertion dans les structures (et les formes) d'un âge passé pour s'engager dans un âge nouveau ? C'est l'intelligence de l'opération apostolique elle-même qui nous paraît mal assurée. Et la phrase qui conclut ce paragraphe n'apaise pas nos doutes : « Ainsi sera continuée la présence du Christ au monde, la grande loi d'Incarnation : être à la fois tout divin et tout humain. »

D'ailleurs la finale est d'une plus grande modestie :

- « Nous dégager de ce qui nous coupe (style de vie, habitat, liturgie)
- « Poser des gestes qui nous mettent en contact avec les hommes qui font ce monde et les valeurs dont ils vivent.
- « Éveiller dans ce même sens la conscience des chrétiens qui nous sont confiés.
- Parce que ceci est non pas notre œuvre mais celle du Christ et de l'Église, nous le ferons en dépendance de sa hiérarchie et en équipe » (p. 11)

Mais pour que la proposition de Chenu puisse être acceptée, il faut que l'Église, et le prêtre en son sein puissent être assimilés au Fils de Dieu ou au Verbe... Est-ce soutenable ? ¹⁴⁶ Dire que

¹⁴⁶ Nous rejoignons ici les réflexions plus approfondies de Xavier Debilly dans son ouvrage *La théologie au creuset de l'histoire*, op. cit. p. 349-356.

c'est « au Christ » qu'ils sont identifiés n'est guère plus admissible car pour respecter la singularité historique du Christ nous sommes obligés de distinguer le Christ fondement et les bâtisseurs (I Co 3, 11) qui ne sont que ses serviteurs et des intendants des mystères de Dieu (I Co 4, 1) ou la Tête et l'Église qui est son corps (Ep 1, 22). Bref, la participation n'est pas l'identification.

Par ailleurs, pour résoudre la tension entre « incarnation et « rédemption » on a avancé le concept, « d'incarnation-rédemptrice ». Et l'on a raison de lier les deux, le Christ est « un » dans son existence et son engagement. Néanmoins, tout se joue ultimement dans l'unicité de la Croix. Que l'Église et ses membres, dans le service de la Parole ou le témoignage qui lui est rendu, soient exposés aux mêmes souffrances que celles du Christ, la reconnaissance des martyrs l'atteste dès les premiers temps de l'Église. Mais, ici encore, la participation n'est pas l'identification.¹⁴⁷

Il semble bien, en réalité, que, dans l'utilisation du concept d'Incarnation, il y a une tension entre ceux qui voient en elle la condition pour consacrer le monde, pour achever le dessein de la Création et ceux qui veulent le racheter, l'élever.

Au terme de cette première approche de la référence faite au concept d'Incarnation, nous ne pouvons-nous défendre de penser que le sillon de la Mission de France a été très étroit compte tenu du foisonnement des pensées développées au même moment sur le même thème dans d'autres courants s'exprimant dans des revues comme La Vie intellectuelle, Dieu Vivant, Jeunesse de l'Église, Masses ouvrières etc.

Enfin, au risque d'être taxé d'aveuglement ou de malveillance, s'il est abondamment question de l'Incarnation et de la Croix, il nous paraît que la Résurrection n'est guère mentionnée. On peut considérer qu'elle va de pair avec la Croix ou la Pentecôte, sans doute... Mais c'est peut-être aussi un « point aveugle » qui générera bien des malentendus quand on considérera le « sens » de l'Histoire... Pour l'heure, si l'on revient aux trois interprétations de l'Histoire relevées dans la crise moderniste, il semble bien que, seule, la dimension de l'historicité ait été retenue...

¹⁴⁷ Et je ne crois pas que l'on puisse s'appuyer sur le Concile de Chalcédoine pour justifier une assimilation ou une identification qui validerait l'emploi universel du concept d'incarnation...

Été 1948.

Extrait du compte-rendu de stage de Pierre Greffier (1914-1985) alors séminariste à Lisieux.

Paysan Breton, ancien jaciste, Pierre était entré au séminaire après son régiment le 4 nov. 1944, il sera ordonné le 2 Fév. 1949).

Il vient de faire un stage en Creuse.

Aux questions : « D'où viens-tu et pourquoi viens-tu ici ? », sans savoir ni pourquoi ni comment, je ne leur ai pas dit mon désir d'être prêtre (bien que diacre). Je leur ai seulement qu'ayant toujours travaillé chez mes parents, je les avais quittés avant le mariage de ma sœur qui avait pris la ferme à son compte et que, depuis, ayant fait des études professionnelles syndicales et sociales je l'ai complétées par des stages en différentes régions de France. Hier à La Souterraine, aujourd'hui ici, et demain ailleurs...

Demain tu seras prêtre. Plusieurs fois au cours de ce stage je me suis posé cette question : aujourd'hui ça va, tu es en civil, connu comme tel paysan parmi les paysans, leur frère. Mais demain, quand tu seras prêtre avec tout ce que cela comporte d'obligations de réserve , d'obéissance à la hiérarchie, qu'en sera-t-il ? Et ce sacerdoce que leur apportera-t-il et comment pourras-tu dialoguer avec eux pour leur apporter le message de foi, d'espérance et d'amour ? Question angoissante que je n'ai pas pu bien solutionner.

[...]

Le Christ venant dans le monde comme "le fils de l'homme" en été sorti comme "fils de Dieu". Pour moi sortir comme fils de Dieu c'était sortir comme futur prêtre. Ce fut ce que j'exprimais bien mal parce que ce n'était pas assez prié. Je m'efforçais de le faire comprendre à mon patron qui se disait croyant mais qui, en réalité parce qu'on ne croit que dans la mesure où l'on connaît, n'était qu'un bien-pensant. D'accord avec lui sur le fait que, pour sortir de la crise générale actuelle le fait de changer les institutions était insuffisant, j'en étais venu à lui montrer que c'était le cœur de l'homme qu'il fallait changer et cela en lui redonnant le sens de Dieu et le sens de la vie.

Partant de là je lui disais combien cela me préoccupait et que pour mieux atteindre ce but j'en étais venu au désir de me faire prêtre. Comme je lui demandais ce qu'il en pensait ; il me répondit tout de suite : « ne fait pas cela Pierre ! » Réponse qui n'avait rien d'anticlérical mais qui était très douloureuse en lui et c'est ce qui en fait tout son tragiques. Sa douleur venait de ce fait qu'il pensait à tout le bien que je pourrais leur faire en consacrant ma vie à leur service dans l'institution d'une ferme-modèle ou d'une coopérative.

« Ne fais pas ça Pierre, reprenait-il, car autrefois je ne dis pas que le religieux n'avait pas une certaine valeur mais maintenant c'est fini. Tu vois que, depuis deux ans, André (Mas de Feix) a bien travaillé, voyagé, visité toutes les familles : peut-être pas un autre ne connaît la commune comme lui. Eh bien, tu le vois, il n'a rien pu changer ». Et sur ce, il concluait par ces mots : « tiens, demande-lui conseil, tu verras : il dira comme moi ! Ne perds pas ta vie dans une chose qui n'a plus de valeur, ne te fais pas prêtre. Parole angoissante basée sur l'impuissance de la religion à faire le bonheur de l'homme qu'il importe de rapprocher de cette autre parole proclamée dans un meeting paysan organisé par la cellule communiste du canton à l'issue une démonstration de machines agricoles qui avait attiré des centaines de paysans et à laquelle Henri Piot (autre stagiaire) et moi étions présents. Dans son discours le député, un jeune paysan, fort, plein d'enthousiasme, en attaquant violemment l'action de nos gouvernements successifs à la solde de l'Amérique, faisait l'éloge de la cellule communiste de la C.G.A. si docile, du journal "La Terre" et de son directeur qui avaient patronné cette journée, de la Russie rouge si vaillante pendant la guerre, si heureuse et si prospère grâce au Parti communiste qui a su si bien l'organiser et

la préparer. Il répétait sans cesse comme un leitmotiv ces mots : « Nous qui sommes tournés vers l'avenir. Oui ayez confiance en nous, venez à nous qui sommes tournés vers l'avenir et le progrès, nous qui luttons pour votre bonheur. Paroles de feu dont l'effet n'est pas douteux sur ces paysans douloureusement inquiets de leur avenir. La religion est finie et donc impuissante à sauver. Heureusement un espoir se lève : un Parti communiste jeune, dynamique, tourné vers l'avenir, le bonheur, le progrès.

En face de ces deux réalités ; de ces deux vies : l'une qui meurt, l'autre qui naît, quel va être notre crédit, notre témoignage, notre action ? Comme il faudrait vivre longtemps et intensément avec ces paysans pour déceler leur état d'âme profond et, en dissipant tout équivoque, leur rendre la confiance en l'Église seule capable de les servir. Aimer et servir en souffrant comme le Christ.

[À sa mort, Jean Vinatier écrira : « Ce vagabond de Dieu, des pauvres, et de la Mission est mort l'Évangile à la main.]

V - Session juillet 1949

C'est dans *Unis pour* de Décembre 1949 que l'on trouve un écho de la session de juillet 1949 où Chenu intervient une nouvelle fois. Une nouvelle fois mais ce ne sera pas la dernière, car la question est celle de la compréhension du « sacerdoce » et qu'elle se pose de multiples façons qu'à la suite d'Augros on peut résumer ainsi :

- Au sein des équipes dites « sacerdotales » quand leurs membres sont dispersés dans des activités pastorales très diversifiées.
- Dans la compréhension du sacerdoce quand il n'y a qu'un seul Prêtre : le Christ alors que, en dépendance du Christ, toute l'Église est Prêtre, ou, du moins, devrait l'être si les baptisés avaient conscience de leur mission sacerdotale et des responsabilités qui en découlent.
- Ce qui implique que les prêtres aient un souci d'éveil et de formation des consciences de ces chrétiens engagés dans le temporel...
- Mais alors qu'en est-il de l'implication direct des prêtres dans la société païenne au nom de la « mission » ?¹⁴⁸

Dans son intervention Perrot distingue l'aspect communautaire, donné, de l'Église qui la situe sur le plan mystique et son aspect sociétaire, organique, construit. Les deux n'existent que l'un par l'autre, le passage de l'un à l'autre se fait par le sacramentel (l'Ordre) qui participe à la fois de la grâce et de l'institution. « L'Église est elle-même le Sacrement par excellence puisqu'elle est voulue de Dieu pour manifester à travers la forme visible de ses structures la réalité mystérieuse du Christ total. [...] Celui qui a reçu le presbytérat est un ministre, un serviteur de la communauté. Dans la détermination du service que l'Évêque lui a confié, il est destiné, avec les laïcs, à faire l'Église, « *conficere sacramentum* ». (p. 6)

C'est ici qu'intervient Chenu et il va au cœur de la question : « Nous avons à construire l'Église... Comment concilier les exigences du ministre du culte et celles de l'apôtre évangélique ? Comment être à la fois « séparé » et engagé dans la communauté de destin ? Il faut nous situer à la fois dans la double perspective de l'Église et du paganisme : d'un côté le prêtre est dans et pour l'Église mais de l'autre il est aussi pour le monde païen afin de le transformer par le ferment évangélique. Or notre théologie du sacerdoce est conçue uniquement en fonction d'une Chrétienté. » (p. 7)

« Il y a dans le sacerdoce des structures qui ne peuvent pas changer : l'épiscopat centré sur le Souverain Pontife, qui est le fondement du Corps du Christ. (p.7)

¹⁴⁸ Unis pour... décembre 1949, p. 2

La question est bien celle-ci : quelle est la fonction du prêtre dans une Église à construire en communauté païenne car il n'y a pas déchristianisation mais naissance en plein paganisme d'une humanité qui s'impose à nous avec un caractère beaucoup plus sociologique que territorial ? Nous entrons dans une ère nouvelle de l'humanité : la communauté mondiale qui veut réaliser une maîtrise universelle, actuellement polarisée par le communisme. Enfin un monde désormais désacralisé avec la promotion du laïc. En tout cela quelle sera donc la place du sacerdoce ? C'est par rapport à cette conjoncture que le prêtre doit agir, qu'il faut parler de Mission, de l'Église en état de mission. (p. 8)

Dans cette situation clairement évoquée et devenue première, Chenu ne craint pas d'ajouter que l'Église « doit consentir à une nouvelle distribution des tâches sacerdotales et parler d'une modification des deux lignes précédemment indiquées du sacerdoce : le sacerdoce mystique et, plus encore le sacerdoce ministériel... » « Le soin des âmes à l'heure actuelle consiste à s'intégrer, comme prêtre, dans le monde païen, pour y construire l'Église. »

Dans son exposé, Chenu envisage alors trois aspects de ce « *ministerium* » dans cette conjoncture.¹⁴⁹

- Le missionnaire « invente » l'Église en milieu païen : il ne s'agit pas d'élargir simplement la communauté des fidèles aux dimensions de l'humanité, mais d'inventer, de créer. Il est quelqu'un qui vit en pleine pâte humaine, mais à la frontière de l'Église établie. C'est la commune qui va créer la paroisse et non pas la paroisse qui va conquérir la commune. En stratégie missionnaire, on se demandera s'il ne faut pas laisser la paroisse « morte » pour aller planter l'Église dans cette pâte humaine.
- Il ne faut jamais consentir à ce que l'Église n'embrasse pas l'universalité du monde, ne s'engage pas dans la même communauté de destin. Soyons la conscience chrétienne du prolétariat, de sa libération, de sa rédemption. Il s'agit ni de « penser contre », ni de conquérir mais de nous sauver ensemble. Note du Père Gentile : pour cela « se sentir perdus ensemble ». Tout païen est un fils qui manque à l'Église pour sa plénitude. Il faut que le prêtre soit présent pour que l'Église le soit.
- Il faut poursuivre la sacramentalisation de la réalité cosmique. Tout est de Dieu et tout est du Christ sauveur et Roi. L'homme est le collaborateur de Dieu dans la création et doit se réaliser par une sacralisation de la réalité cosmique dans une liturgie communautaire qui l'assume.
- C'est dans les cellules missionnaires que cette invention doit se faire avec le prêtre au centre de la recherche. La messe ne peut qu'être un sommet...

¹⁴⁹ Ici, nous avons la chance de pouvoir confronter le résumé proposé dans Unis pour, avec les notes d'un auditeur : André Mas de Feix. (Transmise par Julien Millot avec l'autorisation de Danielle Mas de Feix.)

- Le soin des âmes, mais, au-delà, la vie apostolique : voué à penser l'universel ; témoignage évangélique authentique, pur de tout compromis, au cœur la pauvreté ; lien communautaire, avec l'équipe sacerdotale, les laïcs engagés la communauté humaine dans laquelle on s'implante. (p. 8-9)

Suit alors la conclusion générale faite par Calixte Emeriau.

Quatre questions structurent son intervention :

- Quelle est la distinction entre le Sacerdoce du peuple chrétien et celui des prêtres ?
- Quelles sont les relations du prêtre avec le Christ personnel ?
- Est-ce que dans la théologie missionnaire, la médiation de prière et de sacrifice entre les hommes et Dieu est suffisamment marquée ?
- Quelles relations entre la mission extra-paroissiale et la mission sacerdotale ?

La réponse s'appuie sur une remarque de Jean Gray sur la place des sacrements dans l'Église : elle n'aura qu'à situer la théologie du sacerdoce dans la théologie de l'Église trois fois sacrement du Christ : De son Esprit par la vie théologique ; de son Sacerdoce par l'économie sacramentelle ; de son Pastorat par la Hiérarchie.

On ne voit pas comment les quatre pages qui suivent peuvent éclairer les questions posées par M.D. Chenu puisque, par situation, les sacrements n'ont guère de pertinence en milieu païen...

VI – Session 1950 (LAC oct 1950)

Nous ferons ici largement écho à cette session car elle nous semble marquer un moment décisif de l'évolution de la Mission de France dans la compréhension qu'elle prend de sa raison d'être.

Dans son liminaire Augros avertit que ce compte rendu ne reprend pas l'apport essentiel de la session car son auteur n'a pas voulu qu'il soit publié. Pourtant il concernait :

« ce que c'est qu'un passage à l'état de mission pour une collectivité vaste comme l'Église, quels changements dans sa mentalité cela suppose ; quelles modifications dans l'équilibre interne de son message, de son comportement, lui permettant tout en restant elle-même sans compromission, d'entrer en communion avec le monde d'aujourd'hui en assumant ses valeurs, de le faire vivre dans la foi, de le mettre en possession de la vie de Dieu »

Plus loin dans le texte, dans la « mise en commun des ruraux », on lit « Un dépassement est à faire : dans le sens d'un gros travail doctrinal sur l'Église, comme l'a présenté le Père Robert

Hasseveldt ¹⁵⁰» Nous en déduisons donc qu'il serait le premier intervenant. Or il publie « Le Mystère de l'Église » aux Editions de l'École en 1953, et dans son avant-propos il précise : « Ce livre reprend les matériaux les meilleurs de l'édition provisoire, cette fois dans un ensemble plus construit, mieux équilibré, à la fois plus dépouillé et plus complet ». Il est dédié aux amis de l'enseignement et de l'Action Catholique.¹⁵¹

Cependant, un troisième élément doit être noté. Dans les conclusions de cette session. L. Augros écrit : « Ce n'est pas sans appréhension que j'attendais cette session. Décidée trop tard, mal préparée, j'avais peur d'un échec. Et ce n'est pas sans raison, puisque, sans avertir, le professeur qui devait diriger la première semaine a fait défaut. Malgré cet incident on peut dire que cette session a été une réussite ». (LAC p. 21) Qui était ce professeur, par qui a-t-il été remplacé ? Nous ne le savons pas mais Robert Hasseveldt est certainement celui qui est intervenu au pied levé et qui, pour cela, n'aurait pas voulu alors que son texte plus ou moins improvisé soit publié. Nous gardons donc l'hypothèse qu'il s'agit bien de lui dans la première partie de la session¹⁵².

Il faut ajouter que cette session, comme les suivantes, se tient dans un climat ecclésial détestable, puisque à la même époque Maurice Montuclard et *Jeunesse de l'Église* sont victimes de délations auprès de l'épiscopat qui va les condamner et que Chenu, lié à *la Quinzaine* va connaître aussi de graves difficultés.¹⁵³

Dans son ouvrage (*Le mystère de l'Église*), Hasseveldt prend une belle image : celle d'un vitrail. De l'extérieur, on n'en perçoit rien ou bien c'est incohérent, de l'intérieur tout s'illumine. Il en va ainsi de l'Église.

Au début, Hasseveldt cite le second catéchisme, seconde partie, leçon XII de Bossuet : « ...il n'y a de sainteté, de rémission des péchés, par conséquent de salut et de vie éternelle, que dans l'Église catholique [...] le Saint Esprit assemble et anime l'Église où il a mis toutes ses grâces [par conséquent...] Il n'y a point de salut hors de l'Église ».

Avant d'aborder la « mission » de l'Église, il faut donc commencer par la présentation qui en est faite :

¹⁵⁰ R.Hasseveldt, Directeur au grand séminaire de Lille, il publie un livre pour la catéchèse des élèves de seconde. Et il précise en note que plusieurs articles avaient déjà été publiés dans *Masses ouvrières* de juillet 1949, mai 1950...

¹⁵¹ Il y a – évidemment – un côté artificiel et risqué à reconstituer une intervention à partir de l'ouvrage de l'auteur. Pourtant celui-ci nous paraît assez cohérent dans sa pensée pour ne pas imaginer que son discours soit autre que ce qu'il écrit.

¹⁵² Une lecture ultérieure conforte notre position car dans la LAC de Nov 1954, p. 11, D. Perrot faisant une rétrospective de l'histoire de la Mission de France, cite une intervention sur l'Église de R. Hasseveldt dans la session précédent celle consacrée à la Foi, avec le P. Liégé, c'est-à-dire la nôtre.

¹⁵³ Sur tout ceci, voir F. Leprieur, *Quand Rome condamne*, Paris, Plon/Cerf, 1989, Ch. V

« L'Église est le Corps mystique, la Communion des Saints, elle comprend toute l'Histoire, depuis le début du monde, elle signifie spécialement pour nous cette portion d'Histoire qui s'étend de la première venue du Christ jusqu'à son retour à la fin du monde. » (p. 14) Il y a donc en elle un élément durable, éternel puisque l'Église existait dans le dessein éternel de Dieu et qu'elle durera toujours après le retour du Christ, mais il y a aussi des éléments transitoires qui changent suivant les phases de l'Histoire du salut, par exemple les sacrements et la hiérarchie dans la phase actuelle (p. 18)¹⁵⁴

Dans la première partie : « Ce qui dure dans l'Église », Hasseveldt énonce que l'Église, « corps du Christ » est par lui dans la Trinité :

« Puisque Jésus [Fils incarné] est dans la Trinité, tous ceux qui sont unis à Jésus sont eux aussi dans la Trinité. Jésus est dans la Trinité parce qu'il est le Fils même du Père ; mais ce Fils nous donne sa vie divine filiale, c'est-à-dire la grâce, et il nous introduit auprès du Père comme des enfants adoptifs. [...] Oui, Jésus est le seul Fils de Dieu, mais tous ceux qui lui sont unis par la grâce, c'est-à-dire l'Église, sont en lui – comme Lui – avec Lui – véritablement Fils de Dieu » (p. 29-30)

La question qui vient immédiatement à l'esprit et elle ne pouvait pas ne pas se poser aux membres de la Mission de France : qu'en est-il alors des autres ? des non-croyants ?

« Toute l'œuvre de Dieu est, à sa propre image, une œuvre d'unité, non seulement dans l'ordre de la divinisation du monde mais déjà dans l'ordre de la création du monde. Notre communion surnaturelle dans la vie du Christ repose sur une première communion naturelle du genre humain, dans l'ordre des personnes, de l'action, des biens. [...] La grâce est l'achèvement dans le Christ, Fils incarné, de cette première unité de création. [...] Tout est orienté vers le Christ. C'est en lui que Dieu a tout pensé et tout créé. (I Co 3, 21) (p. 36-37)

Cette Communion des Saints doit s'étendre à l'humanité entière puisque tout homme est appelé à entrer dans cette Communion, et que même le pécheur est travaillé par Dieu pour entrer dans cette Communion. (p. 38)

Communion dans l'Incarnation : La Trinité ne crée le monde que pour le diviniser dans le Christ. La Trinité ne crée l'homme que pour lui communiquer la vie divine dans le Christ. Notre tâche est d'incarner le divin dans l'humain, de mettre le Christ en tous et tous dans le Christ. En nous même : ascèse ; Dans la race humaine : apostolat ; Dans la création : toute l'activité humaine, travail, découvertes, activités artistiques)

Communion dans la Rédemption : Mais cette incarnation, à cause du péché, ne se fait que par voie de rédemption. Cette incarnation est rédemptrice. (p. 48) Voilà une formulation qui ne

¹⁵⁴ Nous n'allons pas reprendre tout l'ouvrage mais simplement donner l'essentiel pour comprendre la partie consacrée aux non-chrétiens.

pouvait que plaire aux auditeurs d'Hasseveldt. On peut quand même s'étonner de ce tour de passe-passe par lequel après avoir affirmé que l'Incarnation ne se fait que par voie de rédemption, on décrète l'inverse : l'Incarnation est rédemptrice... Plus loin, l'auteur énonce : Incarnation – dans la création – par voie de rédemption. La Création par le travail, l'invention, la génération ; L'Incarnation par l'apostolat, la Rédemption par la souffrance, le caractère pénible de l'activité créatrice et de l'apostolat. (p. 49) Les ambiguïtés tiennent pour une part dans l'assimilation de l'incarnation du Fils de Dieu dans le Christ mort sur la Croix avec l'incarnation du chrétien... si cela a un sens.

Qu'en est-il alors de la « mission » ?¹⁵⁵

« L'Église doit suivre la vie humaine dans toutes ses différenciations. Puisqu'il s'agit d'instaurer toutes choses dans le Christ et que ceci se fait par l'Église et dans l'Église, celle-ci doit donc incorporer en elle la diversité humaine pour l'incorporer par là-même dans le Christ. La maternité de l'Église consiste en effet à recevoir en son sein l'humanité qui d'abord se trouve hors d'elle. [...] Il faut donc qu'elle s'adapte à toute la diversité qu'elle doit s'incorporer pour la faire vivre du Christ ». (p. 225)¹⁵⁶ Puisque l'Église doit assimiler toute valeur d'humanité et de civilisation, il faut qu'elle soit partout présente et partout indigène. [...] nécessité de *croissance* de l'Église, une nécessité de *charité*, une nécessité du *catholicisme*. (p. 227) Quand l'Église va vers un peuple qui n'a pas encore reçu la foi elle va à la rencontre d'une grâce de Dieu en travail et qui est originale dans chaque groupe humain, et à l'intérieur de ce groupe dans chaque homme. Or cette grâce ne peut aboutir qu'en elle et par elle. Ce n'est pas vers un simple vide qu'elle va pour le combler, mais elle est attirée par un appel de Dieu. (p. 228) [...] Ne pas nous considérer comme ceux qui donnent à ceux dont ils n'auraient rien à recevoir : mais comme ceux qui donnent à ceux dont ils recevront et peut-être beaucoup plus qu'ils n'auront donné.¹⁵⁷ [...] Le respect de ce qu'il y a d'authentiquement religieux, le respect des promesses religieuses, doit entraîner le respect de tout patrimoine humain et culturel qui y est lié. (p. 229) Éviter de lier le catholicisme à nos façons de penser et de vivre, même en ce qu'elles ont de légitime : il est nécessaire que nous ayons à l'intérieur de l'Église notre manière d'être chrétien mais il ne faut pas leur faire croire que pour entrer dans l'Église ils ont à renoncer à leurs valeurs propres. (p. 230)

Et de l'apostolat ?

« Le danger pour l'Église serait précisément de se croire établie dans un pays ou un milieu donné, parce qu'il y a une hiérarchie, un clergé, des églises, des œuvres. Nous disons

¹⁵⁵ R.H. envisage ici la « mission », plus loin « l'apostolat » mais il dit (p. 230) que le problème posé se résout à peu près dans les mêmes termes c'est pourquoi nous joignons les deux.

¹⁵⁶ L'Église étant plus ou moins assimilée au « Royaume », la question peut, devrait se poser de celles et ceux qui dans le temps et l'espace n'ont pas fait partie de l'Église... Mais ici ce qui retient notre attention concerne la « mission » telle qu'elle est pensée par R.H.

¹⁵⁷ En note : Voir quelques exemples dans : J. Daniélou, *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1948.

volontiers que l'Église est établie dans nos diocèses de chrétienté. Mais il ne faut pas se faire d'illusion. Est-ce que l'Église est présente réellement, concrètement, là où se posent les vrais problèmes, où s'exercent les vraies influences, où vivent les vraies communautés humaines ? Poser ainsi le problème, c'est y répondre. [...] Il y a des milieux de loisir, de travail, de finances, de commerce, de transport dont l'Église est plus ou moins absente. C'est à l'Église de suivre la vie humaine dans toutes ses différenciations pour en christianiser toutes les activités. À mesure que la vie humaine se développe et se différencie, il faut que l'Église s'adapte et se déplace. [...] La vie humaine n'est plus guère territoriale. Les vrais problèmes, aujourd'hui, ne se situent plus – notamment dans le monde de la grande industrie – dans les limites restreintes des communes mais à des carrefours d'influences régionales, nationales, internationales. De nouvelles communautés humaines se sont développées sur de tout autres bases que le territoire. [...] Or la présence de l'Église est restée, dans l'ensemble, une présence territoriale restreinte, la paroisse qui ne correspond plus, en certains cas, à une dimension humaine réelle. (p. 232-233) [...] « ce qui caractérise le monde moderne, c'est qu'il se construit hors de l'Église et même contre l'Église, alors que seule elle peut lui apporter la solution à ses antinomies (personnes et communauté, présent et futur) et la réponse à ses aspirations (sens de la communauté humaine totale, de l'univers, d'un progrès à réaliser ensemble) ». ¹⁵⁸ (p. 235)

Si la recomposition conjecturale de cette intervention n'est pas trop loin de la réalité, on doit faire au moins un constat : le télescopage entre la conception « classique » d'une Église qui, comme corps du Christ, est le centre de tout, destinée à tout récapituler et la reconnaissance des valeurs de l'autre et qui l'animent : proprement de la grâce qu'il a reçue.

Ainsi, page 302, Hasseveldt reprend la formule « hors de l'Église pas de salut » en précisant qu'il s'agit bien de l'Église romaine et en ajoutant que « ceux qui sont sauvés, apparemment hors de l'Église appartiennent en réalité à l'Église ». Comment le comprendre ? « On a dit quelques fois qu'ils appartenaient à l'âme de l'Église et non à son corps. L'âme de l'Église serait le Corps mystique, le corps l'organisation extérieure, mais cette distinction n'est pas heureuse. L'Église romaine est en effet le Corps Mystique. » Nous saisissons ici à quel point l'apport de Vatican II sera heureux en clarifiant le rapport de l'Église et du Royaume. Mais, plus, grave est la carence du rôle de l'Esprit qui empêche de penser toute altérité. En effet, dans ce livre, on doit constater la quasi-absence de l'Esprit (trois pages : 56-58 sur 337). Cette carence empêche l'auteur de justifier d'une manière convaincante la présence de la grâce chez les incroyants. D'ailleurs, dans les dernières pages, il réaffirme : « c'est par l'Église que la grâce est présente dans le monde, car c'est par elle que le Christ est présent et agissant dans l'humanité. (p. 304)

¹⁵⁸ Beirnaert, *Fidélité à l'Église*, Études, Oct 1946.

« C'est évidemment du sacrifice du Christ que vient toute grâce ; mais le sacrifice du Christ, dans l'économie actuelle du salut voulu par Dieu, est destiné à fructifier par les messes célébrées dans l'Église, qui en sont le renouvellement sacramentel : les deux choses sont inséparables. Sans la Croix, la Messe ne serait qu'une cérémonie vide. Mais sans la Messe, la Croix ne serait qu'une source scellée. Sans le sacrifice de la messe, offert par l'Église, il n'y aurait pas de grâce dans l'humanité. (p. 305)

Il est vraisemblable que cette vision des choses a pu soutenir la célébration individuelle de prêtres sans communauté parce que vivant dans des portions de l'humanité non chrétiennes, en est-elle pour autant justifiée ?

D'ailleurs, il semble bien que dans le peu de pages que l'auteur consacre à l'Esprit saint, il soit tributaire d'une représentation de la Trinité où l'Esprit est en quelque sorte le lien interne qui unit le Père et le Fils, contrairement à la vision féconde de St Irénée où le Logos et le Pneuma sont les deux mains du Père présentes à toute la Création et également impliquées dans le Salut...

Ajoutons que dans la perspective d'Hasseveldt c'est l'Action catholique qui est le premier acteur de l'apostolat et les prêtres sont à son service... Il n'est pas sûr qu'une telle position ait beaucoup éclairé les participants à la session...

Dans leur mise en commun les « urbains » s'étendent surtout sur les difficultés rencontrées dans la gestion des paroisses face au défi d'une présence aux pauvres et aux non-chrétiens. Cependant le P. Hollande¹⁵⁹ dit :

« Nous ne sommes pas gênés par les structures paroissiales. Nous croyons aux hommes que le Saint-Esprit et le démon travaillent en même temps. On ne convertit pas les gens, Dieu seul convertit. Nous n'avons qu'à leur révéler ce qu'ils sont. Nous trouvons des pierres d'attente partout : fraternité, justice, simplicité, vérité. Nous notons qu'une foule est meilleure que chaque individu pris isolément, que chacun dépend du corps, du milieu qui l'a formé. (Le communiste veut sortir de la misère non pas tout seul mais avec ses frères). Nous notons l'éveil de la conscience politique. Chacun sent qu'il a son rôle à jouer ; en tous le désir très vif de renouveau dans toute la société qui va jusqu'à une certaine eschatologie. Mais attention ! que ces communautés ne soient pas colonisatrices ! » (LAC p. 15)

Par contre les ruraux, comme on l'a indiqué plus haut, perçoivent bien la nécessité de dépasser l'urgence des problèmes pastoraux pour saisir et creuser les questions doctrinales.

¹⁵⁹ Qui appartient à la Mission de Paris

Il convient ici de mentionner un texte de André Mas de Feix de 1960, qui est en fait une rétrospective de la présence de la MdF en Creuse depuis 1946¹⁶⁰.

« En 1946, lorsque nous débarquons en Limousin, nous ne sommes pas conscients du choix à faire entre deux traditions missionnaires :

- Celle qui se coule dans une culture locale à respecter,
- Celle qui prétend implanter l'Église telle qu'elle a été vécue en Occident sans tenir compte des cultures locales ».

L'auteur, avec Louis Tranquart (O.M.I.), relevait intuitivement de la première « en adoptant une attitude d'écoute des gens et en participant aux travaux et autres activités du pays. [Si bien qu'] on nous reprochait de ne pas faire ce qu'on nous demandait (la sacramentalisation) et de nous mêler de ce qui ne regarde pas l'Église ou ne concerne que les laïcs : le temporel ». On ne peut pas être plus concis et plus juste pour évoquer ce qui est bien plus qu'un malentendu. Plus loin André rapporte une rencontre avec Mgr Patier vicaire général de l'époque :

« Il m'a dit texto : " vous avez fait tout ce qu'on ne vous demandait pas et rien de ce qu'on vous demandait ". Je me suis défendu en montrant que j'avais tout de même bien fait ce qu' "on" me demandait, mais je n'ai pas été capable de justifier ma position sur ce que l'on ne me demandait pas ».

Comme nous l'avons déjà noté, et Mas de Feix le rappelle, c'est la métamorphose du monde agricole,¹⁶¹ avec l'électrification et la TSF, l'introduction des machines, qui a entraîné le remembrement des parcelles, l'apparition des « techniciens » agricoles, la création de maisons familiales rurales, le passage de cultures vivrières à des cultures intensives etc. qui a généré le changement d'une « culture » séculaire pour ne pas dire plus. C'est pourquoi ce sont les prêtres « ruraux » qui ressentent les premiers le besoin d'un changement théologique pour ne pas rester bloqués dans des cadres qui s'effondraient. Et ce n'est pas sans raison que par deux fois dans le même texte l'auteur fait allusion à la mission de Ricci en Chine...

Dans la deuxième partie de la session la parole est donnée à Chenu sous le titre « Les dégagements de l'Église d'après les leçons de l'Histoire ». L'argument repose sur le constat d'une crise pour dégager l'Église d'une « chrétienté » : comportement sociologique de l'Église établie dans ses solidarités contingentes avec tel temps de l'Histoire, telle région de l'espace, avec les variations des éléments humains mobiles et la philosophie de l'homme « (LAC Oct 1950, p. 2) L'auteur rappelle alors quelques « crises » avec Grégoire VII, la Réforme du XVIème, La Révolution et Napoléon Ier, la révolution de 1848...

¹⁶⁰ Texte communiqué par Julien Millot en septembre 2024, avec l'accord de Danielle Mas de Feix.

¹⁶¹ Donnée éminemment prise en compte par la J.A.C. en particulier dans une terre comme la Bretagne...

1^{ère} Loi : « *C'est le retour à l'Évangile* qui rend présent dans le temps ». Exemple : St Benoît après les invasions barbares, François d'Assise et Dominique au XII^{ème},

2^{ème} Loi : Tradition n'est pas restauration, *mais retour aux Sources* : il faut adapter, non par le dehors *mais par le dedans* : Ozanam, Montalembert, Lacordaire... contrairement à Laménais qui échoue parce qu'il veut faire entrer la liberté dans l'Église par le dehors...

3^{ème} Loi : Pas de moyens politiques : « Quand les étudiants catholiques établissent le Centre Richelieu en plein quartier de la Sorbonne, comme un bastion chrétien, c'est là une opération de « chrétienté, non « missionnaire (p. 5-6) Etant donné l'évolution des structures civiles, on ne veut plus d'un mouvement ouvrier « chrétien » mais d'un mouvement ouvrier dans lequel il faut des chrétiens. Attention amoureuse aux pauvres, aux petits...

4^{ème} Loi : Ajuster avec des compromis inévitables le nouveau à l'Église-chrétienté. Par exemple, passer de l'Église enracinée dans la terre à une Église en mouvement(s). Décléricalisation, de moins en moins de mouvements temporels chrétiens, pas : carapace mais vertèbres, non l'extérieur mais l'intérieur.

Cette intervention dont le contenu était déjà familier aux auditeurs de Chenu a suscité ensuite un échange que l'on pourrait dire de type pastoral : comment faire ? Nous ne retenons que quelques points forts : s'engager dans la libération et dans la promotion ouvrière, pas dans ce qu'elles ont de temporel (qui ne nous regarde pas directement) mais dans ce qu'elles ont de spirituel.¹⁶² Sentir avec le monde des petits. Être en communauté de destin avec la classe ouvrière par nos moyens d'existence. Arriver à une vraie culture ouvrière, connaissance du marxisme sinon on ne connaît pas l'orientation du monde ouvrier. Place des militants ouvriers dans la Communauté.

Il semble bien que, dans la foulée de celle de 1949, cette session soit le lieu d'une interrogation nouvelle qui dépasse celles de la pastorale ou de la stratégie missionnaire : quelle pensée proprement théologique va naître des rencontres des incroyants et des raisons de vivre autres que celles de la foi chrétienne ? Question qui naît du dépassement de la première conception de la « mission » (l'exportation de la foi et l'expansion de l'Église en milieu incroyant) pour s'inscrire dans les deux perspectives déjà proposées : celle d'une présence évangélique et d'un engagement aux côtés des pauvres et celle de la « rencontre » dans un effort de découverte et de compréhension de l'autre en tant qu'autre.¹⁶³

¹⁶² On ne se débarrasse pas si facilement des dichotomies spirituel/temporel ; sacré/profane ; naturel/surnaturel ni de cet idéalisme platonicien que Nietzsche dénonçait dans sa critique du christianisme !

¹⁶³ Les sources à notre disposition ou du moins la lecture que nous en faisons ne permettent pas de dire si, oui ou non et pourquoi, les acteurs de la Mission de France sont sensibles aux efforts théologiques déployés, de manière contradictoire dans les revues comme *la Vie intellectuelle*, *Dieu vivant*, *Jeunesse de l'Église* etc.

La conclusion générale est cette fois-ci tirée par Augros lui-même, non sans concertation avec d'autres car il parle en « nous » ce qui n'est pas son habitude¹⁶⁴. Trois parties dans ses conclusions dont il dit clairement que c'est aux acteurs urbains, ruraux et ensemble qu'il faudra les tirer.

Prendre plus vivement conscience de la conjoncture en face de laquelle se trouve l'Église et du problème qui lui est posé.

« Dans la vie quotidienne, le problème qui vous préoccupe, c'est celui de cette église paroissiale et diocésaine, en face de ces masses ouvrières ou paysannes qu'elle n'atteint pas, c'est normal. C'est de la solution de ce problème que vous êtes chargés ». Augros reprend alors quelques traits majeurs du monde de l'après-guerre avec sa construction sur de nouvelles bases, techniques entre autres, dans un mouvement d'ascension et d'autonomie par masses. Or, dans ce contexte, « L'Église se sent inadaptée à sa mission de salut, mission qui lui a été confiée par le Christ pour tous les temps ».

Plus loin il énonce : « C'est donc un immense problème dont la solution est d'autant plus difficile que :

- 1) Le monde à évangéliser est plus unifié, plus conscient de sa majorité, traversé par des ferments de paganisme plus puissants,
- 2) Que cette Église de la contre-réforme est mieux construite dans ses structures théologiques, liturgiques et pastorales, et les mentalités des individus et des groupes, et prend davantage dans la conscience religieuse de ses enfants l'aspect d'un absolu auquel on ne doit pas toucher sous peine de sacrilège. » (p. 17)

Nous sommes là, en effet, au cœur du défi : il ne suffit pas « d'être avec » ou, selon le leitmotiv de « s'incarner », il ne suffit pas encore de vivre autant que possible inspirés par l'évangile, ni même de s'engager dans les luttes de libération, il faut, en tout cela, vivre et penser la foi de telle sorte qu'elle soit inspirée par celles et ceux dont on partage le destin et qu'ils puissent en entendre le message.

Et, comme le précise Augros : « L'Esprit Saint nous a peut-être rendus plus sensibles que d'autres à cette nécessité d'engagement dans cet effort mais, par le fait même, il nous faut être plus que d'autres soucieux de ne pas nous engager de travers sous peine d'obliger l'Église à se raidir et à se bloquer à nouveau dans ce même esprit d'autodéfense qui fut le sien au temps de la contre-réforme, de Laménais ou du Modernisme. (p. 17)

¹⁶⁴ D'ailleurs dans la suite du texte, il re vient au « je »...

Des conditions pour réaliser cet effort nous n'en retiendrons que deux¹⁶⁵ :

« Être bien persuadés que cette "*reformatio*" se fera non par une loi hiérarchique [...] ni par voie politique [...] ni par transformation économique et sociale, ni par simple présence au monde, incarnation, ouverture et communion à tout ce qu'il y a de valeur (même de valeur théologique) dans le monde d'aujourd'hui, mais par l'adoption d'une attitude complexe qui concilie ou unit ensemble le retour aux sources et la présence au monde ». (p. 18)

Cependant Augros ajoute :

« Si grand que soit notre effort, nous ne sommes pas assurés d'une réussite visible ; et même, à lire l'Écriture, à voir le drame du Christ et de l'Église dans le passé, il apparaît bien que la réussite invisible est conditionnée par la Croix, c'est-à-dire par l'échec au plan visible ; que le ferment n'est bien souvent que le petit reste. Donc ne pas s'étonner des mises en échec ; ne pas se laisser prendre par l'esprit des messianismes terrestres.¹⁶⁶

« La nécessité du travail conjugué des théologiens et des pasteurs. Nous sentons bien à l'heure actuelle que la mission ne serait pas possible s'il n'y avait un certain effort de recherche poursuivi depuis un siècle au plan théologique (patristique, scripturaire, liturgique). [...] Si cet effort cessait, ce serait fini. » [...] Votre rôle de pasteurs, s'il requiert pour aboutir l'aide des théologiens est cependant premier dans l'Église, en dépendance évidemment de ceux à qui été confiée la mission de prêcher l'Évangile à toute créature et d'établir toute l'humanité dans la foi au salut de Dieu apporté au monde par le Christ. [Et donc] prendre conscience des problèmes d'évangélisation posés à l'Église et faire sentir au cœur de tous l'urgence d'une solution. [...] Inventer les moyens, tracer les voies qu'il faut prendre pour assurer de manière valable l'évangélisation de ces masses. Seuls des pasteurs peuvent inventer l'Action Catholique, les paroisses missionnaires et les prêtres ouvriers. (p.20)

Session sur la catéchèse LAC : 30 avril 1951

De cette session nous ne retiendrons qu'un passage : les notes de l'exposé de Placide Rambaud sous le titre : *La théologie de l'engagement chrétien*. Placide Rambaud intervient à Lisieux en

¹⁶⁵ L. Augros, lucide, avait ajouté : « Je n'insisterai pas sur le rôle nécessaire de la hiérarchie (rien sans elle dans l'Église : on le voit assez maintenant quand on voit à quel point dans cette tâche missionnaire, tout est conditionné par l'attitude de Rome et des évêques.

¹⁶⁶ Deux ans plus tard, L. Augros sera destitué de ses fonctions par l'ACA...

même temps qu'André Malet. Comme lui, il est d'origine paysanne (Savoie) et il a 28 ans quand on l'envoie à Lisieux.¹⁶⁷

En se référant à l'épître aux Éphésiens, Rambaud évoque l'homme que Dieu rêve, projet sur le mystère de l'existence. Il s'appuie alors sur st Irénée et Clément d'Alexandrie, c'est-à-dire sur ceux qui ont le mieux intégré dans leur théologie la sagesse de leur époque, en l'occurrence stoïcienne et déployé le mystère d'un salut universel. Alliance de création, puis abrahamique, enfin Incarnation. « La Parole de Dieu qui se manifestait prophétiquement est devenue homme, afin que ce soit un homme encore qui nous apprenne comment l'homme devient Dieu » C. d'Alexandrie, *Protreptique*, I, 8, 4

L'Incarnation, c'est l'humanité située en fils par rapport au Père. L'homme est achevé dans et par le Christ. La résurrection de Jésus, c'est la « divinisation » de son humanité. Heb 10, 10.

« Fait historique unique : incarnation-résurrection de Jésus = mystère unique de l'histoire humaine qui est unification en Christ de toute l'humanité ». C'est en cela que chaque homme est ex-pliqué, dé-voilé à lui-même en s'insérant dans le mystère de l'Histoire qui est la construction de l'unique et universel corps du ressuscité par l'Esprit du Père. Rambaud évoque alors le croyant baptisé, personnalisé par l'Amour, se reconnaissant du Christ ressuscité, l'homme nouveau de par le baptême, mémorial efficace de la mort et de la résurrection historique de Jésus Christ ressuscité mais en « mystère » (sacrement).

Qu'est donc l'homme nouveau ? l'être christifié, être pour les autres, homme-Église, frère avec tous, affirmant l'existence du Père, celui en qui le monde devient offert au Père par une voie de spiritualisation valorisant les relations fondamentales de l'homme et de la nature, l'eau par exemple... cf. I Co 3, 21-22 : « Tous est à vous, mais vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu »

« La racine de l'engagement chrétien dans le monde est que, dans son être, il est témoin d'avant-garde devenant terre nouvelle et cieux nouveau, rassemblés en Christ dont les dimensions plénières de Ressuscité seront alors manifestées. » Homme nouveau, proclamation vivante et ecclésiale que l'histoire faite par Dieu réussit, que le drame de toute existence se dénoue dans cette Résurrection totalisante en Christ. L'eucharistie est alors le lieu de réalisation du baptisé, la personnalisation communautaire de l'homme. L'Esprit rassemble efficacement les « hommes nouveaux », fait progressivement l'homme parfait (Eph 4, 13), moment sacré où l'homme est pleinement homme. 2 Cor 3, 12-18. « Le Christ, entier pour ainsi dire, n'est pas partagé : il n'est ni barbare, ni juif, ni grec, ni homme, ni

¹⁶⁷ Parce qu'il n'était pas accordé à l'ambiance du séminaire St Sulpice... A. Malet s'était heurté à Placide...mais autant nous ne trouvons aucune trace du premier dans les mémoires autant Placide a marqué son auditoire et, plus largement, la Mission de France.

femme ! c'est l'homme nouveau, l'homme transformé par l'Esprit saint de Dieu » Clément d'A. Protreptique, IX, 112, 3

Ces quelques notes montrent que la théologie de Placide Rambaud, nourrie des Pères de l'Église, rejoint par certains aspects la vision cosmique de Teilhard de Chardin.¹⁶⁸ Ce n'est pas une vision naïve, mais elle rompt avec le schéma proposé au début de Lisieux, tout centré sur l'homme pécheur et sa rédemption par la mort du Christ... Comme il le disait lui-même : « À Lisieux, avec les séminaristes, nous avons essayé de comprendre comment les Pères affrontaient d'autres cultures et d'autres religions ». Gilles Couvreur renchérit : « Pouvions-nous imaginer que nous étions en train d'acquérir des structures mentales qui nous accompagneraient pendant de grandes traversées ? »¹⁶⁹

Ajoutons que sur un point au moins, capital en vérité, Placide Rambaud communiait aux racines de Lisieux : celui de l'Esprit : « L'Histoire est traversée par un don continu, celui de l'Esprit. La libre initiative de l'Esprit nous fait co-naître à l'amour, nous fait re-co-naître Dieu, source de vie. [...] La "politique" de l'Esprit : créer des hommes nouveaux », « Il est le sculpteur caché qui fait tout orienter vers le Christ ». « Le monde devient une immense liturgie de structure trinitaire pour chanter Dieu. Le Christ total est liturgie cosmique ».

Enfin, il faut souligner, et cela vaut pour tous les apports déjà signalés quels qu'ils soient, que s'il y a une constante dans les "théologies" de Lisieux et de la Mission de France, c'est bien l'attention à l'Histoire...

Note :

Jusqu'ici, nous avons donné une place prépondérante aux interventions de théologiens en sous-entendant, d'une part qu'ils étaient à l'écoute de la vie de la Mission de France, de l'autre qu'elles éclairaient le chemin difficile des premières années. Il faut avouer que c'était la voie la plus facile car les réflexions proprement théologiques : le penser de la foi dans l'engagement de la mission, étaient trop diffuses ou parcellaires pour être rassemblées en un discours un peu cohérent. À partir de l'année 1954, il en sera, espérons-le, autrement car la LAC, première source de notre enquête, est l'écho le plus direct de la vie propre de la Mission de France.

¹⁶⁸ Après le désaveu de Rome récusant P. Rambaud comme professeur pour le séminaire de Pontigny sous le prétexte que sa théologie était trop historique (entendez fondée sur les Pères) et pas assez théologique (entendez dogmatique), Placide deviendra un spécialiste de la sociologie rurale, fidèle en cela à ce lien souligné de l'homme et de la Nature.

¹⁶⁹ LAC n° 149, 7-8, 1991, pp. 26-31

Toutefois, il nous semble nécessaire de noter que peu à peu, à dire vrai : insensiblement, la préoccupation de la "vie morale" des individus, omniprésente dans les années de la fondation et dans le livre : *"France, pays de mission "*, s'est effacée pour donner place à une interrogation théologique mais aussi à des recherches sociologiques pour mieux comprendre le monde rural et urbain dans leurs mutations mais aussi pour dépasser le plan de la culpabilité individuelle en cherchant les causes objectives du désordre dans la vie morale personnelle comme dans la vie sociale.

Chapitre 6 : 1950 – 1952

Dans les pages précédentes, sans prétendre du tout être exhaustifs, nous avons évoqué la formation théologique dispensée à Lisieux, avec l'apport de « théologiens » qui ne cesseront pas d'intervenir tout au long de l'histoire de la Mission de France. En 1949, bien qu'*Essor ou déclin de l'Église* déborde largement l'aventure de Lisieux, on peut dire que ce texte l'assume.

Ce nouveau chapitre (1950-1952) s'attache à la première grande crise traversée par la Mission de France et son séminaire puisqu'il y allait non seulement de leur avenir mais de leur survie.

En mai 1949,¹⁷⁰ la Mission de France ayant reçu un statut provisoire approuvé par Rome, dépendait formellement d'une Commission épiscopale, présidée par le cardinal Liénart, et chargée de la gouverner au nom de l'Épiscopat. Il était plus que temps car les plaintes et les dénonciations de chrétiens troublés par les initiatives prises par les équipes sur le terrain, jointes à la désapprobation de l'évolution du séminaire par la Compagnie Saint-Sulpice avaient généré plus qu'une méfiance dans l'esprit de beaucoup d'évêques. Comme nous l'avons noté au chapitre premier de notre exposé, il y avait deux raisons essentielles à ce malentendu qui allait se terminer en 1952 par la destitution du Père Augros, le déplacement du séminaire à Limoges et, deux ans plus tard, sa fermeture. La première était, d'une part, le non-engagement réel de l'A.C.A. dans le lancement de la Mission de France, œuvre essentiellement voulue par le Cardinal Suhard, d'autre part, le défaut de collégialité de l'épiscopat, chaque évêque étant seul habilité à gouverner son diocèse comme il l'entendait, or la Mission de France était par essence « interdiocésaine ». La seconde tenait au fait que l'animation spirituelle et théologique des équipes était assurée par Lisieux pour deux bonnes raisons : la première venait de la nouveauté des problèmes rencontrés dans la mise en œuvre de la « mission », la seconde... de l'absence de politique pastorale « missionnaire » dans les diocèses.

I - La Mission de France au sein de l'Église

Il est très clair que le premier facteur qui a déclenché la crise est celui du désaccord de la Compagnie St Sulpice avec le « séminaire nouveau » tel que Louis Augros et son équipe l'avaient construit au cours des dix premières années. Ce seul extrait d'une lettre¹⁷¹ que M. Boisard écrit au Cardinal Liénart pour un remplacement de professeur qui contribue à redresser la situation, se passe de commentaire :

¹⁷⁰ Pour tout ce qui suit, se reporter au livre de Tangi Cavalin et Nathalie Viet-Depaule, *op. cit.* Pages 133 à 158.

¹⁷¹ TC/NTV *op. cit.* p.168

« Réussirons-nous ? Je l'espère quoique, jusqu'ici tous les confrères précédents, si j'excepte M. Ferté, se sont laissés gagner par le subjectivisme, le personnalisme déformé et l'esprit réformiste, à peine religieux mais très humain et social, de M. Augros »

M. Girard, successeur de M. Boisard, ne pensait pas autre chose et leur idée de fond était de réduire le séminaire à une ou deux années de formation particulière à la « mission » pour des prêtres déjà formés dans les séminaires normaux...¹⁷²

Bien plus grave était l'incompréhension ou la désapprobation de l'ACA et des évêques, qu'ils aient ou non des équipes de la Mission de France sur leur territoire. En réalité, il y avait trois points litigieux :

- Le premier était la confusion de gouvernement entre le séminaire et la Mission de France sur le terrain.
- Le deuxième, le sentiment de certains évêques que la pastorale des équipes en mission était aventureuse ou leur échappait car ces équipes « allaient chercher leurs consignes à Lisieux ». Il était parfaitement exact que la réflexion de fond était animée par le séminaire de Lisieux mais, outre le fait que dans les diocèses eux-mêmes il n'y avait aucune réflexion sur la mission, hormis celle des aumôniers d'Action Catholique, il n'y en avait pas du tout au plan national si ce n'est chez des religieux comme les Dominicains et les Jésuites.
- Le troisième point relevait du défaut de concertation des évêques de France, ce que Vatican II appellera leur collégialité.

Combien de fois, dans ses écrits et ses lectures spirituelles, Augros avait-il insisté sur le rapport nécessaire à la « hiérarchie » ! En lisant ces textes avec le recul du temps, on s'étonne d'une part que le prêtre ne fasse pas partie de cette « hiérarchie » qui lui semble toujours extérieure et au-dessus, de l'autre que les évêques eux-mêmes, certes maîtres en leurs diocèses, soient conçus et reçus comme subalternes à l'ACA.

Pourtant, cette incapacité des évêques à prendre en charge l'ensemble de la Mission ne dispensait pas chacun de générer le même effort dans son propre diocèse comme le fit le cardinal Suhard lui-même en créant, en 1944, la « Mission de Paris ».

Quoi qu'il en soit, ce fut le Cardinal Liénart qui fut chargé par l'ACA de remettre de l'ordre à Lisieux. Il s'aperçut assez rapidement que la situation était beaucoup plus complexe qu'il ne pensait et que son information était partielle et souvent partielle. Devenu par la suite président de la Commission épiscopale chargée de gérer la Mission de France, il en fut autant que le Cardinal Suhard son déterminé défenseur. Mais, chose remarquable, il ne prit aucune initiative

¹⁷² TC/NVD, *op. cit.* p.168-169

ou décision concernant la Mission de France en dehors de la Commission épiscopale et de l'A.C.A.¹⁷³ ce qui était une amorce de collégialité.

Tout ceci semble nous éloigner de notre projet de relecture des expressions théologiques de la Mission de France au cours de son histoire. Pourtant, que l'exercice collégial de l'épiscopat relève de la théologie, on le verra dix ans plus tard au concile Vatican II, dans les décrets *Christus dominus*, concernant les évêques et *Presbyterorum ordinis* consacré au ministère et à la vie des prêtres.¹⁷⁴

Mais il convient de souligner d'abord un point capital : la défection de la Conférence épiscopale dans la prise en compte concrète de la Mission de France a paradoxalement généré en elle un « sens de l'Église » qui fait partie de sa spiritualité. Alors que toute théologie génère ou devrait générer une vie spirituelle qui structure l'existence concrète du chrétien, ici, c'est l'épreuve de la vie spirituelle qui, dès le temps de Lisieux, a marqué l'ecclésiologie et par suite la théologie de la Mission de France.

D'autre part, penser que nous sommes hors du champ de la théologie serait bien mal comprendre ce qu'est la théologie élaborée à partir du terrain concret de la mission, or c'est lui qui, dans cette « crise », a bousculé le prêt-à-penser de ce que l'on imaginait devoir être la « mission ». D'autre part, c'est la découverte du pays lui-même, des paysans, des ouvriers et de leurs conditions de vie, bref, de celles et ceux qui étaient loin de l'Église qui a été le facteur déterminant des interrogations portées par la Mission de France et plus ou moins bien comprises dans l'Église.

II - Mais qu'est-ce que la « mission » ?

Il convient donc de redire que derrière ce drame il y avait la différence d'angle de vue et d'action dans la conception même de la « mission ». Il est certain que pour la majeure partie de l'épiscopat, sinon sa totalité, la « mission » était conçue comme l'extension de la communauté chrétienne ou la reconquête de son terrain à partir du centre. Alors que, peu à peu, la Mission de France avait découvert que le fossé était si profond ou le mur si haut qu'il fallait partir des hommes à réévangéliser, de leur vie, de leurs soucis ou, comme le disait

¹⁷³ Voir : Daniel Perrot, *Les fondations de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1987, 424 p. Ici p 86-104.

¹⁷⁴ Si les raisons de cette première « crise » de la Mission de France n'étaient pas proprement « théologiques », il ne faut pas oublier à la même époque les mises à l'écart ou les sanctions des théologiens surtout dominicains et jésuites, en particulier pour M.D. Chenu qui avait accompagné la Mission de France depuis l'origine. Les motifs de ces condamnations étaient divers, mais l'ombre de la crise moderniste avec ses enjeux, en particulier dans la compréhension de l'Histoire, planait toujours sur la réflexion théologique.

Augros, de leurs « messianismes ». D'ailleurs, Augros lui-même écrivait le 9 novembre 1951 à Jean Vinatier : « Je me suis aperçu, cette année (1951 !), plus vivement que jamais, à quel point on est souvent dans une impasse, parce qu'on ne voit pas le chemin qui amène du traditionnel au missionnaire. On plaque le missionnaire sur le traditionnel, alors ! »¹⁷⁵

Naturellement la prise en compte des hommes réels auxquels on se joint implique une interrogation sur ce qu'ils sont et la raison pour laquelle on se joint à eux : est-ce pour leur déficience, pour leur « péché » ? Est-ce pour leur humanité et leur souci des autres ? Alors, d'où cela leur vient-il ? Pourquoi prétendre les « animer » ?

Ainsi, dans une lettre¹⁷⁶ souvent commentée, adressée aux Pères Perrot et Augros, Madeleine Delbrêl écrivait : « Il faudrait avoir le courage de dire – à condition de le penser – que la Mission tend au Marxisme, dans la mesure même où elle est la Mission, mais que si une tendance de salut vers le Marxisme fait partie de sa vocation propre, une tendance d'alliance est sa tentation spécifique ». Bien que ce soit trop schématique, on peut dire que la tendance de salut relevait de la « rédemption » et celle d'alliance de « l'incarnation ».

Cependant, si l'hypothèse de lecture que nous avons proposée de trois conceptions de la Mission est juste, nous sommes ici à la jointure des modèles du dialogue et de la rencontre. Il est très clair que Madeleine Delbrêl relève du modèle du Dialogue alors que ce qu'elle appelle la tendance d'alliance exprime au mieux, le modèle de la Rencontre. D'ailleurs, la différence se jouait aussi dans la conception du travail. Il y avait chez les prêtres ouvriers et à la mission de France une sorte de « mystique » du travail qu'elle ne partageait pas alors même que le sien la mettait directement au service de l'homme.

En réalité, à ce croisement, nous touchons tout l'enjeu du travail théologique de la Mission de France¹⁷⁷. Puisqu'il ne s'agissait pas de reconduire ou même d'adapter le « catéchisme » ou le thomisme scolastique pour relever les défis de la « mission », la question se posait de l'expression de la foi repensée à partir des « autres » et de sa cohérence avec la Tradition au sens le plus fort du terme.

Dernières lettres de Louis Augros

Avant de poursuivre, il faut faire droit aux deux dernières lettres d'Augros, destitué de ses fonctions, l'une adressée à l'ensemble de la Mission de France, l'autre aux séminaristes stagiaires, les deux sont datées du 12 juin 1952 (Parues dans *la Lettre aux Communautés* du

¹⁷⁵ Jean Vinatier, *Le père Louis Augros*, Paris, Cerf, 1991, p. 53-54

¹⁷⁶ Lettre du 20 octobre 1953 adressée au P. Perrot, copie au P. Augros

¹⁷⁷ C'était, plus largement, l'enjeu des travaux des théologiens et des Revues lancées et gérées essentiellement par des religieux depuis le début du siècle et qui furent censurés ou interdits par Rome dans les mêmes années. Ils et elles ont préparé le Concile Vatican II en dépit de la persévérante opposition de la Curie.

30 juin 1952).¹⁷⁸ Rappelons-nous, en les lisant, que leur auteur vit la plus grande épreuve de sa vie sous le signe de la « souffrance rédemptrice ».

« N’oubliez jamais que si la Mission a été créée, c’est parce qu’un beau jour, dans l’Église, on a pris conscience du fait de la *déchristianisation*. Ce fait [...] consiste essentiellement dans un mouvement de civilisation qui enfante une nouvelle manière d’être homme et cet homme nouveau naît païen. [...] Tout un ensemble de facteurs jouent, d’ordre économique, politique, culturel, qui petit à petit transforment les mentalités, les déchristianisent et les paganisent. Et cela au plan national et mondial. [...]

N’oubliez surtout pas que la Mission exige que vous soyez des *saints*. De ces saints que nous voyons la Pédagogie de Dieu enfanter progressivement dans les hommes de chair et de sang comme nous, qui sont choisis pour être les constructeurs du royaume. De ces saints caractérisés :

- Par la foi en ce Dieu vivant unique, transcendant, Maître de l’Histoire, Maître de l’impossible, en ce Dieu d’Amour qui entre dans l’histoire des hommes et qui appelle qui il veut pour le faire coopérer à son Dessein de salut de l’humanité par Jésus-Christ et son Église.
- Par cette foi inconditionnée [...] qui les livre à Jésus Christ et qui, par là, donne encore de revivre dans le Christ au sein de l’histoire présente, le mystère pascal, [...] jusqu’à la Croix mais qui aboutit à la plus merveilleuse fécondité.

Tout cela vous devez l’être au plein cœur de l’humanité d’aujourd’hui, en pleine communion avec elle. C’est par là que la vie rédemptrice du Christ sera plantée en elle et y opérera le salut ».

La lettre qui suit s’adresse aux stagiaires, c’est-à-dire aux séminaristes qui, d’une façon ou de l’autre, partagent pour un ou deux ans le travail des usines ou des champs. Mais il faut mentionner qu’en 1952, des équipes de Prêtres ouvriers de la Mission de France sont présentes à Lille, au Havre, à Limoges, Bordeaux, Saint Étienne, Marseille, Toulouse, sur les Barrages du Sud-Est, auxquelles il faut joindre l’équipe « scientifique » et une présence à l’hôpital de la Pitié-Salpêtrière. Outre le travail, la plupart sont engagés par solidarité dans la lutte syndicale, en majeure partie à la CGT.

« Je voudrais vous dire ce qui doit constituer le fond de votre vocation missionnaire : [...] La Mission, c’est l’Évangile annoncé aux pauvres (Lc 4 ; 16-20). Par conséquent toute notre vie doit être polarisée par les pauvres. C’est à eux que le Seigneur nous envoie ; à eux que notre vie doit être consacrée. Aux pauvres, c’est-à-dire aux déshérités de la vie ; à ceux qui sont écrasés par ce monde dur dans lequel nous vivons. [...] et surtout à ceux qui sont plus pauvres encore, tombés plus bas, ayant perdu toute dignité humaine, toute place dans la société des hommes : les clochards, les délinquants, les filles perdues etc.

¹⁷⁸ Archives MdF 5 D 105/3

Aux pauvres, c'est-à-dire à ceux qui, riches, apparemment manquent de l'essentiel parce qu'ils ne connaissent pas Dieu ni le Sauveur qu'il nous a donné ; aux païens, ou à ceux qui vivent comme des païens. [...] ».

Dix ans après le lancement du séminaire de Lisieux, y aurait-il dans l'esprit de Louis Augros un déplacement du centre de gravité de la « mission » ? Non, mais cette insistance, évangélique, de service des pauvres trouve son explication dans un paragraphe qu'il faut maintenant considérer et qui est pratiquement le même dans les deux lettres :

« N'oubliez jamais que cette Mission, c'est la *Mission même de l'Église*. Tout dans vos vies doit être ordonné, non pas à la libération humaine, à la construction de la cité terrestre, mais à l'édification du Royaume de Dieu ; c'est-à-dire à l'annonce de Jésus-Christ, à la naissance et à la croissance de l'homme nouveau selon le Christ. » (Lettre aux Communautés)

« Ce n'est pas pour la libération humaine, pour la réalisation des espérances terrestres, pour la construction de la Cité temporelle que vous êtes envoyés. Tout au plus, devez-vous, sur ce terrain, faire des gestes qui, comme les miracles du Christ, peuvent être des signes manifestant la présence parmi les hommes de la charité de Dieu. Mais à partir du moment où ces gestes ne sont plus signes du royaume de Dieu ou risquent d'être des signes d'un engagement au service du royaume temporel, la seule solution valable est celle pratiquée par le Christ dans Jean VI, 14 sv. »¹⁷⁹ (Lettre aux stagiaires).

D'une part, Augros n'envisage pas la mission selon la perspective de la « rencontre » mais il se situe sur la ligne de l'engagement et du service. Il n'est pas sûr d'ailleurs qu'il entende le « dialogue » auquel ils peuvent conduire. De l'autre, cette prise de position pastorale est commandée par une vision théologique – celle qui oppose le spirituel au temporel – que nous avons déjà évoquée mais sur laquelle il faut revenir tant elle a dominé les esprits et les engagements jusqu'à Vatican II. En arrière-fond nous trouvons encore cette conception fracturée du monde qui n'est pas le résultat de la finitude inhérente à la « création » ou de l'héritage du « péché » mais qui est d'ordre métaphysique : assimilation d'un dualisme platonicien séparant le monde donné aux sens de celui construit par les « Idées » ou de la conception bipolaire d'Aristote séparant le monde de l'homme de celui de Dieu.

Or cette représentation dérive aussi de la superposition d'une mauvaise interprétation de la distinction que saint Augustin faisait entre la cité céleste et la cité terrestre. En effet, à partir du moment où le pouvoir romain se rallia au christianisme, on recourut à la pensée d'Augustin pour reconnaître à Rome la gestion de la cité céleste, autrement dit du spirituel, et à Constantinople celle de la cité terrestre, c'est-à-dire du temporel. Comme si le spirituel, en

¹⁷⁹ À la suite de la multiplication des pains : « Jésus, sachant qu'on allait venir l'enlever pour le faire roi, se retira à nouveau, seul, dans la montagne ».

régime chrétien, ne se jouait pas dans le temporel... Mais la pensée d'Augustin était tout autre : les deux « cités » représentaient deux logiques d'existence : l'une était chrétienne et consistait en l'amour de Dieu et au don de soi pour le service des autres et l'autre ne l'était pas car, pour l'amour de soi, elle voulait la domination sur les autres jusqu'au mépris de Dieu. Naturellement, ces deux « logiques » se partageaient le cœur de l'homme comme elles traversaient toutes ses réalisations que ce soit l'État ou l'Église.¹⁸⁰

III - Vers la crise de 1954

À partir du moment où, à Lisieux, on admit d'une part que le modèle de la « mission » était celui de l'Action Catholique par l'engagement des laïcs dans le monde, d'autre part, qu'il ne suffisait pas que des prêtres en soient les aumôniers mais qu'il était nécessaire que eux-mêmes partagent, dans une « communauté de destin », la vie des hommes qu'ils avaient à évangéliser, on transgressait la sacro-sainte distinction du spirituel et du temporel et on recourut pour cela au concept « d'incarnation » comme en témoignent les « Lectures spirituelles » faites par Le père Augros lui-même et déjà évoquées.

Cette référence à l'Incarnation n'était d'ailleurs pas une « invention » de Lisieux. C'était l'un des maître-mots de l'A.C.J.F. qui, comme mouvement initié et géré par des laïcs,¹⁸¹ avait toute liberté pour déterminer où et quand celles et ceux qu'elle avait formés pouvaient s'engager. Cependant, à partir de 1927, quand les mouvements jeunes de l'Action Catholique spécialisée, « mandatés » dans leur apostolat par la Hiérarchie, s'intégrèrent à l'A.C.J.F.¹⁸² on leur objecta que leur engagement temporel était limité par la dimension spirituelle de leur apostolat ou de leur mission. Les conflits latents ou aigus qui en découlèrent conduisirent l'A.C.J.F. à se saborder en 1956.¹⁸³

De tout ceci émergent au moins trois questions : la première concerne l'intelligence du concept d'« Incarnation » et sa portée¹⁸⁴; la deuxième la compréhension que l'on devait avoir du « temporel » et la troisième l'articulation de l'engagement des laïcs et des prêtres dans une même « mission ».

¹⁸⁰ Augustin, *la Cité de Dieu*, XIV, 28 « Deux amours ont donc bâti deux cités : l'amour de soi-même jusqu'au mépris de Dieu, celle de la terre, et l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi-même, celle du ciel. L'une se glorifie en soi, et l'autre dans le Seigneur ; l'une brigue la gloire des hommes, et l'autre ne veut pour toute gloire que le témoignage de sa conscience ; l'une marche la tête levée, toute bouffie d'orgueil, et l'autre dit à Dieu : « Vous êtes ma gloire, et c'est vous qui me faites marcher la tête levée ».

¹⁸¹ Mais dont la plupart des aumôniers était issus de la Compagnie de Jésus.

¹⁸² Rappelons qu'il s'agit de l'Association Catholique de la Jeunesse Française et que sauf la J.O.C. les autres mouvements de jeunes étaient : Jeunesse Etudiante Chrétienne, ou Jeunesse Agricole Chrétienne etc.

¹⁸³ Voir : A.C.J.F. : *Signification d'une crise ; Analyse et Documents*, Paris, Éditions de L'Épi, 1964, 251 p.

¹⁸⁴ Ce point sera abordé pour lui-même au chapitre suivant.

Nous commencerons par la compréhension du « temporel » en quelque sorte pour déblayer le terrain...

IV - Que faut-il entendre par le « temporel » ?

Une première remarque s'impose : Appartenant à ce que l'on appelle, très approximativement, l'Occident nous sommes accoutumés à penser la religion sous le mode de l'altérité entre Dieu et le Monde de l'homme, d'une part, et, d'autre part, dans le cadre d'une Histoire. Nous oublions que d'autres, dans le temps et dans l'espace, vivent dans un espace-temps uniforme où tout ce qui est de l'ordre du divin ou des esprits ou de l'origine ou de l'ultime est comme l'arrière-fond de ce monde-ci, dans la différence, certes, mais sans solution de continuité.¹⁸⁵

Cette altérité s'est exprimée dans des binômes comme : le Ciel et la terre, l'En-haut et l'ici-bas, le Transcendant et l'immanent, le Sacré et le profane, le Surnaturel et le naturel, l'Origine et le présent, ou le présent et l'Eschatologie, enfin le spirituel et le temporel¹⁸⁶. Spontanément on considère que le premier terme est fondateur du second. Et qu'on l'appelle : pontife, sacrificateur, prêtre ou autre, l'homme qui est à la charnière de ces deux réalités est dans un rôle de médiateur entre les deux instances, appartenant aux deux parties sans s'y confondre.

On nous pardonnera ces simplifications mais elles devraient nous permettre de comprendre le statut du « prêtre » catholique tel qu'il était conçu au départ du séminaire de Lisieux avec son statut de « consacré » et de « séparé » du monde. Sauf que l'Église découvrait que la société adhérait de moins en moins au schéma antérieur et ne créditait plus le premier terme du binôme : « Dieu », de son rôle fondateur. Du « Au nom de Dieu » on était passé à « au nom du peuple ». Si l'on consent à s'exprimer dans les termes que nous proposons, la « mission » consista en un premier temps, celui des Restaurations, à vouloir rétablir l'ordre ancien que la Révolution française avait brisé en décapitant le roi Louis XVI qui avait été « sacré » selon les rites.¹⁸⁷ En un second temps elle ambitionna de (re)christianiser le monde « moderne ». L'opération impliquait que le spirituel soit assimilé au « chrétien » et le moderne au « temporel », d'où l'ambition de faire de ce monde moderne une « chrétienté » par l'Action Catholique (des laïcs).

Une question nouvelle a surgi quand, dépassant le rôle des prêtres comme aumôniers de ces laïcs ce qui les maintenait dans leur statut traditionnel, on décida de les envoyer dans le

¹⁸⁵ Les « esprits » des religions que l'on a appelées « animistes », comme les « sagesse » de la Chine par exemple.

¹⁸⁶ Nous avons déjà relevé la déviation qui a consisté à substituer « spirituel » à Éternel...

¹⁸⁷ Faut-il rappeler que Napoléon Ier tenta de restaurer l'ordre public mis à mal par la Révolution en requérant du Pape Pie VII qu'il veuille bien le « sacrer » ?

monde, c'est-à-dire « dans le temporel ». D'une part, ils étaient dépouillés de leur statut traditionnel, de l'autre ils engageaient la « hiérarchie » (= le principe sacré) dans le temporel.

Qu'était-ce alors aux yeux de cette Hiérarchie que le temporel ?

Dans les dernières pages (64-65) de la Lettre : *Essor ou déclin de l'Église ?* on lit ceci :

« Quel prêtre, quel chrétien pourrait demeurer sourd au cri parti du plus profond de la masse, et qui, dans le monde d'un Dieu juste, réclame justice et fraternité ?... L'Église se renierait elle-même, elle cesserait d'être mère si elle demeurait sourde au cri d'angoisse que ses enfants de toutes les classes de l'humanité font monter à ses oreilles. [...]

Que chacun se mette à l'œuvre, en plongeant dans son milieu de vie des racines toujours plus profondes. Pour les uns, ce sera un service d'entraide, une amélioration du travail et du logement ; pour d'autres, une action syndicale ou professionnelle, ou des responsabilités dans une Association familiale. Celui-ci s'occupera d'urbanisme, celui-là d'un mouvement de jeunesse ou de relèvement. Et nous sommes sûrs, de par les expériences précédemment vécues, que nos chrétiens agissant dans l'Action Catholique ou formés par elle sont particulièrement aptes à ces multiples tâches. Heure par heure chacun peut apporter sa pierre à l'édifice commun. Il suffit de le faire sans se soucier des critiques ni des obstacles avec « cette foi qui transporte les montagnes. »

Or les critiques et les obstacles vont venir de l'Église elle-même, elles étaient déjà en germe dans les deux lettres d'Augros, précédemment citées.

Par ailleurs, la Lettre de Suhard omet, consciemment ou non, la dimension proprement politique de l'action dans le monde. Tout ce qui est évoqué dans ce texte relève de l'aménagement du territoire, à la rigueur de la réforme des rapports sociaux, aucunement du changement des structures qui commandent l'ordre économique, social ou politique qui pourtant engendrent les dysfonctionnements, les injustices et font du monde ouvrier un prolétariat. La malheureuse expérience de la guerre dont on venait à peine de sortir et qui avait vu l'épiscopat se rallier au régime de Vichy, ne leur aurait-elle rien appris ? Et comment ne comprend-on pas que l'abstention si elle n'est pas le soutien du « plus fort » est du moins son acceptation ?

Tout ceci, les « stagiaires » de Lisieux comme les prêtres ouvriers vont le découvrir et ils vont s'apercevoir que plonger des racines dans le temporel implique des choix si l'on veut être fidèle à l'évangile, ou, comme on dit alors : « l'incarner ». Mounier avait compris ce que coûtait « l'engagement » et, en refusant de faire d'*Esprit* une revue « chrétienne », avait sauvegardé la liberté d'action du mouvement qu'il animait.

V - Remise en cause du rapport séculaire du prêtre et des laïcs

Ici s'impose un détour par la session tenue à Lisieux en **juillet 1947**¹⁸⁸ dont Augros disait qu'elle marquait une date dans l'histoire de la Mission de France. Chenu en était le principal animateur et il distinguait :

« L'Église épouse du Christ, réalité la plus profonde, éternelle immuable, et l'Église "viator"¹⁸⁹ lieu propre d'incarnation de la première dans la communauté humaine en croissance : réalité spirituelle et corporelle à la fois, engagée dans le temps et cependant eschatologique, en pleine réalité terrestre et passagère et toute tendue vers son achèvement, où elle sera épouse du Christ en plénitude. [...] Sans être du monde, elle est engagée dans l'Histoire : cette Église "viator" est par le fait même en perpétuel effort d'ajustement avec la société humaine qu'elle doit informer, animer, sans cependant jamais s'identifier avec elle, se lier à une forme précise de civilisation ».

Dans ce cadre de présentation, Chenu pensait que l'axe d'évolution et de rénovation était l'Action Catholique, « aspect institutionnel neuf de la vie de l'Église, la promotion du laïcat, qui l'oblige à découvrir à l'intérieur d'elle-même un équilibre nouveau entre clercs et laïcs ». Plus loin (p.6), il précise :

« C'est aux laïcs, nourris spirituellement par leurs Prêtres, de faire pénétrer l'esprit du Christ à travers ces structures nouvelles. À chaque crise de civilisation, l'Église doit donc, pour rester elle-même, se dégager des formes périmées, pour pouvoir s'engager dans les formes qui naissent et continuer d'y porter son message d'éternité. Mais alors que jusqu'ici c'étaient des clercs et la Hiérarchie qui réalisaient ce travail, désormais et de plus en plus, c'est au Laïcat organisé en son sein, mais responsable et autonome, qu'il est d'abord confié. La promotion du Laïcat apparaît donc comme une loi de nature dans l'Église et la décléricalisation de son insertion dans le temporel aboutit à une spiritualisation de l'Église ».

Reste à articuler le service des prêtres et celui des laïcs :

« Si nous voulons que l'Église poursuive cet effort, il faut donc :

- D'une part, porter dans tous les secteurs de la vie humaine un témoignage de la vie évangélique très pure, non engagée dans le temporel. Être dans le monde sans être du monde. Et c'est le plan proprement missionnaire, essentiellement sacerdotal (sans exclure les vocations laïques spécialisées)
- d'autre part, faire passer l'esprit évangélique dans la construction de la communauté humaine et les institutions qu'elle se donne. Et c'est le plan propre de l'Action catholique

¹⁸⁸ *Unis pour...* Octobre 1947, CR de la session de juillet 1947, avec le concours du P. Chenu, ARCH MDF, LAC 1944-1952

¹⁸⁹ C'est-à-dire « En voyage, ou pèlerinage sur la terre »...

essentiellement celui du laïcat (sans peut-être exclure quelques vocations sacerdotales spéciales).

Et ceci dans une perspective nettement communautaire en tâchant toujours d'équilibrer ces deux aspects, Mission et Action Catholique » .

Il semble donc que Chenu assigne le prêtre au service du spirituel (évangélique) dans le monde (= la mission) et les laïcs à la transformation évangélique du temporel. Bien qu'il admette l'exception de vocations sacerdotales spéciales, sans doute pense-t-il à la Mission de Paris qu'il accompagne aussi.

Cinq ans plus tard, dans une rencontre de six prêtres ouvriers à Saint-Alban-Laysse en date du 10 février 1952¹⁹⁰, on peut lire ceci :

« Les prêtres ouvriers n'acceptent pas que l'on regarde leur présence en la condition d'ouvriers comme un simple rôle de suppléance, comme si des laïcs chrétiens bien formés et également généreux pouvaient plus proprement remplir la mission qu'ils poursuivent. [...] Le point délicat est de déterminer où doit s'arrêter pour eux l'immixtion dans le temporel, dans l'engagement de charité vraie et pleinement humain à quoi les amènent parfois la prise en charge effective de la condition ouvrière ainsi que l'appel et la confiance de leurs camarades ouvriers. [...] Impossible au prêtre d'assumer la condition ouvrière en vue d'évangéliser ce milieu de vie et de travail, en vérité de charité sacerdotale et de témoignage du Christ et de l'Église, amis des humbles et de ceux qui souffrent injustice, s'il se dérobe à des missions de confiance auxquelles le délèguent ses camarades moins évolués intellectuellement, plus gauches et plus violents, trop violents pour aboutir dans des efforts de médiation humaine entre ouvriers et patrons. [...] Seule la voie syndicale, dans les grandes entreprises permet aux ouvriers de se faire rendre justice, d'assurer la sécurité au travail. [...] Dès lors que ces engagements sont assumés en pureté de charité sacerdotale, non par amour des "*temporalia*", non contre qui que ce soit, mais pour le bien spirituel de tous, et le vrai bien temporel, dans des circonstances exceptionnelles, bien que courantes, anormales, où se trouve la condition ouvrière, je suis porté à penser qu'un évêque peut faire confiance aux prêtres qui se trouvent immédiatement aux prises avec les difficultés concrètes auxquelles ils ont à faire face, s'ils veulent ne pas tricher, mais accomplir l'œuvre sacerdotale qui leur tient à cœur et à laquelle les habilite la mission de la Hiérarchie. ».

VI - La mission, une œuvre commune des prêtres et des laïcs ?

À Lisieux, dès la fondation, Augros s'est inspiré de l'Action Catholique voyant en elle le modèle que devraient suivre les prêtres de la Mission de France pour être présents dans ce monde devenu inchrétien. Non seulement leur premier objectif devait être de susciter des laïcs pour

¹⁹⁰ Compte rendu non signé. ARCH MDF LAC 1944- 1952

constituer des communautés qui rayonneraient au sein des divers ensembles humains (géographiques ou sociologiques), mais ils devaient les rejoindre sur le même terrain « en s’incarnant » c’est-à-dire en vivant, « dans une communauté de destin », les mêmes aspirations sous les mêmes contraintes.

À l’issue de la session de 1947, sur quels points les participants s’étaient-ils rassemblés ?

- « Croire que la Mission de l’Église est d’abord d’acheminer l’humanité vers la vie éternelle mais que pour cela il faut, dans le temps, donner une âme à toutes les réalités terrestres. Et donc prendre conscience des valeurs de la civilisation moderne et croire qu’elles peuvent et doivent être christianisées, que l’Église doit y être présente.
- [...] Introduire dans ces communautés humaines l’esprit des vertus théologales [...] croire que c’est possible parce que le Christ a racheté et que l’Esprit travaille dans ce sens les individus et la collectivité.
- Avoir la conviction profonde que notre mission à nous, prêtres n’est pas dans la création ou la réforme des structures mais dans l’apport à ce monde d’une âme nouvelle : l’esprit du Christ, par la force de notre témoignage.
- Avoir la conviction que c’est par les laïcs que cette mystique d’amour doit pénétrer partout et provoquer les réformes de structures nécessaires. Croire au laïc ; le laisser prendre ses responsabilités sur tous les points, ne pas vouloir en faire un instrument docile de nos volontés.

Comme nous l’avons déjà suggéré, si la réformes des structures est l’œuvre du politique, là serait la ligne de partage entre l’engagement du prêtre et celui du laïc... Était-ce si clair ?

Or, assez rapidement les premiers prêtres envoyés dans les équipes se rendirent compte qu’il était difficile de trouver « en milieu païen » des chrétiens, par définition assez rares, pour constituer ces noyaux de nouvelles cellules ecclésiales. Ce n’était guère plus facile à partir des paroisses constituées pour l’essentiel de chrétiens peu sensibles à la question. Si bien que, lentement, de stimulateur qu’il était, le prêtre en mission en devint le premier acteur.

D’autre part, dans le compte-rendu¹⁹¹ d’une récollection des prêtres de la MdF de la région parisienne, on lit : « § 4 : « Urgence des liaisons entre les équipes missionnaires et aussi avec le clergé diocésain ». En effet, bien souvent les nouvelles équipes avaient en charge une ou deux paroisses à l’intérieur d’un secteur plus vaste où les autres paroisses dépendaient du clergé diocésain. Pour la connaissance du secteur, d’abord, et pour une bonne coordination,

¹⁹¹ LAC décembre 1952, p. 23

ensuite, il fallait donc marcher ensemble. Comme il s'agit ici du Secteur de Vitry dans le Sud de Paris et des boucles de la Seine, au Nord, le rédacteur ajoute :

« Un certain contact doit être recherché avec les Pères de la Mission de Paris. Il semble beaucoup plus difficile de dire de quel ordre il doit être. Nous savons bien que les prêtres ouvriers sont, plus que ceux des paroisses, plongés dans ce monde moderne auquel nous restons étrangers. Pourtant notre effort s'inscrit dans une ligne générale un peu voisine, si vraiment il tend à faire que le peuple chrétien de nos paroisses soit plus ouvert aux réalités d'aujourd'hui et aux grandes angoisses comme au progrès de la civilisation du travail ».

Enfin, dans la Conclusion, on lit :

« Il a paru qu'à tous ces débats, résultats de nos carrefours, avait manqué une dimension : celle que peuvent nous apporter les laïcs avec lesquels nous travaillons. [...] Beaucoup de nos chrétiens, même valables ne sont encore que très peu capables de prendre contact avec le monde païen en tant que tel. [...] Parfois nous avons même l'impression que ceux qui seraient le plus aptes à le faire nous échappent et s'évadent très vite [...] vers un univers tout différent : saisis dans le tourbillon des actions temporelles ils peuvent oublier la vision chrétienne du Royaume de Dieu à bâtir. [...] Malgré ces réserves, nous ne devons pas oublier que, dans un très grand nombre de situations, c'est par la voix multiple de nos laïcs que nous déchiffrerons les caractères de notre monde moderne et de cet « homme nouveau » auquel nous voulons être fidèles. Et c'est sans doute après un long travail d'approche que prêtres et laïcs pourront être ensemble signes valables de l'Église vivante, signes valables du Dieu vivant, instrument authentique de la Mission et de l'Évangélisation ».

Ainsi, se dessine, en 1952, l'équation ecclésiale non résolue entre : prêtres de la mission de France en paroisse ou « au travail », clergé diocésain en paroisse ou en aumônerie d'A.C., prêtres ouvriers et laïcs... Mais tout ceci sur le fond non élucidé de la conception de la Mission. Pour dire les choses sans nuances, il paraît clair que dans l'esprit des évêques la « mission » restait ce qu'elle a toujours (croient-ils) été : la proposition plus ou moins directe de la vérité de la Foi, alors que dans la Mission de France et sa mouvance, deux perspectives se dessinaient : au nom de l'Évangile, celle de l'engagement partagé au service de l'homme et du dialogue sur les raisons de cet engagement et celle de la rencontre et de la compréhension plus profonde de « l'autre » dans une sorte de gratuité qui n'était pas sans rapport non plus avec l'Évangile.

VII – Session de juillet 1953 avec Yves Marie Congar

Pour éclairer, d'un point de vue théologique, la relation prêtres-laïcs, une session¹⁹² fut donc programmée l'année suivante (1953) avec le P. Congar qui avait beaucoup travaillé la question et devait publier à ce moment son ouvrage : *Jalons pour une théologie du Laïcat*¹⁹³. Il y distinguait l'aspect de la structure et de la vie, cherchant donc à articuler l'aspect : « selon lequel l'Église est l'ensemble des moyens que le Seigneur a disposés pour amener les hommes à sa communion et l'aspect selon lequel l'Église est faite par ses membres et représente leur collectivité ». (p. 48) Autrement dit, l'Église, dès l'origine est constituée par les Douze comme le don premier de la charpente ou de l'armature de l'édifice sans lequel il n'existe pas, mais qui sans les pierres représentées par les fidèles demeure en porte à faux. « Tous les fidèles, abreuvés et conduits par le même Esprit, gratifiés par lui de divers dons spirituels reçoivent à leur manière mission pour édifier le corps du Christ et lui amener de nouveaux membres ». (p. 495-6). Y.M. Congar dira ainsi que l'apostolat des Douze et de leurs successeurs est l'apostolat de l'apostolicité de tous. (p. 495)

Il y a donc « une priorité absolue de la mission des Douze, qui est *totale*, non seulement en ce sens qu'elle embrasse la totalité de l'objet assigné à l'apostolat. [...] Avec elle l'Église existe [...] La mission apostolique des Douze, avec les pouvoirs de ministère qu'elle comporte, suffit à constituer essentiellement la mission apostolique de l'Église ». Et donc « la mission des fidèles ne fait que les constituer coopérateurs et complément des apôtres, ; comme toute leur vie chrétienne, comme les charismes, elle doit s'exercer de manière à s'assimiler à l'œuvre, à l'action des apôtres qui est normative. [...] Ainsi du côté de l'objet et des règles de l'action, une mission apostolique n'est donnée aux fidèles et n'existe que comme un partage de la mission des apôtres, une association à celle-ci, une complémentation de celle-ci ». (p. 496-7)

La structure et la mise en œuvre de l'Action Catholique illustraient bien ce propos et justifiaient l'insistance des évêques sur le lien de la Mission de France avec elle. Mais la question qui était posée venait de l'absence de chrétiens susceptibles de participer à cette Action Catholique dans les secteurs « païens » où les prêtres étaient envoyés. Qu'en était-il alors de leur « ministère » ?

Dans le questionnaire préparatoire qu'il proposait aux participants, Congar écrivait : « Ne pourrait-on trouver quelque lumière, pour comprendre la part des laïcs, dans le rapport de

¹⁹² Cette session eut bien lieu à Limoges, nous n'en avons aucun compte rendu mais il semble qu'elle a été difficile. En tout cas le P. Congar n'en a pas gardé un bon souvenir...Cf. J. Vinatier, *Le cardinal Liénart et la Mission de France*, Paris, Le Centurion, p. 47-48.

¹⁹³ Y.M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris, Ed du Cerf, 1953, 682 p.

Jean-Baptiste à Jésus ? » Ce qui, somme toute, était très acceptable. La suite devait l'être moins :

- « La situation des prêtres de la Mission de France, en mettant le prêtre en cette position de Jean Baptiste (celui qui annonce, celui qui appelle, celui qui commence), et en le vouant uniquement à l'apostolat ou à la mission, sinon même au témoignage silencieux, à la pure « présence »¹⁹⁴, ne risque-t-elle pas de gauchir notre vue de l'Église et du prêtre, si nous alignons notre théologie sur notre situation ? Une Église identifiée à sa mission, un sacerdoce identifié à l'apostolat ou à l'offrande purement intérieur ?
- Ramenés à la part laïque, en somme, du travail d'Église, ne risquons-nous pas, par le fait même, d'assumer, nous, ce travail et de moins sentir le rôle d'Église des laïcs eux-mêmes ? Oubliés autrefois, parce que l'Église était conçue comme l'ensemble des rites, donc affaire des seuls prêtres, les laïcs ne risquent-ils pas de l'être une seconde fois, à nos côtés, parce que, ayant redécouvert davantage l'apostolat ou la mission, nous en avons fait la chose de notre sacerdoce ?
Ce danger est-il chimérique ou réel ? Est-ce suffisant d'attribuer aux laïcs les engagements temporels ? Certes c'est leur part propre, celle qui ne sera pas assurée s'ils ne l'assurent (c'est donc la part propre de la mission de l'Église qui ne sera pas remplie s'ils ne la remplissent). Mais n'ont-ils que cela comme part » ?

Résumée en quelques mots, cette proposition signifiait :

- Que les prêtres de la mission de France usurpaient la place des laïcs
- Et mutilaient leur sacerdoce en le réduisant à l'apostolat et à une offrande intérieure.
- De plus, par les engagements auxquels les conduisait leur participation à la condition ouvrière, ils empiétaient sur la spécificité des laïcs : le souci du temporel.
- Quant aux laïcs, dépossédés de leur mission propre et de leur rôle dans le service du temporel, ne devait-on pas en outre se demander « s'ils n'avaient que cela comme part » dans la vie ecclésiale ?

Nous ne croyons pas que les prêtres de la Mission de France aient eu des réticence à reconnaître la figure du laïc dans celle de Jean Baptiste¹⁹⁵. Mais nous n'avons pas de peine à imaginer les réserves des participants qui tous, aspiraient plus ou moins au statut de prêtre ouvrier, à lui être assimilé. D'autant plus que dans ces perspectives, seul le prêtre aumônier d'Action catholique devait être dans son rôle de prêtre et de surcroît respectueux du statut propre du laïc ! Ce dernier point, quand, en 1958, l'épiscopat créera la « Mission ouvrière » sera l'une des pièces majeures de l'incompréhension entre les deux organismes.

¹⁹⁴ Plus tard, on parlera de « l'enfouissement »... oubliant d'ailleurs les paraboles sur le grain qui doit être mis en terre et mourir pour que lève la moisson..

¹⁹⁵ D'autant plus que Jean Daniélou en avait développé la figure emblématique.

Ainsi, de notre point de vue, l'un des avantages de la position traditionnelle qui identifiait le prêtre au Christ, le faisait relatif à tous les hommes et donc fondait la dimension universelle du ministère.¹⁹⁶ D'autre part, la figure de Paul, il est vrai identifié comme apôtre et non comme « prêtre », servait de repère pour vivre le ministère en se faisant tout à tous.

Plus tard, lors de la session de Conflans de septembre 1954, le père Jacques Sommet dira :

« Nous ne préciserons guère cette fois ce qui doit distinguer, dans le mystère de l'Église, le prêtre du laïc. Qu'il suffise de rappeler que le prêtre doit rester le signe de l'initiative gratuite et salvatrice de Dieu. Il ne craint pas que le laïc se livre à des tâches religieuses ; il ne craint pas de toucher lui-même au temporel ; il suffit que Dieu y apparaisse initiateur de la charité et de la communauté des sauvés. Pour que ce dessein paraisse tout entier en chaque prêtre, il faut que chacun soit lié à son évêque par son sacerdoce, et à tous par le sacrifice du Christ.

Ainsi constitué, le prêtre s'attelle toujours à des tâches sans cesse nouvelles, sachant les attentes religieuses du monde. Mais il sait que toute spécialisation, inspirée par ces travaux inattendus, doit solliciter une unité de tout le sacerdoce plus forte encore. Cet effort d'unité du sacerdoce est la condition d'un véritable affrontement de l'athéisme ».¹⁹⁷

Pour appuyer une telle approche, on éprouva dans les années soixante le besoin de publier dans la Lettre aux communautés un certain nombre de documents de l'Histoire de l'Église avalisant le rôle fondateur de ministres envoyés chez les païens pour y annoncer l'Évangile. (Cf. Augustin chez les Angles, des évêques au Tonkin par exemple).

Provisoirement, car la question rebondira, nous pouvons nous arrêter à un paragraphe d'un long article de Rémi Crépin¹⁹⁸ :

« C'est l'Église tout entière qui est signe, sacrement de la présence de Jésus Christ pour le monde. Cela n'exclut pas que le laïc soit signe d'une autre manière que le prêtre. Mais cela implique pour l'un et pour l'autre, me semble-t-il, un contact réel avec le monde car ce contact est indispensable pour que le signe donné soit compréhensible : un signe qui ne signifie plus rien pour ceux à qui il est adressé n'est plus un signe. C'est là qu'apparaît le danger d'une formule comme « le spirituel au prêtre, le temporel au laïc » Outre qu'elle laisse dans l'ombre le lien du laïc avec l'Église et son rôle à l'intérieur de celle-ci, elle risque d'enfermer le prêtre dans un spirituel désincarné qui serait finalement un pseudo-spirituel ou en tout cas un spirituel privé de toute signification dans le monde ».

¹⁹⁶ Ce qui sera reconnu à Vatican II comme la première dimension du ministère épiscopal auquel le prêtre est associé comme collaborateur.

¹⁹⁷ LAC Déc. 1954, p. 21

¹⁹⁸ LAC Janv-Fév 1962, Rémi Crépin : *Qu'est-ce qu'un laïc ?* p. 8-22, ici, p. 20.

Il peut sembler qu'en tout ceci nous soyons loin de la « théologie ». La fermeture du séminaire de la Mission de France en 1953, la condamnation des prêtres ouvriers¹⁹⁹ en 1954,²⁰⁰ démontrent le contraire.

Rétrospective

Au terme, provisoire sans doute, de cette séquence (1942-1952) deux ou trois réalités nous paraissent émerger.

La première concerne l'intelligence de la « mission ». Il est très clair qu'Emmanuel Suhard comme Louis Augros, en pensant rechristianisation ou recreation d'une (et non de la) chrétienté à partir du « monde moderne », avaient en tête le modèle missionnaire des siècles passés. D'ailleurs le constant parallèle avec les missions étrangères le dit clairement. Sauf que, dans ces derniers cas, les missionnaires avaient affaire à des peuples « religieux » avant Jésus alors qu'en France des pans entiers de la société étaient devenus irréligieux c'est-à-dire : sans Dieu, après Jésus. Dès lors la mission s'inscrivait dans la vision classique d'un envoi qui allait du centre ecclésial considéré en tant que Corps du Christ unique sauveur de toute réalité humaine vers les brebis perdues pour les ramener au bercail. Mission d'extension et de ré-intégration dans l'unique Église hors de laquelle il n'y avait pas de salut.

Or, avec les stages, le STO, puis les premières équipes et le constat que si on n'allait pas au charbon, il ne se passerait rien et que une fois au travail « comme tout le monde » on était au moins reconnu « comme un homme », un second pas fut franchi en découvrant l'humanité des autres et leur richesse, leur misère aussi. À partir de là, tout a changé : La mission comme « engagement » ou comme « dialogue » par exemple.

La deuxième a trait à la théologie qui motivait la mission et à celle vers laquelle la mission orientait. Il est, là aussi, très clair que la théologie de départ est une théologie du salut justifiée par le péché de l'homme. Au centre de cette théologie il y a la Rédemption acquise par le sacrifice de la Croix actualisé et prorogé par le sacrement eucharistique dont le prêtre est l'acteur principal. Dans cette compréhension théologique du Salut, celui-ci est donc communiqué par les sacrements : baptême (et pénitence), confirmation, eucharistie.

¹⁹⁹ Par solidarité, les prêtres ouvriers se sont engagés dans la lutte syndicale, surtout la CGT, dominante dans les usines, et liée au Parti communiste, et donc plus « politique » que la CFTC réformiste.

²⁰⁰ Cf. E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris, Casterman, Religion et sociétés, 1965, 536 p. – F. Leprieur, *Quand Rome condamne*, Paris, Plon-Cerf, 1989, 766 p. – Collectif – *Les prêtres ouvriers*, Paris, Les éditions de Minuit, Documents, 1954, 290 p. - Thierry Keck, *Jeunesse de l'Église, 1936-1955*, Aux sources de la crise progressiste en France, Paris, Karthala, 2004, 483 p.

Cependant, comme les gens n'ont plus de pratique sacramentelle il faut, comme Jésus, les rejoindre là où et comme ils sont, autrement dit « s'incarner ». Ce qui rompt évidemment avec le prêtre « séparé ». L'enseignement scolastique étant devenu stérile, ce mouvement a été soutenu par un « retour aux sources » qui était à la fois biblique et patristique et par un recours à l'Esprit de Pentecôte facteur de renouvellement.

L'une des conséquences, et non la moindre, de ce déplacement est que le prêtre, essentiellement ministre des sacrements, entrant en communauté de destin avec les autres, voire les adversaires de la foi, voit sa foi remise en cause non seulement dans sa forme, son expression mais sa nature et son fondement. Dès lors, les prêtres de la Mission de France deviennent en quelque sorte des « ouvriers de la foi » dans une dimension spirituelle et théologique, d'une part, et, de l'autre, dans le souci et l'obligation d'en rendre compte à l'Église. Et c'est la source de difficultés et de tensions sans fin : si l'on admet que la Mission de France est bien voulue et envoyée par les évêques, il s'en faut de beaucoup qu'ensuite elle soit acceptée : pour cela il faudrait que les évêques comprennent ce qui vient d'être énoncé...

À partir de 1949-50, l'expérience du terrain puis l'apport de jeunes théologiens (J. Gray, A. Malet, P. Rambaud) ont conduit à une vision englobante de toute la réalité Humano-divine, de la Création à l'Eschatologie. Certes, l'existence du péché n'est pas niée mais elle est située dans un dynamisme englobant dont Teilhard est la meilleure illustration même s'il n'y est pas fait référence explicitement (sauf chez J. Gray). D'autre part, le retour aux sources n'est pas seulement l'inscription dans une Histoire linéaire mais la prise en compte de l'historicité de ces sources, c'est-à-dire de leur conditionnement historique et culturel.

Bien entendu la « première théologie » est élaborée dans le contexte de la guerre, la seconde dans celui de la « reconstruction ». Ce simple constat montre la relativité des théologies, chose troublante pour la Hiérarchie et insupportable pour Rome. Il faut donc distinguer le paradigme missionnaire et sa raison d'être théologique. Passer d'une théologie rédemptrice du péché à une théologie eschatologique implique plus ou moins que l'on change de paradigme. Et ce qui s'amorce au début des années cinquante, c'est le double changement : de paradigme et de théologie.

Ceci nous amène au troisième point : la dimension ecclésiale de la Mission. Au départ, le schéma est simple : la Hiérarchie, prenant conscience de la désertion des fidèles et instruite par le dynamisme de l'Action catholique, entend former des prêtres pour la « mission ». Outre l'absence de structure pour gérer cette « mission », il s'avère qu'il est très difficile de tenir ensemble la présence aux masses et la gestion des paroisses, formes habituelles de la vie chrétienne. D'autre part, dans le milieu « païen » il n'y a pas de militants ou s'il y en a ils ne

sont pas conscients des enjeux et des déplacements à faire. Et puis, cela remet en cause le modèle éprouvé du prêtre et sa formation.

Bref, au plan ecclésial, deux questions essentielles émergent :

- la façon dont la Hiérarchie qui n'est pas sur le même terrain mais qui est la confidente des chrétiens scandalisés par les initiatives missionnaires, va les assumer. Avec, par ailleurs, une tension entre les « pasteurs » et les « théologiens » qui doivent s'effacer devant l'autorité des premiers qu'elle soit bien ou mal informée.
- Et l'articulation des prêtres et des laïcs, à partir du moment où les premiers cessent d'être les pasteurs exclusifs des seconds ou leurs animateurs.

Le tout parasité par des binômes non élucidés mais qui plombent la pratique et la réflexion : naturel/surnaturel ; temporel/spirituel ; mais aussi incarnation/rédemption...

Une dernière remarque peut être avancée : Dans les pages précédentes il est abondamment question du péché, de la Croix, de l'Incarnation, de l'Esprit... mais peu²⁰¹ ou pas de la Résurrection. Sans doute est-elle postulée par le don de l'Esprit, mais pourquoi alors, en 1968, le théologien dominicain Jean-Pierre Jossua O.P. éprouvera-t-il le besoin d'écrire : *Le salut, incarnation ou mystère pascal ?* (Cerf) :

« Comment juger certaines constructions théologiques actuelles fondées sur le renouveau des études patristiques qui, interprétant en un sens "efficient" des expressions issues d'une philosophie qui ne l'implique nullement, font de l'incarnation un mystère actif et de soi efficace, en amenuisant ainsi à l'extrême le sens de la Pâque du Seigneur, au point d'en faire un simple complément de l'essentiel qui se serait déjà produit à Noël ? » (p. 2)

« Nous aurons l'occasion de montrer comment les formules d'échange ou de divinisation du type : "Il s'est fait ce que nous sommes pour que nous devenions ce qu'il est", qui sont universellement répandues dans la littérature patristique, mais avec la portée la plus variable quant au contenu sotériologique réellement visé, ont été abusivement interprétées en un sens « incarnationniste » comme s'il s'agissait chaque fois d'un effet direct de l'incarnation comme telle ». (p. 6)

Quatrième point : Que ce soit dans les premières années, sous l'impulsion de Louis Augros, que ce soit ultérieurement dans les exposés de Jacques Sommet ou de Robert Hassfeldt, la conviction de base est que l'Église étant le Corps du Christ est le lieu du salut de toute l'humanité. Et donc la mission a pour but ultime de conduire les hommes à « l'eucharistie » ce qui implique évidemment l'accès à la foi. Que va-t-il se passer quand, au Concile, l'Église va reconnaître la validité du chemin spirituel des autres ?

²⁰¹ Par exemple dans la LAC d'avril 1953, à la session régionale de l'Est, autour d'exposés du P. Chartier O.P. rédacteur de la *vie intellectuelle*, sous le titre : l'Espérance. (p. 13-22)

Enfin, nous risquons une question : Qu'il s'agisse du Cal Suhard, qu'il s'agisse de Louis Augros, tous les deux attachent une grande importance à Lisieux et donc ou plutôt parce que c'est là que Thérèse de l'enfant Jésus et de la sainte Face a vécu et mourut. Or nous savons que Thérèse regrettant de ne pouvoir être prêtre a choisi d'être l'Amour au milieu de l'Église, d'autre part, qu'elle s'est libérée d'une théologie de la Rédemption impliquant la nécessité d'inscrire une vie héroïque de sacrifice de soi pour ouvrir, à distance, la petite voie du simple amour et de la confiance en Dieu. Enfin que dans les derniers mois de sa courte existence, solidaire des pécheurs, elle a connu l'épreuve de la non-foi. Or, de tout cela, sauf carence de notre information, nous ne voyons guère de trace dans l'enseignement de Lisieux des dix premières années. On lui demande son soutien, sa prière mais on ne semble pas tenir compte de son message...²⁰²

²⁰² Si nous en croyons le chapitre qui lui est consacré par Antoinette Guise-Castelnuovo dans l'ouvrage collectif *De la subversion en religion*, Sous la triple direction de T. Cavalin, Ch. Suaud et N. Viet-Depaule, Paris, Karthala, 2010, c'est bien plus tard que les prêtres de la Mission de France se sont inspirés de son message. Voir la note 39 de la page 83 où Jean Debruyne dit qu'en 1943 « il n'arrivait pas à comprendre ce que cette mièvrerie momifiée avait à voir avec la mission de l'Évangile. C'était le rose bonbon que l'on essayait de nous faire prendre pour de la sainteté. » A contrario, le témoignage, en 2003, de D. Fontaine retient essentiellement la découverte par Thérèse qu'il y avait des gens sincèrement athées auxquels elle communia par l'épreuve de la foi à partir de Pâques 1896. (même page).

2ème Partie : de 1954 à 1955

1954 : Transition

Trois événements²⁰³ vont toucher de plein fouet la Mission de France en 1954 et engager son avenir :

- L'arrêt des prêtres ouvriers
- La constitution apostolique
- Le déclenchement de la guerre d'Algérie. (Chapitre Thématique)

Mais, pour l'heure, seuls les deux premiers marquent la réflexion théologique de la Communauté.

Chapitre 7 : L'arrêt des prêtres ouvriers

Depuis 1952, [Évincement de Louis Augros, déplacement du séminaire à Limoges] l'A.C.A et la Compagnie de St Sulpice essaient de reprendre en main le séminaire de la Mission de France. Rome – essentiellement les cardinaux Pizzardo et Ottaviani – se saisissent de l'occasion pour mettre au pas non seulement le séminaire qui a inventé les « stages » de travail au cours de la formation mais aussi ce que l'on pourrait considérer comme la pointe du mouvement missionnaire : l'engagement des prêtres ouvriers. Nous n'avons pas ici à relater des événements bien connus et bien documentés²⁰⁴ mais à comprendre les raisons de la « crise » et donc ses enjeux théologiques.

Avant cela, il faut noter une chose assez étrange : alors que la Presse, non seulement chrétienne mais nationale, s'est fait l'écho de l'événement et que de nombreux chrétiens ont fait état de leur réaction scandalisée (François Mauriac par exemple) la *Lettre aux Communautés* de la Mission de France n'en dit mot. Et pourtant, Daniel Perrot, alors délégué général de la Commission épiscopale de la Mission de France, écrira²⁰⁵ en 1993 :

« Par la Mission de France, j'étais très engagé dans le destin des Prêtres-ouvriers. [...] Je les écoutais comme ils s'exprimaient, cœur à cœur. [...] Ils me disaient leurs découvertes, leurs conditions d'existence, leur solidarité de plus en plus charnelle avec leurs camarades, leur commune indignation devant les injustices, leurs luttes, leurs espoirs... leur manière de plus en plus exigeante et dramatique de lire et de vivre l'Évangile et, dans la fidélité à leur mission d'être prêtre. [...] Le cœur chargé de ces témoignages, comme il m'était douloureux, sous les lambris dorés des dicastères, de constater que ces apôtres sincères et généreux étaient inquiétés pour quelques manquements à des rubriques liturgiques ou à des dispositions

²⁰³ TC/NVP – HMDF, *op. cit.* pp.133-181

²⁰⁴ E. Poulat, *Naissance des prêtres ouvriers, 1943-1947*, Casterman, *Religions et sociétés*, 1965, 536 p. ; E. Poulat, *Les prêtres ouvriers : naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999, 620 p. ; Collectif anonyme, *Les prêtres ouvriers, 5 mars 1943-1^{er} mars 1954*, Documents, Paris, Les éditions de minuit, Nov 1954, 290 p. ; N. Viet-Depaule, *La Mission de Paris, Cinq prêtres-ouvriers insoumis témoignent*, Paris, Karthala 2002, 353 p. ; Ch. Suaud, N. Viet-Depaule, *Prêtres et ouvriers, Une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004, 593 p. ; François Leprieur, *Quand Rome condamne, Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris, Plon/Cerf, Col. Terre Humaine, 1989, 767 p.

²⁰⁵ D. Perrot, *Itinérance d'Église, 50 ans à l'écoute de l'Église*, Paris, Les Éditions ouvrières, Coll À pleine vie, 1993, 150 p.

règlementaires et plus profondément suspectés de compromissions politiques, de déviations théologiques, de dégradation du sacerdoce. On voulait les faire taire sans vouloir les entendre, alors qu'ils auraient dû éveiller l'inquiétude dans la conscience apostolique de l'Église. » (p.60-61)

Ainsi, il ne fait aucun doute que Daniel Perrot était à l'unisson du drame vécu par les prêtres-ouvriers et conscient des questions que cela posait aux séminaristes repliés à Limoges et pour qui l'engagement de leurs frères aînés traçait la route à suivre. Si la Lettre aux Communautés n'en dit rien c'est très vraisemblablement parce que Perrot négociait, sous les lambris dorés du Vatican, l'avenir de la Mission de France qui serait assuré par une Constitution apostolique : celle qui fut en effet promulguée le 15 août 1954, et qui n'aurait jamais vu le jour si cette solidarité avait été affichée. Brutalement posée la question était donc : fallait-il taire l'urgence de l'Évangile pour gagner une légitimité ecclésiale ? Elle fut au cœur de la crise de conscience des prêtres ouvriers, dès lors catalogués en soumis ou insoumis...

Question ecclésiale ? sans doute. Mais aussi question qui touchait à l'intelligence de cette obligation d'Incarnation dont nous avons vu qu'elle dominait tout le mouvement missionnaire des années trente-quarante. Question ancienne puisqu'elle fut posée à Lisieux par le P. Chenu opposant François d'Assise à Luther dans leur volonté de réformer l'Église, en clair, de la rendre plus conforme à l'Évangile²⁰⁶. Patience de la Réforme ou intransigeance jusqu'à la rupture ? Louis Augros n'eut de cesse de prôner la première attitude avec son leitmotiv d'obéissance à la Hiérarchie. Nous retrouverons la question en 1959 mais aussi en 1969.

Mais, pour en saisir la portée, il n'est pas inutile de reprendre ici un texte issu de la Mission de Paris et que Jean Gray avait repris à son compte²⁰⁷ :

« Nous étions presque tous des prêtres séculiers, venus pour la plupart de Province, munis d'une culture classique, d'une théologie et d'une spiritualités classiques. [...] Nous résolûmes, pour bien découvrir cette patrie qui devenait nôtre par la volonté de l'Église, [...] de nous y "naturaliser", de communier de plus en plus à sa vie profonde. [...] Quelle patience il nous fallut avoir pour tuer en nous ce désir d'activisme et de propagandisme chrétien qui nous brûlait devant des êtres aussi neufs et aussi sincères. Quelle abnégation pour ne pas vouloir d'abord organiser une nouvelle œuvre à côté d'autres œuvres [...] Nous ne devons pas d'abord prendre les gens et les mettre dans notre Église, mais, au contraire, nous laisser prendre par eux, "manger et digérer" par eux pour que l'Église entre, pénètre et fermente au fond du monde qui, à travers eux, nous apparaissait ». ²⁰⁸

Dans la suite du texte, l'auteur relève quelques aspects collectifs de cette "patrie" prolétarienne : « Une Humanité, lésée dans ses droits et ses biens les plus inaliénables (sécurité et stabilité dans le travail, logement, formation professionnelle, accès à une certaine

²⁰⁶ Sur ce point, voir X. Debilly, *op. cit.* p. 308-310

²⁰⁷ MDF/ARCH 5 H 1-15. Nous ne faisons pas ici de différence entre ce qui est exprimé dans ce document de la Mission de Paris (Montreuil) et ce qui ressort des prêtres ouvriers de la Mission de France à la même époque pour la bonne raison que des prêtres formés à Lisieux en faisaient partie et que, plus tard, des prêtres de la Mission de Paris, comme Christian du Mont, se sont incardinés à la Mission de France.

²⁰⁸ Nous sommes alors en 1949, rétrospective de 1944. La même démarche avait été celle de prêtres envoyés en Allemagne pour y rejoindre les travailleurs français réquisitionnés ou déportés. Voir E. Poulat, *op. cit.* pp. 280-350.

culture, droit au silence) ; une Humanité fraternelle et unie, une Humanité beaucoup plus communautaire ou collectiviste que familiale, une Humanité très consciente de ses droits réels ».

« Voilà donc que notre pénétration missionnaire en patrie prolétarienne nous fait découvrir ces richesses spirituelles inconnues de notre psychologie et de notre formation classiques. Nous avons fait des “humanités » absolument à côté de l’Humanité. Ce fut chez nous une consternation générale quand, ensemble, nous nous en aperçûmes et que, en même temps, nous voyions nos confrères s’acharner avec un zèle extraordinaire à travailler en dehors de ce monde nouveau ».

Il est remarquable que ce texte ne soit pas situé sous le thème directeur de “l’incarnation” mais de la “naturalisation”, dans la conscience que le monde prolétarien est une autre “Patrie”. Certes, le mouvement est le même, mais le diagnostic dépasse les différences de condition de vie qui demanderaient une adaptation, pour aborder celui d’une différence de culture qui implique une conversion intérieure autrement plus profonde et radicale : on aborde ici le thème essentiel de la “rencontre”.

Mais il est un aspect nouveau et plus important encore qui se dégage au plan théologique et que nous n’avions pas repéré précédemment : celui du rôle de l’Esprit. Certes, il était omniprésent à Lisieux dans l’ambiance de « nouvelle Pentecôte » des débuts ou dans son recours pour « obéir au réel », c’est-à-dire pour reprendre la trilogie de l’Action catholique : voir, juger et agir. Autrement dit, il était sollicité pour soutenir l’Église dans son effort pour rejoindre les autres, pour « évangéliser ». Mais ici, ces prêtres découvrent qu’il est ailleurs, qu’il “inspire” une autre Humanité pour reprendre leur mot. Autrement dit qu’ils n’avaient pas seulement à apporter, mais à recevoir des « richesses spirituelles » des autres. En témoignent d’ailleurs les « lois de vie personnelle » qu’ils déduisent de cette immersion pour assurer leur mission :

« Loi de pauvreté : se vider de soi-même, être dépouillé de toute foi en soi pour croire davantage à Dieu et aux autres. [...] »

Loi de charité : disparaître parmi les autres [...] en un mot s’incarner [Référence faite au Bon Pasteur, au Serviteur]

Du même coup sont marqués par avance les péchés qui frapperont d’infécondité absolue les mauvais disciples du Maître. Péché contre l’Esprit : il n’y a qu’une faute qui soit irrémissible au dire de Jésus-Christ, c’est celle de se fermer à l’Esprit. [...] La plupart des incroyants qui n’ont pas adhéré explicitement au Christ sont encore des hommes de bonne volonté, parce que souvent, ils répondent de leur mieux à l’Esprit qui les travaille dans leur conscience. Et Dieu ne leur ménage pas son Salut... »

Certains pourraient penser que dans l’évocation de cette “découverte”, il y avait une certaine naïveté. Ce sont sans doute les mêmes qui ont parlé de l’“expérience” des prêtres ouvriers sans voir ou sans admettre que leur ministère était engagé avec leur vie et que leur solidarité brisée signait l’aveuglement de ceux qui voulaient préserver ce qu’ils pensaient être « l’intégrité du sacerdoce » sans comprendre à quel point ces prêtres avaient perçu non pas le fossé mais l’abîme qui séparait l’Église de la classe ouvrière.

Entre cent autres peuvent en témoigner ces lignes écrites par un prêtre ouvrier « Né dans une famille nombreuse ouvrière, ayant connu la misère très tôt » :

« Avant mon entrée au séminaire, durant dix ans d'usine environ, j'ai connu le monde ouvrier. Comme tout militant jociste, j'ai désiré partir à sa conquête, lui apporter le Christ. Mais je n'ai découvert que peu à peu les caractéristiques propres de ce monde.

J'ai rencontré des militants ouvriers, j'ai appris à connaître leur droiture, leur générosité, leur désintéressement, leur invincible espérance, leur volonté de supprimer l'exploitation, l'injustice, la guerre, leur désir d'unité. J'ai rencontré des militants marxistes, de beaux types d'hommes, libres parce que luttant, donnant, espérant, étrangers à l'esclavage de l'argent. J'ai découvert également le paganisme de l'immense foule ouvrière, l'athéisme des militants : ce dernier éclairant peu à peu le paganisme, l'organisant, lui donnant un but. Face à cela j'ai découvert l'Église absente ».²⁰⁹

Tout ceci manifeste à l'évidence le passage du paradigme reconnu de la « mission » à ceux, parfois difficiles à dissocier, de l'engagement évangélique et de la « rencontre ».

Et : La constitution apostolique de la Mission de France

Les efforts conjugués du Cardinal Liénart et de Daniel Perrot, délégué de la Commission épiscopale chargée de suivre les équipes de la Mission de France, ainsi que de François Laporte, aboutirent à la promulgation de la Constitution apostolique le 15 août 1954.²¹⁰

C'est du 13 au 17 septembre 1954²¹¹ que se tint à Conflans l'Assemblée Générale qui a suivi cette promulgation et que fut communiqué le « Directoire sur l'esprit de la Mission de France tel que l'entendait la Commission épiscopale »²¹². Hormis le rappel constant de la grâce propre de la Mission de France qui la destine au monde païen comme tel et de la nécessité de son lien organique à l'épiscopat, ces documents n'apportent rien de nouveau au plan théologique.

Il n'en va pas de même avec les textes qui ont préparé cette Assemblée Générale ou qui en sont issus. C'est donc à eux qu'il faut se référer si l'on veut, si l'on peut dégager quelques notes théologiques. On ne s'étonnera pas qu'elles soient dominées par les questions d'ecclésiologie et de mise en œuvre de la « mission ». D'autant plus que les prêtres ouvriers s'étaient abstenus d'y participer par solidarité avec tous les autres et que ce fut durement ressenti par tous les prêtres présents.

Les textes auxquels nous nous référons sont de deux sortes :

²⁰⁹ *Les prêtres ouvriers*, Textes et documents, p. 182.

²¹⁰ Jacques Faupin, *La Mission de France*, Paris, Casterman, 1960, 235 p. ; D. Perrot, *Les fondations de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1987, 424 p.

²¹¹ Initialement, la rencontre devait avoir lieu sous forme de session en juin 1954. L'arrêt des P.O. (1^{er} mars) et la Constitution apostolique (15 août) ont fait qu'elle a été repoussée et a pris la forme d'une Assemblée générale.

²¹² J. Faupin, *op. cit.* p. 81-92

- Une série d'exposés du P. Jacques Sommet S.J.²¹³ conçus pour préparer la session de Juin et un exposé qu'il a fait au sein de ce qui est devenu une Assemblée générale.
- Des textes de la Mission de France rédigés avant, pour ou après cette Assemblée générale.

Dans la LAC de janvier 1954,²¹⁴ en présentant la réflexion préparatoire à la session, Perrot écrivait ceci : « Les ruraux²¹⁵ notent des faits sans chercher suffisamment les mentalités qu'ils révèlent et sans pouvoir les relier à des ensembles, les urbains, par contre, ont tendance à décrire des courants idéologiques sans avoir cerné de près les événements qui les expriment ». ²¹⁶ Se référant à un avant-propos de Sommet, il invitait alors les membres des équipes et les équipes elles-mêmes à « connaître » le monde en son devenir, à percevoir le dynamisme de civilisation, les questions vitales que se posent les hommes à travers les événements, « Car Dieu parle à l'homme son propre langage et cette interrogation sourde qui s'ébauche dans la vie amorce le dialogue ». Il ajoutait :

« Aux questions vitales qui nous hantent, Dieu répond. Mais sa réponse faite avec nos mots humains, déborde toujours l'interrogation. Elle est d'un autre ordre. Aussi bien pour apporter l'évangile aux hommes au milieu desquels nous vivons, nous faut-il découvrir à travers les problèmes qui se nouent dans le mouvement même de la civilisation, la Parole que Dieu, aujourd'hui, veut leur faire entendre. N'est-il pas nécessaire pour cela de relire l'Écriture et de la pénétrer avec au cœur le poids de toutes les souffrances, de toutes les angoisses, de toutes les recherches de nos frères ? »

Nous retrouvons ici le souci de « l'obéissance au réel » et même, dans les dernières lignes, outre « les signes des temps », ce qui sera exprimé dix ans plus tard au concile Vatican II dans le préambule de *Gaudium et spes*.²¹⁷ Mais l'important n'est pas là, il est dans cette apparition, nouvelle à la Mission de France, du terme « civilisation ». En réalité, il était apparu dans une réunion préalable des responsables régionaux demandant que soit approfondie « notre responsabilité sacerdotale du Royaume de Dieu dans la civilisation qui se fait aujourd'hui. [...] Les notions mêmes de civilisation et de Royaume de Dieu et plus encore leurs relations réciproques ont besoin d'être éclaircies pour nous ».

Curieusement, Daniel Perrot poursuit : « notre tâche n'est pas d'élaborer une construction théologique sur ces thèmes [...] mais sous la conduite du théologien nous réfléchissons sur les faits et peut-être verrons-nous s'éclairer le problème doctrinal lui-même ».

Ceci appelle sans doute quelques remarques : l'espèce de défiance à l'égard d'une « construction théologique » est peut-être voulue pour ne pas décourager les « anti-intellectuels » ! Mais, comme il est fait mention ensuite de la conduite d'un théologien, il s'agit

²¹³ Jacques Sommet, né en 1912, entré à la Compagnie de Jésus en 1934, Résistant déporté à Dachau en 1944 et libéré à l'ouverture du camp en avril 1945, jésuite compagnon de la Mission de France a longtemps fait partie de l'« équipe scientifique », en particulier avec Bernard Boudouresque et Placide Rambaud...

²¹⁴ Donc avant les événements précédemment évoqués.

²¹⁵ Ruraux, urbains : il s'agit des équipes de la MdF en milieu rural ou urbain...

²¹⁶ LAC janvier 1954, p. 5

²¹⁷ « Les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des hommes de ce temps, des pauvres surtout et de tous ceux qui souffrent, sont aussi les joies et les espoirs, les tristesses et les angoisses des disciples du Christ, et il n'est rien de vraiment humain qui ne trouve écho dans leur cœur... » Vatican II, *Gaudium et Spes*, Préambule.

d'autre chose : non pas de plaquer sur la réalité une théologie toute faite, élaborée en un autre temps et un autre lieu, mais élaborer cette théologie à partir d'un terreau nouveau, naturellement en référence aux Écritures, à la Révélation²¹⁸. Ceci est d'autant plus nécessaire qu'il s'agit d'un changement de civilisation. On dépasse ici les notions de « milieu » et même de « classe sociale ». La civilisation dépasse même la culture qu'elle englobe.

D'autre part, il n'est pas question ici de l'Église²¹⁹ mais du Royaume. Or jusqu'ici le rapport dominant était celui de l'Église et du monde. Ici, nous entrons dans une relation triangulaire : Civilisation, Royaume, Église. Au concile Vatican II, il faudra plusieurs sessions pour tenter d'éclairer le rapport entre les trois et poser l'Église comme « signe et germe » du Royaume.²²⁰ Mais parler du Royaume, c'est aussi, comme on l'a vu plus haut dans le texte de la Mission de Paris, y impliquer l'Esprit.

Enfin, si l'on peut retenir la dimension d'immersion portée avant par l'Incarnation, il faut remarquer l'absence de l'« Incarnation rédemptrice ». La suite de nos recherches dira si cela tient à un moment seulement ou si cela révèle quelque chose de plus profond. Néanmoins, force est de constater qu'en cette année 1954, le poids de la Croix ne vient pas du monde et de son « péché » tant de fois évoqué à Lisieux mais de l'Église elle-même...

²¹⁸ Il faudra revenir sur ce point car, si l'on fait droit à ce qui est peu à peu exprimé de l'Esprit, la Révélation du rapport Dieu-homme dépasse le seul cadre Judéo-chrétien...

²¹⁹ Nous verrons cependant que les propositions de réflexion de Jacques Sommet auront pour titre : « Église et civilisation »

²²⁰ *Lumen gentium*, « L'Église est, dans le Christ, comme un sacrement ou, si l'on veut, un signe et un moyen d'opérer l'union intime avec Dieu et l'unité de tout le genre humain. » § 1 ; « L'Église qui est le royaume du Christ déjà présent sous une forme mystérieuse, croît visiblement dans le monde grâce à la puissance de Dieu » § 3 « Elle reçoit la mission d'annoncer et d'instaurer en toutes les nations le Royaume du Christ et de Dieu, dont, sur terre, elle constitue le germe et le commencement. § 6

Chapitre 9 : Un tournant : 1953-1954

« Au moment de la fermeture provisoire du séminaire, nous avons compris que derrière nous il n’y avait pratiquement plus rien. Quand nous avons connu, en janvier, les mesures qui touchaient les prêtres-ouvriers, nous avons compris que devant nous il ne restait plus rien, sinon le grand vide de leur absence ». Rapport de Maurice Ducreux, Assemblée générale de Conflans, 14 septembre 1954.

Comme nous l’avons dit, en 1953 Daniel Perrot demande au jésuite Jacques Sommet²²¹ d’accompagner la réflexion de la MdF. Pourquoi lui et non Marie Dominique Chenu ou Yves Marie Congar ? La session tourmentée de Limoges en 1953 avait dissuadé de redemander ce dernier. Quant au P. Chenu, un court article de lui d’octobre 1953, consacré au « sacerdoce des prêtres ouvriers » (qui paraîtra dans *la Vie intellectuelle* de février 1954 p.175-181) lui avait attiré la désapprobation du Cal Liénart²²². On s’étonne aujourd’hui, on s’étonna déjà, du désaveu du Cal Liénart. En fait, la question portait moins, et même pas du tout, sur l’énoncé théologique de Chenu que sur le primat de l’autorité épiscopale par rapport à la légitimité de la réflexion du théologien... Par ailleurs, au même moment (19.02.1954) le P. Suarez, Maître général des dominicains, écrit au P. Ducatillon, nouveau Provincial de la Province de France (Paris) que « Tous droits et privilèges émanant du Magistère en Sacrée Théologie demeuraient suspendus pour le Père Chenu ». ²²³ On imagine alors sans peine que dans les démarches entreprises par Perrot auprès de Rome pour obtenir le statut canonique de la Mission de France, le recours au Père Chenu n’était guère de mise...

À partir de la **LAC de janvier 1954**, J. Sommet propose une réflexion en allers-retours avec les équipes sur le thème qui devait être celui de la session d’été : *La rencontre de l’Église et de la civilisation*. ²²⁴ Qu’il y ait ou non filiation entre ce titre et l’article du Père Chenu, on y lisait : « L’Église est, à la lettre, pour le monde ouvrier, une étrangère. [...] Il apparaît que ce ministère (*i.e.* des prêtres ouvriers) est commandé par un acte premier et très difficile de *présence* (au

²²¹ Jacques Sommet intervient à la MdF dans la LAC en Janvier 1954, février 1954, mars 1954, mai 1954 (Pas de LAC en juin, juillet, août, septembre) et décembre 1954 : CR de la Session de Conflans 16 septembre 1954. Mais ses interventions ne s’arrêteront pas là.

²²² Lettre du 04.02.1954, publiée dans le livre *Quand Rome condamne* de F. Leprieur, p.219-220

²²³ *Quand Rome condamne*, p. 101

²²⁴La première étape est datée de janvier 1954, c’est-à-dire avant l’arrêt des Prêtres ouvriers. D’autre part, la Lettre aux communautés est interrompue en été à causes des démarches urgentes faites à Rome pour la promulgation de la Constitution, si bien que cette session n’aura jamais lieu. Elle sera remplacée en septembre 54 par une Assemblée générale et J. Sommet y fera une intervention publiée dans la LAC de décembre 1954.

sens fort que nous donnons aujourd'hui à ce mot) : une présence d'Église, que seule réalise, dans la circonstance, une communauté de vie. Comment baptiser une civilisation si l'on n'y entre pas ? »²²⁵ C'est justement cette problématique qui sert de titre aux réflexions proposées par Jacques Sommet !

Le séminaire étant fermé et la Constitution non promulguée, Jacques Sommet commence par le constat que la Mission de France existe et qu'elle est vivante. Il ajoute qu'elle est « voulue par Dieu ». Quelle est-elle ? « La Mission est donc le lieu de la plus grande confiance en l'Église, puisqu'elle fait acte de foi dans le pouvoir ecclésial de tout animer, de tout atteindre. Elle croit à la catholicité de l'Église. La Mission est aussi le lieu de la plus grande estime, du plus grand amour des hommes puisqu'elle les croit capables de recevoir le Message alors qu'ils s'affirment totalement étrangers à l'Église, ou qu'ils ne la connaissent que pour la condamner ». (p. 15)

Ces phrases apparemment banales opèrent quelques déplacements par rapport aux thèmes développés à Lisieux. D'abord, il est dit que la Mission est voulue « par Dieu » et non par l'Église en qui on doit avoir confiance sans qu'il soit dit qu'elle ait pour autant confiance en la Mission de France. (!) Ensuite la mission de l'Église elle-même est de tout animer et cela sans limites et non de tout sauver. Enfin, c'est un appel à un acte de confiance dans les autres en dépit de leur attitude de rejet de l'Église. À Lisieux, au moins au début, la vision du monde était beaucoup plus pessimiste et la tâche de l'Église relevait plus du secours que de la présence.

Puis Jacques Sommet évoque les épreuves ou risques de la Mission : « La première difficulté résulte des relations de la Mission avec l'Église qui l'envoie. On peut envoyer quelqu'un dans le désert sans pour cela en respirer l'air soi-même [...] c'est peu à peu qu'elle fait cette découverte grâce à la loyauté de ses envoyés » ; (p. 15) Mais elles viennent aussi de ladite civilisation : « Les maîtres de la civilisation technicienne où l'homme se voit créateur, et ses victimes, s'accordent sur ce point : la réussite d'aujourd'hui pour les uns, l'espoir de demain pour les autres, excluent l'Église, impliquent sa destruction ». (p. 16)

Et Jacques Sommet énonce un choix dont lui-même dit qu'il est trop radical pour être vrai : « Annoncer Jésus-Christ par un certain scandale ou fabriquer de la civilisation implicitement chrétienne ? » Mais cela implique un regard sur « notre » civilisation et une interrogation concrète de cette Église dont nous sommes et sur ses exigences devant la civilisation... (p. 16)

Il pose alors trois questions dont, soixante-dix ans plus tard (2024), nous pouvons dire qu'elles sont toujours actuelles :

²²⁵ *Quand Rome condamne*, p. 280

- Quelles sont les raisons de croire à la Mission les plus vivantes pour nous ? Pour ceux qui nous entourent ?
- Quelles sont les difficultés de croire à la Mission, plus ou moins formulées ?
- Ceci dans les rapports avec l'Église, avec le milieu général à évangéliser ? (p. 17)

Sommet propose alors de partir de l'Alliance et de la raison d'être du prêtre : l'homme qui fonde et développe la communauté eucharistique. [...] mais qu'est-ce que la Messe pour la civilisation du travail ? [...] Demandons une bonne fois à cette Messe ce qu'elle porte, ce qu'elle devrait apporter dans notre vie d'énergie divine. Que nous apprend-elle sur les rapports de Dieu et de l'Église avec les hommes et leur effort civilisateur ? (p. 17)

« Dieu vient faire Alliance avec l'homme. L'Alliance est le but de tous ses projets. [...] Dieu par l'Alliance veut d'abord manifester sa foi, sa confiance dans l'homme. Dieu, le créateur, s'offre en son Fils Jésus-Christ à sa créature. Il lui offre sa foi et à quel prix ! [...] Ce Fils s'offre à la mort, librement, pour l'homme : voici mon sang. [...] Le Christ, Homme-Dieu, se donne librement, se risque en entier sans contraindre l'homme pécheur. Il demande donc à l'homme une adhésion [...] Dieu et son Fils traitent l'homme en être majeur, ils font confiance à la nature de l'homme mais ils proposent à cette nature de se dépasser dans la foi en l'Homme qui est Dieu, le Christ. [...] Car l'Homme-Dieu l'invite à faire de l'humanité vouée à la mort, un seul Corps du Christ où l'humanité sera transformée et rachetée ». (p. 18-19)

Conséquences de la révélation eucharistique, expression centrale de l'Alliance de Dieu avec l'humanité : Dieu veut l'Alliance avec l'homme libre. Le Christ lui propose d'être avec lui l'Homme-Dieu. Il réclame donc l'effort civilisateur qui est l'application de la liberté humaine [...] mais il demande que cet effort soit pénétré par la Vie et la Lumière du Christ, mort et ressuscité. (p. 19)

N.B. On notera, d'une part, que Jacques Sommet envisage la « mission » moins comme un sauvetage que comme un appel à l'homme à se "dépasser", de l'autre qu'il présente le Christ comme l'Homme-Dieu et non comme le Dieu-Homme, sans doute n'est-ce pas sans conséquences...

LAC février 1954

Dans sa deuxième intervention Sommet poursuit sa réflexion sur l'Alliance à partir de Gn 6, 1 – 9, 29 : l'Alliance avec Noé.

Nous en résumons l'essentiel (p.6.7) :

Dieu manifeste que la Terre est signe de la présence de Dieu, moyen pour lui d'agir avec lui sans le contraindre mais l'homme peut toujours en abuser ou méconnaître qui il est, cf. Rm 2, 14-16 et Ac 14,18. La nature est confiée à l'effort libre et transformateur de l'homme (Gn 9, 1-

3) Celui-ci est appelé à respecter la conscience responsable de l'autre (Gn 9, 4-6) cf. Rm 11, 14-16.

Conséquences pour les chrétiens : « ils ne peuvent se considérer comme les maîtres absolus, les dictateurs de la nature et de la cité, quoiqu'ils en soient responsables. Ils sont les gérants de Dieu, leur grandeur est celle d'une liberté responsable et dépendante à la fois ». Le Païen doit travailler dans le même esprit.

Cela implique que Dieu rejette, chrétiens ou non, ceux qui se croient maîtres absolus, les dictateurs du monde par la technique ou le pouvoir, l'athéisme absolu, toute idéologie religieuse ou humaine qui dispense l'homme d'agir pour un monde plus humain.

LAC mars 1954

L'Alliance avec Abraham, fondée sur la foi qui implique des ruptures. Dieu a l'initiative dans l'ordre du Salut et s'il arrache Abraham à son lieu et ses coutumes c'est pour engager Abraham dans une tâche humaine et divine à la fois, la construction du Peuple Saint. Il commande une œuvre et Lui seul sait où il mène. Pas d'œuvre de Dieu sans la pauvreté de l'homme, sa foi qui le libère de son milieu par la tâche universelle qu'il lui confie, de ses rêves pour le faire marcher, agir, du sentiment pour faire ce que Dieu dit, de toute fatalité pour ouvrir un avenir.

LAC mai 1954

Or, dans sa quatrième intervention, (mai 1954), J. Sommet reprend le thème majeur de l'Incarnation. Il évoque alors l'épreuve qui sera au fondement de tout son engagement ministériel : Les mois passés à Dachau, en particulier l'épidémie de Typhus.

« Dans un camp de concentration en 1945, 15 000 hommes meurent abandonnés dans des baraques. À côté d'eux 3 ou 4 000 hommes subsistent en bon état. Parmi ceux-là des hommes cultivés, mais sans plus, restent impuissants. S'ils agissaient, ce serait trop difficile : il faudrait agir avec un tel et délaisser un tel. Résultat : ils abandonnent les mourants.

Deuxième cas : des communistes loyaux, organisent une action. Mais leur but est, au prix de leur vie d'ailleurs, de construire la Cité future terrestre. Ils s'aperçoivent que les hommes qu'ils vont sauver sont trop abîmés pour survivre. Ils abandonnent et deviennent inhumains dans le présent au nom de leur souci de préparer un avenir humain.

Troisième cas : des chrétiens enfin – pas tous, hélas – réagissent. Pour eux, chacun de ces hommes en danger de mort, méprisé, (sous-prolétariat à l'état brut), est le visage du Christ au nom de l'Incarnation. En conséquence ces chrétiens se risquent à servir ces hommes oubliés comme le Christ vivant. Le résultat est qu'ils sauvent ainsi de nombreuses vies et affirment le caractère sacré de l'homme. Par eux l'éternel est plus efficace dans le temps que les partisans de la seule efficacité temporelle n'ont réussi à l'être.

Remarquons qu'il ne s'agit pas ici d'individualisme. Mais le chrétien sait que s'il paye volontairement le succès terrestre par le mépris d'un seul homme, c'est toute son œuvre qui est empoisonnée. L'amour s'est retiré de tous, car le Christ est bafoué dans le moindre de ses fils ». ²²⁶

On voit bien ici le double aspect de l'éthique tirée de l'Incarnation : l'homme est aimé dans ses misères mêmes parce qu'il est aimé de la force de Dieu ». ²²⁷

Jacques Sommet reviendra souvent sur cet événement fondateur de son humanité chrétienne et de son ministère de prêtre. Nous devons en retenir au moins deux points majeurs. Le premier est la prise en considération des communistes pour ce qu'ils sont dans leur singularité et cela vaudra de toute rencontre de « l'autre ». Le second est, en fidélité au Christ, le critère de vérité de tout engagement chrétien.

Ici, l'Incarnation n'est pas, comme on l'a vu jusqu'ici, l'insertion du prêtre dans le monde mais, par le Christ, l'engagement de Dieu dans l'humanité : et, d'abord, dans les plus délaissés au cours de son Histoire. À partir de là est rappelé « le caractère sacré de tout homme ». « Il ne s'agit plus seulement de travailler avec Dieu à rendre le monde plus docile à l'homme. [...] L'Alliance de l'Incarnation oblige le chrétien à subordonner cette puissance à l'amour, au secours, à la promotion du pauvre, même si cela ralentit parfois ou compromet l'œuvre créatrice terrestre, quoique sans renoncer à celle-ci. »

Sommet en déduit quelques conséquences : « Tout effort humain, le soulagement du pauvre, la construction technique, ne se suffisent pas à eux-mêmes. Il faut que ces efforts soient enveloppés de l'amour du Christ Homme-Dieu [...] et que nous y participions en nous éclairant à son Esprit, en nous appuyant sur sa force ».

« [Certains] ont l'impression de devenir moins chrétiens en choisissant un parti contre tel autre. Ils voudraient être universels. Mais c'est oublier d'envisager ces choix à la lumière de l'Incarnation. Car l'Incarnation m'oblige à aimer non pas sans choisir, mais à travers le choix de telle méthode, telle situation. Le Christ a choisi son temps. Mais il faut être d'autant plus exigeant pour le parti ou l'organisation qu'on a choisis. On y apportera en particulier l'inquiétude de ne faire que de l'humain véritable et la

²²⁶ LAC mai 1954, p. 6. Notons que tout au long de sa vie Jacques Sommet restera en dialogue avec des communistes et suivra, sans perdre son sens critique, les développements de la pensée marxiste. En quoi il jouera encore sur ce plan, un rôle important dans la vie de la Mission de France.

²²⁷ J. Sommet se référera maintes fois à cet « événement » de révélation. Il le reprendra dans la LAC de décembre 1954, p. 13 Cf. J. Sommet, *L'honneur de la liberté*, Entretien avec Ch. Ehlinger, Paris, Le Centurion, 1987, 296 p. Pour ce récit voir p. 104-107.

volonté de ne pas céder, au-dedans, sur les points essentiels qui assurent le respect de l'homme. »²²⁸

Ces paroles ont été dites, ne l'oublions pas, au moment de l'arrêt des prêtres ouvriers. Certains ont pu continuer de travailler hors usine, la grande majorité a dû attendre l'après concile Vatican II pour reprendre le chemin des chantiers ou des usines. Autant d'hommes, autant d'itinéraires différents, mais, entre cent autres, deux témoignages peuvent donner chair aux paroles entendues de J. Sommet et montrer que, peu à peu, l'Incarnation n'est plus le fait de passer au travail ou d'être syndiqué, mais de vivre le travail et l'engagement syndical dans une fidélité au Christ, exactement en vivant de son Esprit :

« Puis ce fut à Grenoble ; avec ma vie ouvrière. Je renâclais à devenir un militant syndicaliste de pointe ! Eh bien ! J'ai pris tous les grades, tous les services qu'on pouvait me demander me sont tombés dessus. Je crois que, si tout cela m'est arrivé, c'est qu'il fallait que je réponde à l'événement²²⁹. J'y ai vu là aussi un appel, quelque chose à vivre de notre ministère à l'intérieur du ministère des Prêtres ouvriers. Pourtant je crois que je n'ai jamais quitté les dimensions qui sont les miennes. Et je trouve savoureux de vivre ces postes tellement étiquetés, tellement « à œillères », de les vivre « autrement », de pouvoir dire « bonjour » et « coucou » à des gens, là où ils ne nous attendent pas.

Cette période a été aussi la découverte du terrain de grâce qui est celui de l'affrontement. Quinze ans d'affrontements extrêmement rudes, aussi bien avec des patrons qu'avec mes camarades de travail qui ne veulent pas s'y mettre et qu'il faut constamment tirer et remettre devant leurs propres intérêts. Débats aussi à l'intérieur du syndicat, car, à plusieurs reprises, j'ai voulu marquer des distances avec des façons de voir que je ne partageais pas, de telle sorte qu'il soit clair que l'homme de service que j'étais à l'intérieur de mon organisation, la CGT, restait un homme libre et un homme qui ne se confondait pas avec des orientations qui lui paraissaient sans avenir ».²³⁰

« Enfin, Clermont-Ferrand. Je savais que ce serait très dur. J'étais au courant des difficultés d'embauche chez Michelin. Je savais que j'allais vivre ecclésialement, une longue traversée du désert mais je ne pensais pas que le désert était aussi aride. Heureusement, j'ai eu la chance inouïe de me retrouver dans l'atelier avec des camarades qui sont devenus très vite des amis incomparables. Sans eux je n'aurais pas tenu le coup. [...] Ma véritable équipe spirituelle était là, plus peut-être que dans l'équipe MdF. Je veux dire que je reversais à l'équipe MdF ce que je vivais concrètement, spirituellement avec ces ouvriers. [...] Quand j'ai pris des responsabilités syndicales, j'ai eu la chance de retrouver la même atmosphère au niveau de la section à laquelle j'appartenais et qui, il faut le dire, était vraiment spécifique.

²²⁸ LAC mars 1954, p. 6-7.

²²⁹ Leçon de « l'obéissance au réel » entendue à Lisieux...

²³⁰ Stan Rougier, *Prêtres de la Mission de France*, Paris, Centurion, 1991, 150 p. Jean Deries, p.107-108

Nous étions mis à l'index par la Centrale, où dominaient les structures, l'idéologie, la volonté du pouvoir, et nous étions considérés comme des révisionnistes. Tout notre effort était de « conscientiser » nos camarades de travail, d'expliquer, de faire réfléchir etc. Tâche très ingrate, pas payante immédiatement mais indispensable pour que l'ouvrier devienne homme. Il est vrai que notre section était très riche en hommes de valeur, beaucoup d'ailleurs marqués par la J.A.C.. Quelle richesse d'humanité, d'intelligence, de réflexion, de confrontation (oserai-je dire...de vie spirituelle ?) ! Et pourtant notre section était, au début, la plus petite des treize sections de Michelin ». ²³¹

L'impossibilité pour les prêtres en milieu urbain de travailler en usine les assigna aux paroisses. Ils cherchèrent alors toutes les voies possibles pour rejoindre l'humanité de leurs quartiers sans négliger pour autant l'animation des communautés chrétiennes, la formation catéchétique et la sensibilisation des chrétiens aux « autres », en particulier aux pauvres. La « commission urbaine » et ses nombreuses sessions en témoignent.

Cependant, une question se pose :

Si nous nous référons aux interventions d'un théologien comme Jacques Sommet c'est parce qu'il a été choisi pour accompagner la vie et la réflexion de la Mission de France... S'ensuit-il que l'on puisse s'appuyer sur ses exposés pour dire qu'ils inspirent ou réfléchissent la pensée propre de la Mission de France ? Quelques extraits d'un « examen de conscience » lors d'une session tenue à Lyon²³² manifestent au moins qu'il y a un rapport entre les deux :

« Ne sommes-nous pas souvent, même inconsciemment des « représentants » qui apportent leur marchandise ? Sommes-nous vraiment, dans le fond, si désintéressés ? Savons-nous être à l'écoute, sans cesse ? Si nous en avons le désir profond, est-ce que cela se manifeste dans notre attitude ?

Difficulté énorme : nous ne sommes pas humainement situés par rapport à eux. Notre seule présence est un mystère et un mystère pas tellement sympathique au premier abord : ça fait peur, ça déroute, pas seulement parce que notre mission est d'être signe de contradiction, mais parce qu'humainement nous ne sommes pas en communication, en dialogue vrai.

Sommes-nous aussi persuadés concrètement que le simple contact humain avec le prêtre met ces pauvres en contact vivant avec le Christ,²³³ et donc qu'il n'est pas question de marchandise à placer ? (Mais il reste le problème du contact humain, du dialogue vrai : souvent on est reçu comme "le curé")

²³¹ *Op. cit.* Claude Degaraby, p. 47-48

²³² LAC de mars 1955, p. 28-29 : "Essai de recherche sur notre attitude sacerdotale de pauvreté dans les contacts humains". On se souviendra que les auteurs vivent dans des quartiers populaires mais réfléchissent après l'arrêt des prêtres au travail... Situation différente des prêtres en monde rural.

²³³ Conséquence de la logique d'"incarnation"...

Il y a le temps que nous passons chez les gens plus intéressants, au lieu de savoir perdre notre temps auprès des pauvres types.

Avons-nous le goût de l'inconnu, de l'aventure, comme le Christ qui allait de village en village ?

Dans les contacts avec les militants, sommes-nous toujours à notre vraie place ? Celui qui soutient dans les coups durs ? Celui qui, sur le plan de la foi, les traite en chrétiens majeurs ?

Recherche d'un contact avec les militants non-chrétiens. Attention à ne pas faire cela pour « avoir sa place au soleil ». Les occasions ne se créent pas et ne s'exploitent pas. C'est la vie qui devrait nous pousser, comme dans cette action d'entraide à large participation entreprise l'an dernier à la suite d'une visite de l'abbé Pierre, qui ouvre au prêtre qui s'y est engagé loyalement et sans arrière-pensée une quantité de contacts avec les éléments en marche du pays. »

Tout ceci sera repris dans le rapport fait par Maurice Ducreux à la session de Conflans et que l'auteur résume ainsi :

« 1. Reconnaissons-nous que la réalité à évangéliser est la classe ouvrière avec, au centre, les communistes ?

2. Reconnaissons-nous que la Mission doit être pratiquement située dans la vie ouvrière en dégageant des prêtres de tout territoire pour qu'ils soient enracinés dans la classe ouvrière, avec l'unique souci d'y planter l'Église ?

3. L'Église et la Mission reconnaissent-elles ce que nous sommes et la nécessité et la valeur de ces vocations indispensables à la classe ouvrière ?

4. L'existence des prêtres au travail nous apparaît comme l'objectif capital auquel il nous faut tous travailler.

Chapitre 9 : Un temps nouveau

LAC novembre 1954 :

Or, un mois plus tard, Perrot, inaugurant en quelque sorte le nouveau temps de la Mission confirmée par sa Constitution, propose à son tour ²³⁴ une relecture de son Histoire inaugurant une perspective très nouvelle²³⁵. Après avoir évoqué les années de fondation (1941-1943) il rappelle les grands moments des années 1944-1951 où « se dessinent peu à peu les grands axes de l'esprit missionnaire et le développement des découvertes initiales ». Nous n'en retiendrons que deux paragraphes. Le premier est intitulé "Valeur du monde"²³⁶. Le titre est déjà significatif et tranche avec les visions pessimistes des débuts de Lisieux. D. Perrot repart du constat qu'« une nouvelle civilisation s'élabore, qu'un monde nouveau naît et qu'il naît en dehors de l'Église, en dehors de l'Évangile et de la Foi comme en dehors des influences et des structures de l'Église».

En dehors de l'Église ? sans doute. En dehors de l'Évangile ? La question mérite d'autant plus d'être posée qu'il n'est pas dit ce que l'on met sous ce terme... Or, ceci est d'autant moins évident que l'on se situe ici sur le champ des « valeurs »²³⁷, la suite du texte va le montrer car il ajoute : « Ce monde, né en dehors de l'Église, exprime un athéisme positif, un paganisme cohérent et efficace. Comme tel il manifeste le péché de l'homme ». Ces derniers mots sont à comprendre comme : « l'homme sans Dieu ».

« Et cependant, nos contacts, nos lectures, nos stages surtout nous ont insérés dans ce monde, nous en ont rendus plus ou moins solidaires. Nous découvrons en lui non seulement une valeur temporelle séduisante, mais des valeurs²³⁸ spirituelles qui préparent l'Évangile : un besoin de justice, une aspiration profonde à la paix, une faim de communion humaine, des gestes magnifiques de solidarité, un souci de sincérité... De plus nous croyons que Dieu est à l'œuvre dans le monde. Si Satan agit, l'Esprit Saint aussi travaille. Nous n'avons pas à rendre Dieu présent dans le monde. Il y est. Nous avons à y découvrir sa présence et à la révéler aux hommes. » (p. 12)

Ces derniers mots semblent indiquer ou inaugurer un tournant capital dans la manière de considérer le « monde », le rapport au monde et donc l'intelligence de la « mission ». Nous ne

²³⁴ L. Augros, l'avait fait au moment de son départ...

²³⁵ Nous reviendrons sur ce texte dans le chapitre thématique consacré aux rapports aux « autres ».

²³⁶ LAC Nov 1954, p. 12

²³⁷ Plus tard, nous entendrons des expressions comme celle-ci : « ce sont les autres qui m'évangélisent »...

²³⁸ Sauf inattention de notre part, c'est la première fois que nous trouvons exposée une lecture du monde en termes de *valeurs*... Alors que Nietzsche préconisait la subversion de toutes les valeurs, Max Scheler, Louis Lavelle, E. Mounier ou René Le Senne les mettaient au cœur de leur philosophie.

sommes plus dans un rapport de supériorité ni d'extériorité par rapport aux non-chrétiens mais dans le dialogue, dans la découverte de l'autre. Non seulement des « autres » mais de « l'Autre » (Dieu) déjà là. La mission ne se comprend plus en termes d'apport unilatéral mais de révélation.

« Il nous faut donc être dans le monde, vivant de sa vie, mêlé à ses luttes et à ses espoirs, engagés dans son destin, accueillant les valeurs qu'il nous propose, refusant ses péchés, portant sa souffrance comme l'a fait le Christ, achevant dans notre prière le retour au Père de cette création dont nous sommes. La mission exige une incarnation rédemptrice et celle-ci demande une grande pauvreté intérieure, cette pauvreté qui nous rend disponibles et accueillants, qui permet au monde de nous faire... qui nous ouvre aussi à l'action de l'Esprit, nous place sous sa conduite...pauvreté qui permet à Dieu et au monde de se réconcilier en nous. » (p. 12)

Plus loin dans son texte, Perrot écrit : « Il était très difficile de trouver et d'approfondir une vie spirituelle qui nourrisse et structure une foi capable de s'insérer en pleine vie païenne... » (p. 13) À lire le paragraphe précédent, on découvre en effet le changement d'optique et les linéaments d'une autre vie spirituelle que celle qui prévalut à Lisieux. Certes, on retrouve la mention de "l'incarnation rédemptrice", mais sa compréhension est bien différente des premières années puisque non seulement le monde dans lequel on plonge, avec ses contradictions reconnues, n'est pas un désert spirituel mais on accepte qu'il nous change... à la condition d'entrer dans cette pauvreté intérieure « qui permet au monde de nous faire ». Nous quittons la posture de celui qui a tout à apporter, et même de celui qui accepte de « recevoir », pour celui qui accepte d'être « transformé » !²³⁹ Ajoutons, mais ce n'est pas nouveau dans la bouche de Daniel Perrot, qu'il ancre la mission dans l'Incarnation qui est elle-même l'achèvement de la Création...

Quelles vont être alors les conséquences pour la vision de l'Église ? C'est l'objet du paragraphe suivant :

« Dans l'humanité d'aujourd'hui, telle qu'elle est déchirée entre le péché et la grâce, le Christ doit prendre corps. C'est de cette humanité qu'il fait sa chair. Le Christ naît depuis l'Annonciation. Il doit naître encore aujourd'hui dans son corps, qui est l'Église. Dans des régions entières, dans des couches sociologiques épaisses, dans la mentalité moderne, en un mot dans le monde moderne l'Église doit naître ». (p. 12)

²³⁹ En décembre de la même année le Cal Liénart, devenu officiellement Prêlat de la Mission de France, ne prendra pas Daniel Perrot comme vicaire général en dépit de sa reconnaissance pour l'œuvre qu'il avait accomplie. La raison donnée est que Rome avait averti le Cal Felletin de sa désapprobation du livre de Perrot, *Sous la Tente de Dieu, Introduction à la vie liturgique*, Paris Tardy, 1949. Mais, à la lecture des propos de D. Perrot dans cette livraison de la LAC de novembre 1954, on peut se demander si A. Liénart les auraient cautionnés de la part de son vicaire général... Cf. L'écho que nous avons donné à ses réactions dans les pages précédentes (LAC Oct 1954).

Le moment est peut-être venu alors de tenter une reconstitution schématique des déplacements ecclésiologiques développés par la Mission de France depuis les débuts de son existence... Au départ, l'Église, comme Corps du Christ, est sans conteste l'unique lieu du Salut de toute l'humanité qui doit y entrer et prendre forme de « nouvelle chrétienté ». Assez rapidement, on a compris que pour cela, fidèles aux impulsions de l'Esprit, il fallait que les prêtres formés à Lisieux s'adaptent et empruntent les chemins déjà pris par les laïcs de l'Action Catholique. Puis, découvrant la consistance et la profondeur de la déchristianisation, on acquit la conviction qu'il fallait pénétrer plus profondément dans cette civilisation nouvelle en "s'incarnant" dans le Monde, que ce mouvement soit le prolongement de l'Incarnation du Verbe, le Prêtre étant « un autre Christ », ou que ce soit par analogie : comme le Verbe était entré dans le monde, le prêtre entrait dans la société de son temps. Mais, plus la proximité avec les hommes de ce temps s'approfondissait, plus la différence s'accusait, au point que, s'agissant d'une nouvelle civilisation, le mouvement ne fut plus de faire entrer celle-ci dans l'Église, mais de l'y planter. Et c'est à ce point que se situe Perrot. Cependant, puisqu'il s'inspire pour cela de l'Annonciation, la question vient : Comment cela se fera-t-il ?

« Cette naissance de l'Église appelle un dégagement des formes de chrétienté qui correspondent à un monde ancien, et l'engagement dans les réalités du monde nouveau que l'Église doit animer de sa foi, de son espérance et de sa charité. Dégagement et engagement provoquent l'éclosion de formes nouvelles tant dans l'expression liturgique et théologique que dans le comportement pastoral et la vie sacerdotale ». (p.12)

Ici aussi, il nous semble que c'est la première fois que, logiquement, on assume des innovations dans le domaine liturgique et, surtout, théologique. D'où la suite, dont il faut se souvenir qu'elle est écrite quelques mois après l'arrêt romain des prêtres ouvriers :

« De ce nouveau mode de présence de l'Église au monde, le prêtre ouvrier nous paraît le type par excellence. Il est le prêtre né du mariage de l'Église et du monde, celui qui, du sein même du paganisme, peut faire surgir de nouvelles communautés chrétiennes. À nos yeux le prêtre-ouvrier est l'expression la plus authentique de l'effort missionnaire de l'Église. Dans cette perspective – et en raison de la diversité des stages – apparaît la multiplicité des situations humaines où il semble nécessaire d'insérer une présence sacerdotale. Au séminaire, des vocations particulières s'affirment – sans peut-être suffisamment tenir compte des possibilités réelles – mais traduisant du moins l'ampleur du travail missionnaire qui est à accomplir pour que l'Église naisse vraiment dans la vie du monde moderne. » (p. 12-13)

[Dans la troisième partie de son intervention, Perrot revient sur l'importance de l'équipe, puis il résume ce que furent les deux années de démarche (1952-1954) pour arracher un statut canonique qui permette à la Mission de France de continuer sa tâche.]

Enfin, des conclusions qu'il tire de l'Assemblée de Conflans nous retiendrons encore deux points :

Le premier concerne le mode d'organisation de la Mission de France :

« La première exigence est notre unité d'action. Nous avons essayé au cours des débats de ces jours-ci de retrouver ce qui nous est commun. Il est sûr qu'il y a des divergences. Il est sûr que le Seigneur a fait naître en nous des vocations diverses. Et il est sûr, parce que c'est une constante de l'Histoire de la Mission, qu'il y a des forces en tension. C'est sûr et c'est bon. Mais il y a aussi un certain nombre de certitudes qui sont communes à tous. Il faut que nous travaillions dans l'unité. Les élections (responsables régionaux, commissions, consultants) doivent être précisément un signe de notre unité, de cette participation toujours plus grande que nous prenons tous aux responsabilités de la Mission.

Nous nous sommes donné des responsables. Ils ne nous sont pas imposés. Ils ont été choisis librement. Il faut qu'autour d'eux nous fassions corps ».

Il n'est pas superflu de noter que dans l'organisation diocésaine classique tous sont choisis et nommé par les évêques...

Le deuxième est celui du rapport à l'épiscopat :

« Dans la docilité à l'Église, nous savons qu'actuellement certaines réalisations sont impossibles. Mais il est, je crois, de la plus belle obéissance à l'Église que d'exposer filialement à la Hiérarchie les problèmes apostoliques que nous pose notre ministère. [...] Les Évêques sont nos Pasteurs. Précisément parce que nous sommes en dépendance d'eux et envoyés par eux, notre devoir strict d'obéissance est de leur faire connaître les faits, de leur décrire les situations où est engagé notre sacerdoce et les circonstances dans lesquelles butte notre effort. Mettez-les le plus possible au courant de la réalité humaine qui compose le troupeau dont ils sont pasteurs, telle que vous la percevez au jour le jour. Partagez les découvertes que vous faites sur le terrain et qui appellent une réponse d'Église ».²⁴⁰

Est-il exagéré de penser qu'en ces extraits des interventions de Daniel Perrot apparaissent les linéaments d'une nouvelle théologie de la Mission de France et qu'ils dessinaient comme une nouvelle charte de la Mission de France ? La suite de notre relecture dira si elle a été tenue...

Mais il est difficile ne de ne pas s'interroger sur la pertinence d'une Mission de France tout entière relative aux non-chrétiens et dépendante d'un épiscopat dont le premier souci est l'Église rassemblée toujours menacée du contraire. En regard, les « religieux » ont une liberté d'initiative et de mouvement qui ne leur est pas contestée, mais c'est parce que depuis des siècles ils se consacrent aux païens de l'extérieur alors que la « mission » est devenue un défi intérieur.

²⁴⁰ Nous sommes avant Vatican II... Il n'y a ni conférence épiscopale, ni conseils presbytéraux...

Chapitre 10 : L'Assemblée générale de Conflans, 16 septembre 1954²⁴¹

A - LAC décembre 1954 : *Devant le mystère de l'Église*

« La Mission réduite en nombre se rend présente à un monde nouveau dont elle croit qu'il sera l'avenir de l'homme, qu'il prépare de nouvelles valeurs. Les urbains évoquent l'espérance du monde ouvrier ; les ruraux insistent sur le phénomène technique ; d'autres, en Afrique du Nord, songent aux valeurs nationalistes germant sur fond d'Islam et non d'athéisme. Toute la Mission est orientée vers un monde païen et non chrétien. » (p. 9) Telle est la réalité, mais l'interdiction des P.O. fait que « Cette mission essentielle dans ses objectifs, semble une faible enfant pour laquelle il y a peu de place encore là où l'on parle, où l'on décide de l'avenir de la Foi. D'où une déchirure en chacun. » (p. 9) Tel est le drame.

C'est pourquoi Jacques Sommet, bien conscient que l'arrêt des prêtres ouvriers met ces derniers et le corps tout entier de la Mission de France qui en est solidaire devant une dramatique épreuve de la foi en l'Église, centre la première partie de son exposé sur son « mystère ». « Au centre des souffrances et des espoirs, l'Église est la question majeure. [...] Il s'agit de l'Église avec toutes ses dimensions, tout son mystère, tout son visage terrestre. Or cette Église nous déconcerte dès le départ. »

Reprenant alors ce que nous avons appelé au début de cette relecture le premier paradigme de la mission, Sommet écrit : « La racine de la difficulté nouvelle est la co-existence sur un même territoire, dans l'obédience des mêmes évêques, de deux églises, de la mission et de chrétienté, mêlées l'une à l'autre. Les évêques de ces églises ont le devoir de penser à une seule Église de Jésus-Christ ». Il ajoute : « Les missionnaires doivent prendre au sérieux leurs tâches particulières. Ils penseront que leur coin de mission est la semence de la véritable moisson de demain. Les curés de paroisse traditionnelle pensent que la mission colmate, répare des brèches. D'où incompréhension réciproque. » (p. 9)

Il faut bien dire que si ce diagnostic a été porté à l'occasion de l'arrêt des prêtres ouvriers en 1954, il énonce en réalité ce qui sera la condition ecclésiale de la Mission de France tout au long de son existence. D'où l'intérêt du propos du P. Sommet :

²⁴¹ Au cœur de cette Assemblée, J. Sommet fit un exposé, décalé par rapport à ce qu'il avait proposé pour sa préparation, l'arrêt des prêtres-ouvriers étant intervenu entre temps. Cet exposé paraîtra en deux livraisons : LAC de décembre 1954, p. 8-22 sous le titre : La Parole ou l'Action, et LAC mars 1955, p. 33-36, sous le Titre : le Royaume et l'Église.

1 – « Cette Église dont nous vivons est le don de Dieu aux hommes. Non pas seulement un don. [...] Elle est la façon dont Jésus-Christ nous apporte la vie du Père pour nous transformer en fils de Dieu avec tous les hommes ». (p. 10)

2 – « Don réel. L'Église n'est pas une idée, la vie du Fils révélée par des recherches humaines. Elle est l'expression, la présence de Dieu dans les réalités charnelles et transitoires, elle est la discrétion efficace d'un amour qui préfère nous parler à travers une histoire mêlée de nos faiblesses plutôt que dans le tonnerre de sa puissance. [...] Le corps du Christ ce n'est pas simplement Jésus Christ trente ans en Palestine, c'est l'Église, amour de Dieu présent aux hommes par des hommes. [...] Tout en elle est amour de Dieu pour l'homme, réponse possible de tout homme à son Dieu. Société du Corps du Christ ressuscité, elle enveloppe et dépasse totalement l'attente de tous les hommes ». (p. 11)

3 – « Don transformant. C'est un don qui nous métamorphose nous-mêmes. [...] L'Église nous propose ses dimensions nouvelles et la voie pour y atteindre par une double démarche : elle dénonce en nous le péché [...] elle nous appelle à la vie de la grâce, consciente et explicite et par là elle nous introduit à une vie radicalement nouvelle ». (p. 11)

Naturellement, si ce triple rappel du caractère décisif et unique de l'Église justifie la « mission », il n'en pose pas moins la question déjà rencontrée du salut de celles et ceux qui ne seront pas touchés par ladite mission ou qui n'auront pas répondu à l'appel qui leur aura été adressé. C'est pourquoi Sommet aborde ensuite : l'Église, salut total et universel de l'homme. Mais il précise : « l'Église, dépassant l'homme, est le salut total et universel de l'humanité de l'homme », ce qui est tout autre chose que de considérer l'ensemble des êtres humains...²⁴²

Ce déplacement posait implicitement le cadre de ce que l'on appellera le dialogue et la rencontre. Dans la suite de son intervention, Jacques Sommet évoque alors quatre propositions que l'on pourrait qualifier de « soucis » de l'Église dans sa passion pour l'homme :

-L'Église est, paradoxalement, d'abord salut de l'homme parce qu'elle le dénonce pécheur. (p.12) – contre toute approche idéaliste abstraite...

-Elle a fait de cet homme un absolu. (p.13) – contre tout relativisme couvrant, par exemple, l'exploitation de celle ou celui qui est considéré comme différent...

-Le salut humain révélé par l'Église est d'être un salut dans la masse. (p. 13) – contre toute forme d'élitisme, revendiqué ou non...

²⁴² Pour le développement de ce point capital nous renvoyons au chapitre thématique consacré à la rencontre de « l'autre ».

-Et ce n'est pas seulement l'homme qui est sauvé mais son univers qui est transformé. L'homme est inséparable de la création, il hominise l'univers. L'homme est au travail dans le monde et se façonne lui-même dans cet effort. (p. 14) – avant l'heure, souci écologique évident...

L'Église, dépassant l'homme, est le salut total et universel de l'humanité de l'homme. L'Église n'a pas seulement révélé à l'homme sa vraie responsabilité, elle a fait de cet homme un absolu en nous imposant de le considérer désormais malgré ses vices ou ses faiblesses, comme un fils de Dieu. (p. 13) [Jacques Sommet reprend alors son récit de Dachau.]

Sous le titre « le bon païen et la foi implicite » Sommet aborde ensuite la question des autres comme « autres » mais chez lesquels les chrétiens peuvent reconnaître des valeurs d'inspiration divine, chose dont nous avons déjà noté l'émergence dans la conscience des prêtres en mission.

Toutefois, nous ne saurions faire l'impasse sur la partie sans doute la plus difficile à recevoir de l'exposé de Jacques Sommet. Nous pourrions l'inscrire dans le cadre du paradigme trois de la mission : la rencontre de l'autre et le dialogue. En effet, Sommet souligne une équivoque : « La reconnaissance des valeurs chrétiennes du monde païen conduit le chrétien à un respect des autres et de leur liberté qui exige, dans l'action, un travail avec eux sur le plan où ils se reconnaissent vraiment hommes. Il faudra donc souvent taire la foi explicite. [...] Le chrétien sait que ces valeurs païennes sont parfois d'inspiration divine, et filles de l'Église, quoique mystérieusement.²⁴³ Il en conclut que c'est dans une action totalement référée à la foi qu'il peut travailler avec elles pour respecter leur dynamisme profond. Il sait aussi qu'elles ne seront satisfaites que par la manifestation de la vérité totale qu'elles ignorent encore. » (p. 15)²⁴⁴

Le P. Sommet fait alors part de son intime conviction qu'au cœur de la foi il y a la mort et la résurrection du Christ et qu'aucune foi chrétienne ne pourrait s'en abstraire et qu'aucune civilisation ne pourrait en faire l'économie. « Ceci nous oblige à toujours nous rappeler que notre mission conduit l'autre vers un sacrifice qu'il ne peut imaginer. Ceci nous oblige à voir que notre tâche à nous n'est dialogue que si elle s'enracine dans notre sacrifice chrétien. » (p. 16)

En empruntant un terme de l'existentialisme contemporain, on pourrait dire que la théologie que J. Sommet propose aux prêtres de la Mission de France traumatisés par l'arrêt des prêtres

²⁴³ La formule serait plus juste si l'auteur distinguait l'Église et le Royaume, ce qui sera proposé dans la livraison de la LAC de mars 1955.

²⁴⁴ Nous retrouverons ultérieurement cette question des "valeurs" tenues par des non-chrétiens et de leur signification par rapport à la "mission" ...

ouvriers est une théologie *tragique*. D'une part, elle dépasse tout rapport d'extériorité par rapport au monde ou de surplomb par rapport à ses valeurs, de l'autre, elle ne saurait masquer, bien plus, elle révèle qu'aucune entreprise humanisante de l'homme ne pourra échapper à ce paradoxe que Paul énonçait dans le mystère du péché et de la grâce, de la force dans la faiblesse.

C'est pourquoi, le vœu premier de Lisieux de refaire une « chrétienté » apparaît dérisoire :

« Ceci oblige en définitive à aimer de l'amour de Dieu toute valeur terrestre. Cette démarche fera seule sauter tout risque de nouvelle chrétienté, fût-elle populaire et fraternelle. Car si l'harmonie sociologique d'une cité juste doit toujours être poursuivie par la foi même, il faut bien retenir que toujours le dessein de Dieu dépassera nos projets²⁴⁵. [...] Le dialogue ne sera jamais si difficile avec le païen de bonne volonté qu'à ce moment proche de la réussite, où il nous reconnaîtra nécessaire à sa vie. Jamais comme à ce moment-là, il n'aura tendance à se refermer sur ses richesses, comme nous aurons peut-être l'illusion de croire à une harmonie possible qui serait domination sociologique de notre Foi ». (p. 16)

Étroit chemin, donc, entre le rêve de chrétienté et celui de ceux que l'on appellera à la même époque les chrétiens progressistes affiliés au Parti communiste.

Tout ceci repose sur la conscience que :

« Notre présence avec tout son aspect sociologique n'est valable qu'à l'intérieur d'une conversion totale de nous-mêmes, de notre existence morte et ressuscitée communiquée par l'Église, mère de cette vie nouvelle. [...] L'Église, au nom même de la métamorphose qu'elle inaugure paraîtra toujours peu ajustée aux attentes du monde. Elle ne sera vivante que lorsqu'elle paraîtra faible à certains parce qu'elle refuse tout conformisme. La difficulté sera toujours de distinguer cette vraie vie, mystère de force donc de faiblesse, et la faiblesse due à la trahison de ses membres. » (p. 16)

Dans la suite de son intervention (p. 17-18), Jacques Sommet esquisse les grands traits de la conversion spirituelle à laquelle tous sont appelés : présence d'engagement en tenant la priorité aux pauvres dans cette civilisation nouvelle qui repose sur des valeurs portant l'espérance des hommes. En même temps affrontement quand le système boucle sur lui-même et, dans un monde athée, une fois la barrière sociologique franchie, rendre le mystère chrétien présent dans son originalité. Puis il récapitule ce qu'il appelle le mystère mortifiant de l'Église, avec l'obéissance qu'elle requiert dans la conscience de ses misères. (p. 18-20) En définitive, « la vie chrétienne est une activité qui se nourrit de la passivité de Dieu. Cette

²⁴⁵ Ceci, sans doute, n'est compréhensible et acceptable que si l'on admet dans la foi que la mort et la résurrection du Christ ne sont pas des événements de hasard mais qu'ils dévoilent la distance entre la logique de l'homme et celle de Dieu, entre le péché et la grâce.

passivité dans l'action est le signe que le chrétien s'appuie sur un Dieu qui le déborde, l'enveloppe, le conduit au-delà de lui-même. Cet appui sur Dieu s'appelle la charité et s'exprime particulièrement par la prière qui enveloppe l'action et remet cette action à Dieu. » (p. 21)

Rétrospective

Il est très clair que la réflexion, nous devrions dire le tourment qui a dominé les années 1950-1954 a été celui de l'ecclésiologie à cause de la fin de Lisieux et de la mise à l'écart de L. Augros, de la fermeture du séminaire et enfin, surtout, de l'arrêt des Prêtres ouvriers. À quoi il faudrait ajouter les désaveux de théologiens ou les censures de diverses revues...

Les questions posées peuvent être ainsi formulées :

L'articulation entre la responsabilité épiscopale - son lien à Rome - et la liberté de penser et de s'exprimer des théologiens,

L'articulation entre la Mission de France dans ses options et l'épiscopat dans l'idée qu'il s'en fait,

La difficulté de faire comprendre à l'Église établie ce que le passage aux païens demande aux prêtres qui s'y consacrent en particulier dans des engagements temporels pour être présents dans le monde ouvrier ou dans l'espace rural,

Mais aussi la résistance des communautés chrétiennes à admettre les changements liturgiques ou catéchétiques pour être plus aptes à accueillir celles et ceux qui viennent du dehors,

La cohérence entre le discours sur les pauvres et leur réelle prise en compte,

Naturellement aussi la sempiternelle question du rapport prêtres – laïcs, en particulier de l'Action Catholique

Enfin, et ce n'est pas la moindre question : la conception de l'Église et ses conséquences dans le rapport aux non-chrétiens. Ou bien l'intelligence que l'on a du « Royaume ». Ce qui a aussi comme conséquence : l'intelligence que l'on a de l'Esprit.

N.B. 1 Depuis le début de l'Histoire de la MdF, de nombreuses questions tournent autour de la "Hiérarchie"... la manière dont elle conçoit son propre rôle et l'exerce, la façon dont les prêtres et les chrétiens s'y rapportent. On a déjà noté d'ailleurs que les prêtres, collaborateurs

des évêques, ne font pas partie de la Hiérarchie et, d'autre part, que celle-ci est scindée en deux : L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques d'une part, les évêques de l'autre...

Quoi qu'il en soit celle-ci tient sa responsabilité et son pouvoir du Christ dans l'appel des Douze et de l'Esprit qui l'anime. Sur trois points nous avons vu que ce pouvoir n'est pas sans défaillances :

- Une autorité qui s'exerce de haut et en extériorité et non dans le dialogue,
- La certitude que l'Église ayant le monopole de l'Esprit-Saint, la Hiérarchie en est le dépositaire premier,
- Enfin la hantise de l'uniformité pour garantir l'unité et l'universalité.

N.B. 2 Le repli forcé sur les paroisses a accentué la préoccupation de la catéchèse qui est évidemment un lieu théologique essentiel : qu'enseigne-t-on ? à qui et comment ? pourquoi aussi... Outre que le sujet a été abordé par Monique Bazin-Bildstein en ce qui concerne l'espace rural, il dépasse le cadre fixé pour notre essai de relecture de l'itinéraire théologique de la Mission de France, mais c'est un chantier qui mériterait d'être ouvert et creusé... D'ailleurs, nous allons le rencontrer dans les pages suivantes.

3^{ème} partie :1955-1961 : le déploiement.

Chapitre 11 : Nouvelle étape

Avec la Constitution apostolique d'août 1954, la nomination de la Commission épiscopale, l'ouverture de la Prélature et du séminaire à Pontigny en octobre de la même année, commence une nouvelle étape pour la Mission de France.

L'impossibilité pour des prêtres de travailler en usine ne doit pas faire oublier que d'autres travaillent dans l'espace rural, dans la navigation, ou dans des mi-temps aménagés pour ceux qui ont responsabilité de paroisses. D'autre part, si les événements qui secouent l'Algérie affectent directement les équipes d'Alger et de Souk-Ahras, ils ne sont pas sans répercussion en métropole où des prêtres de la Mission de France rencontrent des travailleurs « Nord-Africains » présents dans les banlieues et les quartiers populaires.

Contrairement à ce que nous avons fait pour le temps de Lisieux, nous ne rendrons pas compte ici des enseignements donnés au séminaire de Pontigny, sauf quand leurs auteurs interviendront dans des sessions du corps de la Mission de France et que la Lettre aux Communautés s'en fera l'écho. En effet, le corps de la MdF a sa vie propre, de mieux en mieux structurée comme en témoigne la création de différents groupes de travail au sein des commissions rurales et urbaines préexistantes. L'énumération des chantiers retenus dans chacune des commissions dit bien les préoccupations des uns et des autres :

Catéchèse, monde du technique, Nord-Africains, passage des prêtres au travail partiel, foi et monde moderne, pour les urbains ;

Catéchèse, liturgie, travail en milieu rural, structures et institutions rurales, problèmes religieux des migrations rurales, grande, moyenne et petite cultures, bourgs et petites cités rurales pour les ruraux. (LAC janvier-février 1955)

Mais il est remarquable que partout émerge la question de l'influence de la technique, on parle d'un « humanisme technique » et l'on s'inquiète des modifications que cela va entraîner dans la vie et les orientations des jeunes et des répercussions que cela aura dans l'éducation et la culture de la Foi.²⁴⁶ Dans le numéro suivant de la LAC (mars 1955 p. 39-41), Jean

²⁴⁶ Soixante-dix ans plus tard, en 2025, on pourrait sourire de cette inquiétude alors que nous sommes entrés dans l'ère du numérique et, plus encore, dans la déferlante subite de l'Intelligence Artificielle

Debruyne²⁴⁷ fait écho à un article d'Henri Agel sur l'importance du cinéma...²⁴⁸ Il termine sa recension par ces mots, à propos « du cinéma comme introduction consciente au Mystère chrétien. Je comprends parfaitement qu'Henri Agel n'ait pas pu s'y référer, pour la bonne raison que ce genre de cinéma est à pleurer, dans la mesure où il a été tenté. Cela pose le problème du cinéma chrétien : faut-il nécessairement qu'il y ait un cinéma chrétien comme il y a une presse chrétienne et une école chrétienne ? »

Si nous citons ces derniers mots, c'est non seulement parce qu'ils évoquent le continent et la culture de tout ce que nous appelons encore l'audio-visuel, mais parce qu'ils touchent directement la question du « témoignage » des chrétiens et de la « mission ». Question qui partagea les Prêtres ouvriers en particulier lorsque la reprise du travail fut réautorisée (1965) ou plus largement le travail de prêtres (1972) dans leur appartenance syndicale : CGT ou CFTD (antérieurement CFTC). Mais cette tension demeure aujourd'hui entre ceux qui conçoivent la mission d'abord comme une réforme de l'Église et ceux qui demeurent sur l'axe de la communauté de destin avec les non-chrétiens...

LAC. Mars 1955²⁴⁹

Après l'intervention de Jacques Sommet à Conflans, il lui est demandé de poursuivre son accompagnement de la Mission de France, maintenant à pied d'œuvre.²⁵⁰ Les réflexions qu'il partage s'inscrivent dans la continuité de celles qu'il avait proposées en 1954, avant l'arrêt des prêtres ouvriers et l'assemblée de Conflans. Elles poursuivent aussi la réflexion sur le statut des « incroyants » et ce que l'on doit entendre par « foi implicite ». D'où le titre : *Travailler au*

²⁴⁷ Jean Debruyne (1925-2006) ordonné en 1950, prêtre de la MdF, secrétaire de D. Perrot (1952-1954) rédacteur en chef de la Lettre aux communautés (1954-1959), équipe « Recherche » (1967 – 2006), secrétaire de la Commission urbaine, mais surtout : homme de théâtre, écrivain poète, aumônier général des Guides de France, de la Police etc.

²⁴⁸ « L' Anneau d'Or » n° 60 pages 472 et sv.

²⁴⁹ Ce numéro de la LAC suit la première réunion de la Commission épiscopale à laquelle Jean Vinatier, vicaire général, a participé. Dans un bref compte rendu il écrit : « Au lieu d'être seulement au service d'un évêque particulier, nous sommes au service de l'épiscopat dans son ensemble ». Puis, s'appuyant sur le livre de Mgr Guerry : *L'Évêque*, il ajoute : « L'évêque est l'apôtre d'une Église locale, il doit veiller au bien particulier de cette Église. Mais il est aussi pasteur de l'Église universelle et fait partie du « collège apostolique » sous la direction du successeur de Pierre, à cause de cela, il veille aussi au bien commun de l'Église universelle ». Vatican II ratifiera cette perspective (*Christus Dominus*, n° 6 et 36) qui est en effet au fondement de la Mission de France comme telle. En 2025, nous sommes encore loin que ce soit passé dans les consciences... et dans la réalité.

²⁵⁰ En ce même mois de mars, la Commission urbaine s'est réunie pour voir comment assurer et assumer une présence dans le monde ouvrier en dépit des limites posées par Rome. « On voulait essayer de mettre au clair ce que tout le monde sent et pratique en vertu d'une sensibilité missionnaire de base : nécessité de joindre le monde, spécialement le monde des pauvres, de le joindre à un plan de fraternité, à la manière du Christ, de l'aimer tel qu'il est (sauf le péché), donc d'être présents aux inorganisés à cause de leur pauvreté, mais aussi aux organisés parce que le "spirituel" doit pénétrer tout le "temporel", et que déjà "l'Esprit de Dieu" est à l'œuvre dans tout ce qui vit. Tout cela sans tactique ni calcul politique, mais par une charité semblable à celle du Christ, qui s'est fait solidaire des hommes à sauver. » LAC Août 1955, p. 17

royaume de Dieu. Cependant, le sous-titre est assez étonnant : “Évangile ou civilisation” alors que le premier était : “Église et civilisation”.

Faudrait-il y voir une sorte de repentir ? Certainement pas... mais, entre les deux, la fracture s’est consommée entre les prêtres ouvriers qui, selon l’expression, se sont soumis aux décisions de Rome et ceux qui ont choisi de rester au travail afin de poursuivre leur route au sein et au service de la classe ouvrière. Sous-jacents on peut déceler trois enjeux. Le plus évident est celui de la communion ecclésiale impliquée par la « mission » quand la Hiérarchie n’assume pas l’engagement des prêtres.²⁵¹ Le deuxième est celui de l’extension de l’engagement des prêtres : devait-il se limiter au travail ou déborder dans la lutte syndicale, éventuellement politique, pour répondre à l’exploitation découverte de la classe ouvrière. Le troisième concernait les paradigmes mêmes de la mission : pour la même raison de l’annonce de l’évangile et du risque de la foi, devait-on entrer dans la logique du combat ouvrier ou bien entrer dans le long chemin de patience de naturalisation dans une « civilisation » ? Évidemment dans tous les cas, le prêtre transgressait la sacro-sainte distinction : au prêtre le spirituel, au laïc le temporel...

C’est pourquoi J. Sommet commence par rappeler que « Tout prêtre sait que son rôle premier est d’annoncer la Parole de Dieu, de communiquer la puissance divine par le sacrement [...] mais que le prêtre de la MISSION connaît le poids des problèmes humains sur la liberté des hommes. »

D’où vient le malaise ? C’est que « l’on sépare un travail naturel : manger, dormir, d’un travail surnaturel : parler de Dieu etc. Ce faisant, on érige une distinction nécessaire en séparation dans une vie où le surnaturel pénètre tout, où tout réagit sur lui ». (p. 33)

On peut s’étonner de voir ici réemployées les catégories de naturel et de surnaturel. Notre hypothèse est que l’auteur cherche à se démarquer à juste titre du binôme opposant le temporel au spirituel en évoquant les deux faces d’une même réalité : celle de la vie humaine et/en sa destination divine, ce qu’il appelle le Royaume²⁵². En effet, quand « le Christ guérit, aide, agit au plan des conditionnements de la liberté humaine [...] il annonce dès ce moment le Royaume. Certes il est tendu vers ce jour – son Heure – où il pourra parler. Mais dès ce moment, le Royaume est présent dans sa réalité agissante, dès ce moment l’Évangélisation est commencée. » (p. 34) Dès lors, « là où l’homme aborde au nom de l’Évangile – ceci est primordial – les hommes souffrants, expirants, au plan de leurs responsabilités humaines, en vue de pouvoir, quand Dieu voudra, parler du Royaume, il y a un vrai travail surnaturel. Bien plus on ne pourrait brûler cette étape sans tomber dans le verbalisme religieux, la littérature

²⁵¹ Ceci sera longuement développé par Jean Frisque dans la LAC de novembre 1960.

²⁵² C’est en 1946, qu’Henri de Lubac avait fait paraître un livre qui fit date, intitulé : *Surnaturel*

pieuse, le pharisaïsme. À l'inverse, ce mouvement de service temporel dans ses apparences, n'est le Royaume déjà efficace, que si le chrétien appuie son effort sur une conversion personnelle à Jésus-Christ, et s'il tend de toute son attente active et implorante, vers cette heure où Dieu lui donnera de chanter sa Gloire à tout l'univers. » (p. 34)

Bien entendu ce n'est pas la première fois qu'il est question du « Royaume » mais nous devons relever deux points importants. D'abord, Sommet ne part pas d'une description du monde païen, ni de l'Église mais du Royaume et de Jésus venu au nom du Père pour l'annoncer. « Sa fidélité au dessein du Père s'exprime par une présence aux misères des hommes, la maladie, le démon, l'ignorance, pour les en délivrer. » (p. 33) « Le Christ Jésus décrit ce que doit être le comportement humain dans l'existence » (p. 34)

Mais il y a autre chose : Partir du Royaume - et non de l'Église²⁵³ alors que précédemment il en a fait le seul lieu du salut universel, c'est poser qu'il déborde toutes les frontières car il est, comme le Christ, relatif au Père. Il appartiendra à Vatican II de préciser que le Royaume déborde l'Église alors qu'elle en est le signe et le germe (*Lumen Gentium* § 3 & 5) [Dans la suite de son intervention, Sommet reprend la figure du Christ dans sa docilité au Père sur le double registre de sa libre activité et de sa passivité exprimée surtout dans sa prière.]

LAC mai 1955

C – Le Royaume et l'Église, 2^{ème} partie

La seconde partie de l'exposé de Sommet est livrée sous le titre : L'homme chrétien – le royaume et l'Église. (Publiée dans LAC de mai 1955, p. 41-47).

Au passage, relevons trois expressions extraites de ce numéro de la LAC : La première est signée de Charles Rousseau dans le Compte rendu d'une réunion des prêtres situés "en moyenne culture" : « Peut-être pourrions-nous dire que notre attitude sacerdotale a le souci d'une rencontre entre le Christ qui vit en plénitude dans l'Église et le christ qui est aussi en travail dans le monde et, peu à peu, cherche à y prendre corps ». (p. 12) La différence d'écriture : "Christ" et "christ" est-elle due à une faute de frappe ou est-elle l'indice d'une différence d'approche du Christ et que signifie-t-elle ?

La deuxième, (p.27), se situe à la fin d'une session consacrée aux ouvriers agricoles dans la grande culture, on lit : « Au début était le Verbe. Par lui tout a existé, sans lui rien n'a existé. Ce qui existe était vie en Lui et la Vie est la Lumière des hommes et la Lumière luit dans les Ténèbres et les Ténèbres ne l'ont pas arrêtée, étouffée » Jn, 1, 1.3-5 Tout se fait par le Verbe Créateur [...] Aucun génie ne crée sans que le Verbe ne crée avec Lui. La technique de l'homme

²⁵³ Ce qui ne signifie pas les séparer, encore moins les opposer...

est présence du Verbe. Créer, pour le Verbe, c'est être engagé dans le temporel, non pour le temporel mais pour la gloire du Père. La création a, pour toutes ces raisons, un sens profondément religieux. [...] Que veut-il de la Création, ce Verbe de Dieu ? Qu'elle devienne filiale par rapport au Père. Chez beaucoup de gens qui n'ont pas la foi, nous trouvons des pierres d'attentes en cette direction. »

La troisième (p. 32) : « La difficulté pour nous est qu'au point de départ il n'y a pas très souvent de militants chrétiens, mais seulement des militants animés par une Foi simplement humaine. Il nous faut alors avoir la patience de les écouter et de les comprendre pour pouvoir leur révéler, en route seulement, ou à l'auberge d'Emmaüs, le Nom qui nous brûle les lèvres ». (André Mas de Feix)

Ces trois expressions posent une nouvelle fois la question de savoir comment situer les hommes de bonne volonté mais non chrétiens par rapport au Salut chrétien. Notons en passant qu'il n'est pas fait mention de la conférence de Bandung (18-24 février 1955) dont l'importance sera pourtant considérable...

En réalité, Jacques Sommet n'abordera que deux points :

Manifester que le royaume, pour le chrétien, n'est rien d'autre que d'exister selon l'existence du Christ : « Si le Christ est docilité à l'Amour du Père qui l'invite à aimer les hommes, la vie de tout homme doit à la fois imiter celle du Christ et y participer. En ce sens, la vie du chrétien sera elle aussi cette « active passivité » par laquelle nous avons défini l'existence de Notre Seigneur : prière et action ». (p. 41-42)

Ni bonheur béat, ni déréliction totale, la vie chrétienne est tragique : visite de la Joie et nuit purificatrice. « Elle est travail avec Dieu pour transformer ce qu'il nous confie ; la vie ainsi commencée est une fidélité sans couleur, traversée brusquement de la joie ou de la déréliction, venue d'ailleurs, venue de la Révélation du Père ». (p. 42-43) « Le chrétien s'efforce de prier, s'efforce d'aider ses frères. Dans l'apparence, il réussit plus ou moins. Dans la réalité, s'il aime docilement, il réussit merveilleusement. Et les hommes au loin commencent par masses à aider l'invasion de la grâce parce qu'en son coin il lutte pour cela sur des objectifs restreints. » (p. 43)

On n'aura pas de peine à comprendre que Sommet s'efforce d'aider ses auditeurs à retrouver dans leurs épreuves, surtout dans celle dévastatrice de l'arrêt des prêtres ouvriers, la foi et l'espérance du Christ lui-même acceptant la mort pour la Résurrection. Cette résurrection, et c'est la deuxième partie de son exposé, sans laquelle il n'y aurait pas eu d'Église.

Aimer le Christ par l'Église. « Si le Chrétien vit *comme* le Christ, il doit aussi vivre *par* Lui. Comment vivre de l'Église du Christ comme les apôtres vivaient du Christ ? [...] (Avec le

Christ) quelqu'un était là qui, par le oui ou le non dont il sanctionnait leurs réflexions et leurs efforts, assurait la vérité ou l'erreur religieuse de leurs intentions et de leurs actes. Cette présence, cette puissance de contestation visible de nos actes inaugurée par le Christ, a été continuée par l'Église visible ; et, dans son aspect le plus extérieur, elle fait voir ce don de Dieu ; une parole est possible, unique dans l'unité permanente de l'Église visible, qui nous assure que Dieu est avec ou contre nous. » (p.44-45)

Enfin, dans l'Église, nous sommes invités de sa voix de chair à l'évangélisation universelle. L'Église nous rappelle qu'elle ne réalisera par nous son œuvre que si, au-delà et à travers la fidélité à l'Église visible, nous savons nous ouvrir à l'Esprit-Saint. [...] Car le Christ se prolonge jusqu'à nous, nous atteint par son Église totale, communauté visible animée par l'Esprit. [...] Le chrétien qui ne chercherait pas, qui n'attendrait pas la visite du Seigneur dans la docilité aux événements, aux idées, à tout ce qui le pousse à plus d'amour réel des hommes, ne saurait en aucun cas être fidèle au Christ de l'Église. » (p. 45)

Les auditeurs, familiers depuis le début de Lisieux avec « l'obéissance au Réel » auront perçu la continuité de l'enseignement qui leur fut donné. Cela ne masque pas le décalage qu'il y eut entre le souci exprimé dans le premier jour de la session, en particulier dans le texte de Maurice Ducreux, et la réponse spirituelle de Sommet. Pouvait-il en être autrement ?

Chapitre 12 : La catéchèse, lieu théologique

LAC février 1956

C'est dans la LAC de février 1956 que, sous la plume de Jean Dimnet coordinateur des recherches pour une catéchèse adaptée à des non-chrétiens qui demandent le baptême, nous trouvons formulée pour la première fois une proposition théologique, émanant de la Mission de France elle-même, qui reconnaisse une présence de Dieu en l'autre :

« On a opposé Parole et Témoignage silencieux de la vie. Notre catéchèse, qui est une Parole, devrait pouvoir dire avec des mots ce que le Christ veut réaliser dans la vie des hommes d'aujourd'hui. Au fond, cherchons notre catéchèse davantage dans la ligne de la sainteté vécue dans les conditions de maintenant, plus que dans la ligne des « moralistes » et des « prédicateurs ».

Cet effort demande un dépouillement du message de l'Évangile, auquel on ne peut reprocher d'être ni un appauvrissement, ni une adaptation, ni une vulgarisation. Une certitude de foi est à sa base : « Le Christ est vivant, à l'œuvre dans notre monde et dans nos vies ». Nous sommes aidés dans ce sens par notre « spiritualité » propre, cette recherche du Christ dans le quotidien.

Nous y sommes portés aussi par notre pastorale, toute instinctive et par notre vocation reconnue par l'Église ; il suffit d'en développer à fond la logique.

Consacrés au monde « païen » nous savons que le Seigneur lui-même et son Esprit sont présents avant nous dans ce monde²⁵⁴. C'est ce qu'il faudrait être capable non seulement de vivre mais d'expliquer.

Ainsi notre Catéchèse naîtra d'un effort d'authenticité, de prière et aussi de réflexion à propos de la Mission même que l'Église nous a donnée. » (p. 32)

Il est significatif que la catéchèse où se confrontent la Tradition reçue et la Foi qui cherche à répondre à des démarches « autres » que celles rencontrées dans les communautés chrétiennes, soit le lieu théologique où s'exprime non seulement une recherche pratique mais une intelligence de la foi indissoluble de la pratique et de ce que Jean Dimnet appelle, semble-t-il pour la première fois, une « spiritualité » propre.

²⁵⁴ Souligné par nous.

Il est aussi remarquable que soit relevée, pour être dépassée, l'opposition entre la Parole et le Témoignage, péril qui ne sera jamais tout à fait écarté au long de l'Histoire de la Mission de France.

Enfin, c'est aussi la première fois que nous trouvons conjuguées la présence du Christ et celle de l'Esprit chez les « autres » et l'appel à en justifier l'intuition.²⁵⁵

Teilhard de Chardin

C'est dans le même numéro que paraissent les premières réflexions consacrées à Teilhard de Chardin. De celui-ci évoquons ces quelques mots :

« Pour agir efficacement sur un courant de vie, quel qu'il soit, il faut appartenir soi-même à ce courant-là. Seul, un ouvrier peut être entendu des ouvriers. Seul un géologue ou un soldat peut parler à des géologues ou à des soldats... — Seul un Homme peut se faire écouter par les Hommes.

Il existe, de nos jours, je vais le montrer, un mouvement religieux naturel très puissant.

Chrétiens, prêtres, songeons-nous que, pour l'influencer, le surnaturaliser (ce en quoi consiste proprement la conversion de la Terre), il faut absolument que nous participions, -- non verbo tantum, sed re²⁵⁶ —, à son élan, à ses inquiétudes, à ses espérances ?

Tant que nous paraîtrons vouloir imposer, du dehors, aux modernes une Divinité toute faite, — fussions-nous noyés dans la foule, nous prêcherons irrémédiablement dans le désert.

Il n'y a qu'un seul moyen de faire régner Dieu sur les hommes de notre temps : c'est de passer par leur idéal ; -c'est de chercher, avec eux, le Dieu que nous possédons déjà mais qui est encore parmi nous comme si nous ne le connaissions pas ».²⁵⁷

Ces mots ont été écrits... en 1919. Le moins que l'on puisse dire est qu'ils précèdent de beaucoup les intuitions de la Mission de France. Nous nous étonnons d'autant plus que la première présentation de sa pensée qui en est faite dans la LAC est assez critique. La première est signée du Père Toinet, professeur de philosophie au séminaire de Pontigny. Après avoir évoqué honnêtement les grandes lignes de l'ouvrage *Le phénomène humain*, l'auteur dénonce une confusion de méthode « On n'a jamais l'impression de progresser en terrain sûr » (p. 24)

²⁵⁵ Affirmation fondamentale de Saint Irénée...

²⁵⁶ Non seulement par des mots mais dans le réel...

²⁵⁷ P. Teilhard de Chardin, *Écrits du temps de la guerre* (1916-1919) Paris, Grasset, 1965, p. 367

et termine son exposé par ces mots : « Il semble donc possible de faire, dans certaines conditions, un usage efficace d'une pensée originale, hardie, efficace, mais incertaine sur plusieurs questions graves, et qui ne saurait, de ce fait, être bonne à tous les usages ». (p. 25) La deuxième présentation émane du jésuite romain Bosio qui pose à raison la question de la place du mal moral dans l'exposé de Teilhard mais dont le jugement est presque entièrement négatif : « On court le danger, et l'auteur y est peut-être tombé, d'aboutir à des affirmations inconciliables avec les principes de la saine philosophie ou avec la parole divine. » (p. 27)²⁵⁸

Bernard Boudouresque, prêtre de la MdF engagé dans le monde scientifique écrit alors :

« J'insisterai sur un aspect qui me semble essentiel : la soif de l'unité du P. Teilhard. C'est le problème qui hante tout scientifique quand il arrive à l'âge où il a pris conscience de sa confiance humaine totale au monde, au progrès, et aux possibilités de son travail et de sa foi totale au Christ. Le P. Teilhard ne voulait pas d'incohérence, de contradictions. Il a recherché l'unité toute sa vie... La recherche de l'unité, pour un vrai savant, est quelque chose de très difficile : c'est cela à mon avis, qu'il faut respecter ».

Ce conflit entre deux penseurs qui s'inspirent de la Tradition et un chercheur qui part du terrain vaut d'être souligné car il est caractéristique de celui qui différencie, et parfois oppose, des théologiens que l'on dirait universitaires et des « théologiens de terrain ».

LAC juillet 1956 : La catéchèse

Déjà, en 1955, la question de la catéchèse, au sens le plus large, avait été posée et la LAC du mois d'août en avait rendu compte. En fait, c'est dans l'espace rural que cette question fut d'abord abordée, pour la simple raison que les équipes rurales avaient toutes une charge pastorale. Les équipes urbaines ont suivi. Mais leur objectif était surtout centré sur la classe ouvrière où il fallait se « naturaliser », d'abord par le travail. L'arrêt des prêtres ouvriers, en contraignant les prêtres urbains à prendre en charge des paroisses avec toute leur complexité les a mis devant les difficultés spécifiques de la catéchèse en toutes ses dimensions. Ce numéro de la LAC en rend compte.

Parmi les problèmes identifiés on peut relever :

* Le fait que la plupart des chrétiens ont été catéchisés selon un christianisme conçu dans et pour une société chrétienne alors qu'elle ne l'est plus. Et leur « outillage » chrétien est inadapté à ce monde nouveau. Il faut donc repenser la catéchèse en fonction de ce divorce.

²⁵⁸ La distance prise ici dura longtemps car, en 1964, l'auteur de ces lignes s'étonna de l'impasse totale faite au séminaire de Pontigny sur la pensée de Teilhard. Autorisé à faire un travail dans ce cadre, il fallut demander au P. d'Armagnac, jésuite à Paris, de bien vouloir l'apprécier...

* Leur conscience chrétienne est plus « religieuse » qu'« évangélique » et largement conservatrice.

* Le catéchisme est considéré comme un parcours qui se termine à la communion solennelle.

* Les communautés paroissiales – dans la mesure où elles existent – ne sont pas aptes à accueillir des catéchumènes qui viennent d'ailleurs, et ceux-ci s'y trouvent mal à l'aise et les fuient.

* Il faut repenser la catéchèse en fonction de la vie, des situations concrètes des uns et des autres en mettant l'accent sur les conséquences pratiques de l'Évangile, par exemple en termes de justice...

* Ainsi, la formation spirituelle des chrétiens doit être commandée par les problèmes religieux du monde païen.

* Enfin, la foi ressort de l'individu mais elle est sans impact au plan collectif.

Et l'on voit dans ces pages que c'est le souci premier que de conduire les chrétiens aux conséquences collectives concrètes de la foi. Parallèlement celui de partir de la vie, des valeurs du travail, des solidarités des non-chrétiens pour les conduire à la foi.

D'autre part, « bien des gens reprochent à la formation des "Mouvements" de freiner les militants dans leurs engagements temporels, ils sont habituellement plus à l'aise dans le social que dans le politique et dans l'individuel que dans l'action collective. N'est-ce pas faute d'un éclairage évangélique porté sur ces réalités collectives ? » (p. 5)

« L'Église engage notre foi sur les problèmes du monde qui nous entourent » « Jusque dans les réalités collectives de notre monde, le Seigneur est vivant »

Peut-être pouvons-nous retenir les thèmes des sermons propres à la foi car ils dessinent comme une toile de fond de la théologie sous-jacente à l'évangélisation :

« Si nous ne faisons rien, c'est peut-être que nous ne croyons pas vraiment ou que notre Dieu n'est pas le vrai Dieu. Dieu agit dans le monde entier. Au cœur du monde le Christ est vivant.

« Dans le monde moderne et technique, Dieu manifeste sa puissance créatrice.

« À travers les jeunes, nous découvrons ce que Dieu crée aujourd'hui.

« La Providence n'est pas un recours magique à la Toute-puissance de Dieu, mais une collaboration à Dieu qui, le premier, agit partout dans le monde. Dieu nous invite à travailler à son Royaume qui s'étend partout.

« Le Christ a engagé les gens qui venaient à lui.

« Dieu comble l'espérance des pauvres, des petits et des peuples.

« Le Christ a rassemblé des gens qui attendaient un monde nouveau.

« Le Christ ressuscité lutte avec nous contre tout ce qui est forme de mort dans le monde.

« Le Saint Esprit nous oblige à quitter des positions acquises pour nous renouveler, nous faire entrer dans un monde qui se renouvelle, nous faire suivre une évolution missionnaire de l'Église.

« Personne n'a vu Dieu, mais nous voyons les autres et le monde, et c'est par là que nous allons à la rencontre de Dieu. (p. 34)

Il semble bien que nous soyons là devant un tournant dans l'approche des « autres » par la MdF qui cesse de considérer l'athéisme seulement comme une manifestation du « péché » ou de l'erreur pour écouter ses raisons d'être et entendre aussi ce qu'il porte de valeurs humaines, de volonté de servir l'homme et peut-être aussi (ou d'abord) de souffrance et de désespoir...

Chapitre 14 : l'Assemblée générale de 1956

LAC Octobre 1956

L'essentiel de cette livraison est constitué par le rapport d'orientation de Jean Vinatier, vicaire général, lors de l'Assemblée générale de juillet 1956. Dans la perspective qui est la nôtre nous n'en retiendrons que ce qui a une portée directe sur la recherche théologique.

La prise en compte de la sociologie contemporaine avec tout son apport scientifique mais aussi la conscience que l'on trouve ce que l'on cherche et qu'une position de départ matérialiste oriente la recherche... (p. 40-41)

« Attentifs à notre temps, nous prenons particulièrement au sérieux toutes ses transformations scientifiques et ceux qui les dirigent. En présence de deux efforts opposés, : le capitalisme, qui essaie trop souvent de mettre l'idéal qu'il rencontre sur sa route, et même la foi chrétienne, au service de buts purement matériels, d'autre part, le Marxisme qui fait tout pour mettre la matière et la technique au service de son idéal, de sa « Foi », nous savons que la Foi en Dieu et dans le Christ ne se laisse réduire à aucun mystère²⁵⁹, aucune civilisation.

Serviteurs de l'Évangile, nous sommes serviteurs de la Vérité au-delà des partialités [...] mais nous savons également que dans le paganisme sont incluses des vérités partielles qui y sont comme prisonnières, et nous savons qu'aucune tactique humaine n'a devant l'erreur, la force de ceux qui sont capables d'accueillir cette part de vérité qui est en elle sans accueillir pour autant tout le reste ». (p. 31)

Il est bien clair que cette attitude de fond qui entend faire droit à « la diversité des missionnaires » due à la diversité des situations, des contextes et des charismes personnels, exige « une confrontation de nos points de vue, une reconnaissance loyale de nos complémentarités, plus que cela : une recherche commune permanente²⁶⁰ de ce qui nous est propre à tous : au fond une constante redécouverte de la MISSION. Ne nous dissimulons pas que cette difficulté sera permanente, elle est le gage de notre équilibre et de notre santé. » (p. 27)

Nous retenons enfin l'expression de deux soucis : « La difficulté fondamentale, perçue par l'Église, qui fait qu'elle ne nous permettra d'avancer dans un sens de présence au monde que dans la mesure où il sera clair que notre Sacerdoce y est tout entier pour l'évangélisation. »
Quelle est-elle donc ? Jean Vinatier l'emprunte à un prêtre navigant :

²⁵⁹ Il est vraisemblable que l'auteur pensait « système » et non mystère...

²⁶⁰ Souligné par nous : sauf erreur de notre part, c'est la première fois qu'apparaît cette expression qui va devenir une marque de la Mission de France à l'égal de « l'obéissance au réel » !

« Je m'aperçois que, s'il est nécessaire d'assumer au maximum les valeurs humaines de loyauté, honnêteté, sympathie, compétences, travail, nécessité pour se faire accepter, cela n'est pas suffisant. L'on n'a pas à présenter le type d'un surhomme, ce qui est d'ailleurs impossible, mais à poser le fait religieux. Autant il serait choquant d'embarquer en soutane, autant les marques de la prière, messe, bréviaire, bible peuvent être exécutés sans ostentation mais sans respect humain. [...] En réalité, je sens bien qu'aussi incarné, aussi près de l'homme soit-on, le problème de l'évangélisation est amorcé, nullement réalisé pour autant. Une incarnation comme la nôtre, à long temps, n'est pas sans danger ». (p. 24)

L'autre souci : « Autre difficulté majeure, souvent conséquence de la première mais que tous les prêtres connaissent bien où qu'ils soient : la rencontre du domaine politique dans lequel sont engagés les hommes et les milieux à évangéliser. Il y a en France un homme sur quatre qui est marxiste. [...] Nous savons bien que l'affrontement de ce monde est le plus difficile pour nous, mais que l'éluder c'est précisément laisser au cœur de la place le ferment le plus virulent du paganisme actuel. (p. 25)

LAC Novembre 1956

Ces derniers mots sont une bonne transition pour aborder l'apport de Gustave Martelet S.J.²⁶¹ qui intervient lors de la même Assemblée Générale dans un exposé intitulé : *Foi et monde moderne*. Nous ne sommes plus ici dans un apport de nouveauté mais dans une reprise synthétique de ce que la Mission de France a exploré depuis dix ans. « La foi doit saisir le monde et, d'une certaine façon, se laisser saisir par lui, non pas pour que le monde détruise la foi mais pour que la foi pénètre le monde ». (p. 3) Si la mission de l'Église prolonge celle du Fils, son but est la récapitulation de toutes choses en Jésus-Christ. Martelet se réfère d'abord aux premiers chapitres des lettres aux Colossiens (1, 12-29) et aux Éphésiens (3, 5-13) et rappelle que l'Église est sacrement du Christ dans la mission qu'elle a reçue de lui (Mt 28, 18-20 et Jn 3,16). « Dès lors la Mission de France qui est envoyée dans le monde déchristianisé pour faire signe de l'authenticité du sacrement qu'est l'Église pour le salut des hommes doit faire, elle aussi, signe de salut » (p. 9)

Cela dit, Martelet évoque quatre formes d'athéisme. Un athéisme d'insouciance et de satisfaction. « Athéisme des vies humaines sans questions, "l'athéisme confortable" dont a parlé Mounier dans *l'Affrontement chrétien*. » La deuxième est celle de ceux qui pensent que Dieu est au-delà de tout ce que l'on peut en dire et qu'il faut écarter toute les représentations intellectuelles ou sociologiques courantes qui masquent le mystère de Dieu. La troisième est

²⁶¹ Gustave Martelet, âgé alors de 40 ans, enseigne à Lyon-Fourvière depuis 1952. Très attaché à la pensée de Teilhard de Chardin, toute sa théologie cherche à articuler foi et culture, foi et science. Son premier ouvrage : *Victoire sur la mort, éléments d'anthropologie chrétienne*, Chronique sociale, le Fond du problème, Lyon, Edit. et imprim. du Sud, 1962, 184 p..

celle de la mort de Dieu dans la filiation de Nietzsche. Enfin la quatrième, celle que retiendra Martelet tout au long de son exposé, est celle de l'athéisme marxiste l'une des tentations les plus fondamentales de l'homme actuel. (p. 10-11)

« Il s'agit de l'homme qui s'idolâtre dans l'histoire ou qui en a la tentation parce qu'il ne connaît pas le vrai Dieu mais qui se situe dans une triple dimension : celle du travail, de l'histoire et de la société. » Dans le travail, l'homme moderne a découvert le pouvoir et le devoir qu'il avait de se produire et de devenir le fruit de ses propres œuvres. [...] L'homme moderne est un homme qui acquiert aussi le sens de l'en-avant. Il y a une espérance pour l'homme dans l'Histoire : l'homme qu'il doit être. [...] Enfin, l'homme au travail qui se fait historiquement n'est pas un homme isolé, il a la dimension de l'être-avec d'autres hommes dans et pour une communauté fraternelle » (p.12) « C'est donc ce monde-là qu'il faut assumer et sauver et c'est dans ce monde qu'il faut faire signe de Jésus-Christ comme sacrement de la vie de Dieu pour les hommes ». (p. 13) De ce point de vue, « le mal du péché qu'est l'ignorance de Dieu est pris dans un dessein plus vaste et désigne, plus encore que la misère de l'homme, ce à partir de quoi doit éclater la miséricorde de Dieu. [...] Il est évident que la Foi en un salut du monde implique la foi en son péché. L'un est inséparable de l'autre encore que la certitude du salut soit celle qui prime tout et fonde l'Église et la Mission » [...] . (p. 14) Il ne suffit pas d'expliquer une telle situation, encore moins de la nier en parlant d'un christianisme qui s'ignore, ou qui s'est écarté de ses sources, qui se serait naturalisé et donc dé-naturé. La récupération (de l'homme marxiste) ne se fera pas sans un retournement nécessaire et elle ne se fera pas sans enrichir le christianisme de la prise de conscience parfaitement claire que l'homme a faite, en tant qu'homme, de la triple dimension du travail, de l'histoire et de la société » (p. 15) « Il faut faire redécouvrir à cet homme un sens de la foi en Dieu qui, non seulement respecte ce travail, mais réellement l'exige.[...] Il lui faut apprendre une espérance issue de la foi, une espérance qui soit ouverture définitive du temps par-delà la mort sans être pour autant suppression de l'Histoire par l'au-delà céleste mais exigence qu'elle soit comme maturation irremplaçable pour nous de la gloire promise, enfin à cet homme qui doit se vivre comme société, qu'il ne croie pas que les murs de la cité doivent grandir sur la tombe de Dieu » (p. 16)

Dans la suite de son intervention Martelet utilise la dialectique des deux Adam de Paul où il ne s'agit pas dans le Christ de cesser d'être homme pour pouvoir enfin trouver Dieu car Dieu donné à l'humanité dans le Christ reprend l'humanité en sous-œuvre dans le second Adam qui accomplit et rectifie tout ce qui était en germe dans le premier. Car par la résurrection il triomphe de la mort. « Ressuscité et ressuscitant il ne supprime pas miraculeusement l'homme dans les tâches techniques, sociales et culturelles qui font la grandeur historique propre à l'homme. Il ne le supplée que lorsque l'homme, ce "mortel", ce "fils d'Adam", comme dit le Ps 8, défaille dans la mort. Second Adam il apparaît comme sauveur du Premier ». (P. 20)

« En ce retournement du cœur de l'homme qui nous livre au mystère du Christ, les tâches humaines sont inchangées mais elles sont situées. Arrachées à l'idolâtrie de l'homme et à la méconnaissance de Dieu elles acquièrent toute leur vérité et s'exaltent même de toute la plénitude que donne à l'homme dans le Christ le pouvoir de vivre en Fils sa condition de créature. (p. 22) Enfin, « savoir de quel mystère il faut être signe pour faire mission d'Église dans un monde déchristianisé est nécessaire, cela ne suffit pas. Il faut nécessairement que ce mystère soit annoncé au cœur même du monde. [...] C'est-à-dire que pour atteindre immédiatement l'homme et lui signifier le sacrement du salut qu'est Jésus-Christ, il faut l'atteindre dans le monde même où l'homme, laborieusement, se fait ». (p. 24)²⁶²

Intermède

Nous sommes en 1956, la guerre d'Algérie s'intensifie. L'URSS a envahi la Hongrie. Les interrogations portent autant sur la colonisation que sur la fiabilité du communisme...

Si l'on repart de la raison d'être de la Mission de France en ses débuts, quinze ans seulement, le vœu était de refaire du monde moderne une chrétienté sous la raison de la Rédemption qui requerrait « l'incarnation » du prêtre dans ce monde nouveau. L'arrêt des prêtres ouvriers a conduit à réinvestir dans des paroisses, mais la guerre en Algérie a ouvert un autre horizon et posé autrement la question de l'évangélisation. En effet, le colonisé sort du statut d'infériorité dans lequel il était enfermé de même que le prolétaire revendique sa reconnaissance comme travailleur. Des deux côtés, s'impose la question du politique mais aussi, de part et d'autre, du sens porté par l'existence des combats de libération.

C'est donc par l'Algérie que s'impose aussi le changement du rapport à l'autre. On n'en retenait, comme en France du prolétaire, que sa situation de pauvreté et d'exploité. On découvre de plus en plus son identité, sa foi et les raisons de son engagement.

LAC janvier 1957

Dans cette livraison de la LAC est transmise la seconde partie de l'exposé de Martelet, remaniée par fidélité à l'actualité, notamment l'expulsion des prêtres de la MdF à Souk-Ahras.

Martelet poursuit sa réflexion sur le « signe » à partir de l'église locale : « Il faut que l'Église ait un chez soi sociologique dans un monde donné où elle est encore extérieure [...] afin que sa signification puisse devenir incontestable de présence et de vérité ». Qu'en est-il alors du « signe » qu'elle puisse donner ? (p. 15-16)

²⁶² Si les lecteurs en lisant ces lignes y trouvent quelque parenté avec la pensée de Teilhard de Chardin, ils ne se trompent pas car Gustave Martelet en a été toute sa vie un ardent défenseur...

« Il y a un certain nombre de signes – notamment au plan du langage – qui ne passent plus. Le langage chrétien est démonétisé. Qu'on pense à ce que sont devenus des termes aussi profondément marqués pourtant de christianisme que "charité" ou "Église". Ils sont plutôt objets de contre-sens que d'un sens et éléments d'un "signe". D'une façon plus générale, c'est tout le langage, même s'il paraît plus juste, qui est suspect ; on veut des actes, des engagements comme on dit. Cette exigence d'un langage qui s'authentifie par des gestes correspond à un aspect essentiel du travail de l'Église. [...] Ce sont ces actes qui doivent alerter concrètement la conscience par la vie, avant qu'on puisse expliciter le mystère dans un langage qui prend alors tout son sens. » (p.16)

Ces mots introduisent à la deuxième partie de l'exposé consacrée à la répercussion politique de prises de position dans le contexte de la guerre d'Algérie.

Mais, ils sont de bien plus grande portée et ils rejoignent les soucis exprimés dans le cadre déjà rencontré de la catéchèse. En effet, il n'y a pas que la manière de parler des chrétiens qui est en cause ni leur cohérence avec des actes, mais le langage même de la foi, son expression, c'est-à-dire la théologie, sont virtuellement ébranlés.

Certes, le problème n'est pas nouveau, les premiers conciles en témoignent, comme l'entreprise de Thomas d'Aquin mais Jean XXIII n'est pas encore là pour ouvrir le Concile Vatican II.

Martelet poursuit : « Il s'agit que le Christ, sacrement du salut dans son Église, se signifie tel au plan de la réalité humaine, afin que les hommes soient arrachés à cette certitude cachée mais forte que Dieu est contre l'homme ou du moins en dehors ». (p. 16)

Sur le versant proprement politique de son intervention, Martelet revient à la distinction classique depuis Léon XIII entre l'État et l'Église, celle-ci respectant l'autonomie de celui-ci mais gardant son devoir d'intervenir au plan éthique. Puis, considérant l'unité de vocation et d'existence du prêtre de la même façon que l'homme-Dieu était au service du Père et des hommes, il rappelle que « l'unité de conduite est le signe essentiel d'une conscience humaine normale et qu'elle vaut pour tous ».

« Dès lors, il n'est pas possible de légitimer nos jugements de prêtres à répercussions politiques, quand il est nécessaire d'en porter, en disant que nous parlons au nom de notre humanité contre-distinguées de notre sacerdoce, comme si le Christ qui est le sceau de notre humanité n'était pas aussi pour nous le Principe véritable de toute lumière authentique sur l'homme et comme si nous avions à faire signe d'autre chose, ou plutôt de quelque Autre dans le Monde où nous sommes, sinon de Jésus-Christ ». (p. 25)

Nous mentionnons seulement les numéros suivants de la LAC :

En **mars 1957** tout le numéro est consacré au monde technique, d'une part dans son rôle conducteur de l'industrie et dans les collèges et centres d'apprentissage, de l'autre dans le lent renversement éprouvé du primat d'un humanisme « classique » sûr de lui à celui du technique qui allie la pensée au travail des mains et dont l'efficacité s'impose de plus en plus. Remise en cause du vieil héritage platonicien, sans doute, mais aussi conscience que toute la formation du prêtre relève de cet héritage humaniste désorienté devant l'émergence de cet univers qui est autre que celui des prolétaires...

La LAC **d'avril 1957** retransmet les exposés faits à la région du Limousin par le P. Moussé²⁶³ sous le titre : « Nécessité pour le missionnaire envoyé par l'Église d'une conversion permanente devant les hommes et les événements pour être un signe de Jésus Christ ». Toute l'intervention veut articuler le donné révélé et le donné humain et les valeurs que l'on y découvre. « Il nous faut partir de l'homme, montrer comment il ne peut trouver son salut que dans le Christ et au prix de quelle conversion. » L'intervention dans cette région a paru suffisamment importante pour être communiquée à tous.

Remarque

Même si l'engagement des prêtres ouvriers a été brutalement interrompu, la découverte admirative de militants athées engagés pour la justice avait posé la question de leur statut au regard de la foi et provoqué une réflexion nouvelle sur le « Royaume ». Cette question s'est redoublée au moment de la « guerre d'Algérie » d'une façon contradictoire : la mauvaise conscience de chrétiens engagés dans la répression et, au contraire, la prise en compte de revendications légitimes de la part des « Nord-africains » et du rôle de la foi musulmane qui en inspirait beaucoup. Ainsi, explicitement ou non, s'est posée la question du Salut pour ces « autres » et celle du fondement des valeurs, religieuses ou non, qui les inspiraient. D'une part, il fallait éclairer leur statut au regard de la foi, de l'autre cela conduisait inéluctablement à interroger voire à remettre en cause l'exclusivité du Salut chrétien, principal motif de la « mission ».

C'est bien ce qui apparaît en filigrane dans le propos de Moussé : « D'une part, nous sommes certains que, dans le Christ, Dieu veut sauver tous les hommes. De l'autre, et identiquement, nous sommes persuadés que l'Humanité trouve son achèvement dans le Christ. [...] Dans le premier cas, on partira du donné révélé et il faudra montrer comment celui-ci manifeste le Salut de l'Homme et des Valeurs humaines. Dans le second cas, on partira du donné humain et des valeurs que l'on y découvre. On montrera qu'ils ne peuvent trouver leur plein achèvement que dans le Christ et dans l'Église ». (p. 7)

²⁶³ Sans autre référence, nous supposons qu'il s'agit de Jean Moussé, S.J. (1921-2003)

Par où commencer ? « Le trop rapide passage accompli dans quelques équipes de la Mission m'a montré que je n'avais pas le choix. Il nous faut partir de l'Homme, montrer comment il ne peut trouver de Salut que dans le Christ et au prix de quelle conversion » (p. 8)²⁶⁴

Moussé retient alors deux mouvements contemporains : le premier est celui de l'optimisme porté soit par le marxisme soit pas le progrès scientifique et technique. Le deuxième est celui du pessimisme, plus littéraire et artistique, manifesté dans l'existentialisme contemporain avec son sentiment aigu de l'absurde. (Dostoïevski, Sartre, Camus : « Je crois que je ne crois à rien et que tout est absurde. Mais je ne puis douter de mon cri et il me faut au moins croire à ma protestation ». (*L'homme révolté*) (p. 13

« Selon l'expression de Nietzsche, nous devons demeurer "fidèles à la terre", refuser tout message qui ne soit pas pleinement humain. Outre qu'il doit révéler aux hommes le fondement d'une espérance pleinement humaine, ce message devra aussi leur révéler le pourquoi de leurs erreurs. C'est à ce prix que, par la vérité, seront sauvées toutes les valeurs de ce monde ». (p. 14)

Ainsi, « d'une part il y a la Vie, la Joie, qui réclament leur achèvement. D'autre part et tout ensemble il y a la mort et la souffrance qui appellent leur abolition. Impossible de tolérer la Mort dans la Vie, impossible de séparer la vie de la mort. » Or le Christ a assumé l'humanité dans son quotidien sans mener ses disciples aux triomphes sans lendemain. Jamais il ne triche avec la souffrance. Cf Heb 4, 7-9 :

« Tout Fils qu'il était, il apprit par ce qu'il souffrit, ce que c'est que d'obéir et ainsi, rendu parfait il devint pour tous ceux qui obéissent²⁶⁵ un principe de salut éternel. » Mais, seule la Résurrection donne un sens à l'espérance que la graine enfouie dans la terre donne beaucoup de fruit. « La mort est vaincue, mais c'est dans le passage à travers la mort. La vie est manifestée en effet, mais c'est dans sa victoire sur la mort. [...] C'est en cela que réside la conversion. [...] Le converti, n'a plus peur de la mort. Bien plus, à travers chaque situation, il l'assume, librement. Il sait bien qu'en réalité, ce n'est pas à la mort qu'il se livre car, pour lui, il n'y a plus de mort, c'est en l'amour de Dieu qu'il s'abîme ». (p. 15)²⁶⁶

« Il ne s'agit de posséder ni le monde, ni quoi que ce soit du monde. La nature même des choses, - le temps qui passe – rend toute possession impossible. Il s'agit pour l'homme de laisser passer à travers son propre passage, ce monde que Dieu ne cesse pas de lui donner. Il faut s'en dépouiller à tout instant. C'est ainsi qu'on peut le recevoir de nouveau à tout instant.

²⁶⁴ Il faut renoncer à rendre justice en quelques lignes à un exposé dont l'auteur dit lui-même qu'il est beaucoup trop rapide...

²⁶⁵ Obéissance à la condition humaine dans le paradoxe de la joie et de la souffrance, de la vie et de la mort ...

²⁶⁶ Comme pour Jacques Sommet, on peut ici parler de théologie tragique... Le passage du jeune Jean Moussé par Buchenwald n'y est sans doute pas étranger.

Au fond il n'y a qu'une vie et ce n'est pas la nôtre, c'est celle que Dieu nous donne. Pour qui accepte dans sa propre mort le passage des valeurs humaines, celles-ci découvrent tout leur sens. Elles conduisent à Dieu dont elles signifient humainement l'Amour. Dans cette perspective, tous les paradoxes de l'Évangile prennent leur sens. Donnant un sens à la Résurrection du Christ ils en reçoivent à leur tour leur pleine lumière. "Bienheureux les pauvres...les doux, aimez vos ennemis... ». (p. 16)

Le péché du paganisme est l'absolutisation des valeurs.

« Notre époque a sous les yeux le terrible retournement des valeurs humaines ainsi absolutisées : sang des Hongrois sur les pavés de Budapest, terreur des paysans affamés en Afrique du Nord, désorientation des jeunes lecteurs de Françoise Sagan. Celui pour lequel le monde est absurde, pour lui, le monde est vraiment absurde. Il n'a pas tort de dire que, pour lui, l'enfer c'est les autres ». (p. 18) « C'est à l'Homme et à Dieu en l'homme qu'il faut être fidèle ».

Nous ne retenons alors du deuxième exposé, (le monde en voie de transformation dans l'Église) que ce qui répond à la « remarque » énoncée plus haut. Moussé cite d'emblée St Justin : « Le Christ est le premier né de Dieu, son Verbe auquel tous les hommes participent... Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passés pour athées, comme chez les Grecs : Socrate, Héraclite et leur semblables. (Apol lère 46)²⁶⁷

Il nous semble que, depuis le début de notre relecture, **un seuil est ici franchi** car c'est la première fois qu'est évoquée la position de Justin. Moussé, l'appuie ensuite sur l'épître aux Romains Ch 2, 10-15 et il conclut :

« C'est donc clair. Tous les hommes qui, dans leur relation au monde et aux autres, consciemment ou inconsciemment, obéissent aux exigences de la Parole de Dieu, participent à l'édification de l'Église. [...] Pratiquement, cela signifie pour nous que tous les hommes, paysans, ouvriers, bourgeois, Américains, Russes ou Chinois, protestants ou communistes, qui dans les circonstances très temporelles de leur existence, se laissent pétrir par la grâce de Dieu, sont réellement quoique non explicitement, membres de l'Église. Ce ne sont pas en effet les points de départ qui importent. Ils sont multiples de la multiplicité même de l'univers. C'est le point d'arrivée. Il est unique. C'est le Corps du Christ en dehors duquel aucun rassemblement de l'humanité n'est possible. C'est dire à quel point l'Église est engagée dans la réalité même de ce monde. Elle ne correspond point à une réalité soi-disant "purement spirituelle", coupée de la réalité même des choses. Sa réalité spirituelle en effet est le fondement même de la réalité matérielle des choses qui ne peuvent trouver de valeur véritable qu'en elle. C'est elle qui achève toutes les valeurs de la vie humaine. Tout ce qui est sur la Terre est vrai, beau, bon, bien, est signe de la Réalité de l'Église. La souffrance elle-

²⁶⁷ Justin, Grande Apologie, 46, in Justin Martyr, *Œuvres complètes*, Migne, 1994, p. 65

même et l'apparente absurdité des choses, par les questions qu'elles posent, par l'espérance qu'elles suscitent, sont, dans l'Église, le gémissement du monde en mal d'enfantement. [...] Pour que cette réalisation du monde fut visible dans le monde, il fallait que le Christ, pierre angulaire et tête de l'Église, nous la révélât en ce monde ». (p. 24)

À plus d'un titre cette intervention a dû paraître libératrice. D'abord, si elle maintenait la distinction entre le spirituel et le temporel, elle délivrait les auditeurs de l'opposition entre les deux. Ensuite, elle situait le chrétien comme tous les autres hommes dans la tension universelle entre la vie et la mort. Et puis elle situait les uns et les autres dans un rapport de véritable altérité et non d'absorption ou d'exclusion. On pourrait objecter qu'il y aurait une tentation de "récupération" des non-chrétiens en en faisant des membres de l'Église et non du "Royaume", réalité eschatologique. C'est exact, mais Moussé en parlant de l'Église comme Corps du Christ ressuscité, situe tous les hommes sur l'horizon eschatologique de Mt 25, 31-46. Reste que, si cela ne remet pas en cause "la mission", cela en change la compréhension.

268

La suite de l'exposé (LAC **mai 1957**), paraît sous le titre : « Nécessité pour le missionnaire envoyé par l'Église d'une conversion permanente devant les hommes et les événements pour être un signe de Jésus-Christ ». Jean Moussé repart du « Christ, pierre angulaire de l'Église et de l'humanité » :

« Le sens de la vie humaine et de toutes les valeurs qu'elle implique est de rassembler tous les hommes dans l'abolition de leurs détresses spirituelles et charnelles, en un seul Corps. Dans la fidélité aux exigences de la vie divine, ce rassemblement est effectué à travers l'histoire entière du Monde. Pratiquement, la mort est donc vaincue par l'amour de tous ceux qui vivent de Dieu. Mais ce qui est effectivement réalisé n'est pas immédiatement manifesté comme tel. Beaucoup d'hommes accomplissent « l'œuvre de Dieu » mais ils n'en savent rien. Ils coopèrent au rassemblement de l'Humanité, mais ils n'en savent rien et continuent à souffrir d'une apparente division dont ils n'imaginent pas la fin possible. [...] La condition pour que le rassemblement de l'Humanité soit non seulement effectif, mais, dans le monde, manifestée comme tel, c'est que la mort soit manifestement vaincue. [...] Précisément, le sens

²⁶⁸ Nous recoupons ici ce que d'autres avaient perçu dans le partage d'existence avec des musulmans (Massignon, De Foucauld...) l'hindouisme (Monchanin, Le Saux...) etc. Questions qui seront reprises à Vatican II. À partir de 1962, quand la présence de prêtres de la Mission de France s'étendra en Afrique noire et en Amérique Latine, on restera encore sur l'horizon chrétien. Au Maghreb et en Chine, il en ira tout autrement car nous serons devant d'irréductibles différences. C'est par là sans doute que la théologie sera la plus interrogée et va changer. Du chrétien anonyme on va passer à la présence universelle de l'Esprit et à la découverte des Semences du Verbe (expression de Justin) qui seront reconnues au Concile et développées par Jean Paul II cf. "*Redemptoris missio*, §§ 25,28-29,56..

de la Résurrection du Christ est de manifester à tous hommes que la mort est vaincue. Plus exactement son véritable sens est révélé, qui est de permettre l'accès à la Vie véritable. Le mur de séparation qui jusqu'alors tenait tous les hommes apparemment en dehors les uns des autres, se trouve donc renversé²⁶⁹. À travers le sacrifice de chacun, en participation au sacrifice du Christ, la communion de tous est maintenant non seulement invisiblement effective, mais encore visiblement possible, (Col 1, 21-22). » (p. 3-4)

Moussé ajoute : « Le jour de la Résurrection (...) ce Corps de Jésus aux pieds duquel se prosternait Madeleine, c'était le Corps même de l'Humanité sauvée. C'était l'Église vivante et manifestée dans la Chair (Col 1, 18-20).

« Dans l'Eucharistie se trouve charnellement manifesté le double et unique terme de l'action divine et de l'action humaine. L'Eucharistie est réellement le Corps même de Dieu. Elle ne cesse pas pour cela d'être le terme du travail humain. Dans la Chair du Christ, c'est le commencement et le signe de l'union de Dieu et de l'Homme ». (p.6) « Ce n'est pas encore toutefois de façon parfaite. Jusqu'à ce jour en effet "nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse" (Cor 13,12) ». (p. 7)²⁷⁰

LAC juillet 1957

Curieusement, c'est dans ce numéro de la LAC qu'est communiquée la troisième intervention de Martelet en septembre 1956. Quel que soit le motif de ce décalage, nous allons voir qu'il tombe à point nommé car l'essentiel de sa réflexion s'inscrit en continuité avec ce que nous avons appelé « un seuil » dans l'appréciation des non-chrétiens. Partons de ces quelques mots²⁷¹ : « Le paradoxe de l'Évangile est celui que l'on rencontre au cœur même de l'effort que l'on fait pour le proposer de la façon qui soit la plus appropriée à notre monde. Il ne s'agit pas de se dispenser de tout rapport vrai avec le monde pour croire être dans le paradoxe de l'Évangile et de la foi. Le paradoxe chrétien implique, au contraire, un engagement profond au cœur du monde où il faut le faire éclater. Mais il implique aussi une lucidité qui parfois nous manque ». (P. 12)

« Historiquement, l'homme est le fruit de ses œuvres (conception de l'enfant comme travail) et il doit l'être, c'est incontestable. Or, il est certain aussi que ces œuvres dont l'homme est à la fois le principe et le résultat historique ont aussi l'ambiguïté de son existence de pécheur. Elles sont le lieu possible de sa suffisance totale en soi. [...] La tentation pour l'homme n'est

²⁶⁹ Les auditeurs auront sans doute fait le lien avec l'image chère à Suhard du mur qui séparait l'Église des masses...

²⁷⁰ La suite du texte est donc centrée sur le thème de l'Eucharistie : p. 7-18.

²⁷¹ Étant donné l'importance de ce texte nous dérogeons à la règle des citations longues : police et retrait...

pas de *faire*, ni en faisant de *se faire* mais en faisant de *se satisfaire* de ce qu'il fait des choses et surtout de soi. Qu'en se faisant il se défasse de Dieu ». (p. 13)

Martelet cite alors Eph 2, 4-10 : « Ce salut ne vient pas de vous, il est un don de Dieu, il ne vient pas des œuvres car nul ne doit pouvoir se glorifier. Nous sommes en effet son ouvrage (en grec, *poëima* = poème) ce qu'il a fait de toutes pièces, son poème, son ouvrage créé dans le Christ en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions ». Il ajoute alors : « Dans un siècle et dans un temps où l'on parle avant tout de "pratique humaine" c'est-à-dire d'action de l'homme, il faut savoir reparler de l'homme comme d'un poème de Dieu. L'homme n'est pas seulement celui qui se fait par l'action, c'est celui qui accepte d'être fait par la grâce de Dieu qui le crée et qui le sauve, sans détruire son action, mais sans accepter qu'il s'y détruise se voulant sans Dieu. »

C'est à ce mystère que nous avons à convier les hommes de notre temps. Exigence de foi dont une équipe sacerdotale doit elle-même *explicitement* vivre. Et Martelet précise : je souligne cet adverbe car il évoque un problème essentiel à notre apostolat :

« christianisme implicite et christianisme explicite. Le premier « désigne le christianisme de ceux qui sont chrétiens pour ainsi dire sans le savoir et aussi sans le vouloir. Ceux-là sont surpris, pour ne pas dire choqués, qu'on leur dise qu'il y a en eux, à certains égards, du christianisme qui s'ignore. [...] Alors qu'il a pu exister un temps où l'on faisait peu de cas de ce christianisme implicite et où l'on prenait en pitié, pour ne pas dire en dédain, les hommes qui n'étaient pas explicitement chrétiens, nous risquons maintenant de faire tout le contraire. [...] Il faut dire que dans le monde il y a un travail secret de la Grâce qui pousse les hommes vers les valeurs dont le christianisme est le seul accomplissement véritable. Ces valeurs implicitement chrétiennes dans un monde païen nous les avons redécouvertes. [...] La découverte de ce christianisme implicite a une importance considérable au plan de la Mission à condition que l'on en poursuive l'analyse jusqu'au bout. [...] En vocabulaire de sacrement ou de signe, on pourrait dire qu'en fonction du christianisme implicite, on découvre des *signes* du christianisme même en dehors du *sacrement* qui les fonde, alors que l'on regrette parfois qu'à l'intérieur du christianisme explicite, on ait un *sacrement pratiqué sans les signes correspondants d'une humanité transformée*.

Corrélativement, dans une perspective de mission, on tentera d'aller des signes au sacrement qui fondera ces signes, alors que dans une autre perspective on partira du sacrement pour aller aux signes. De part et d'autre le danger est d'en rester au point de départ et de faire *soit une mission sans sacrements dans les signes, soit une chrétienté sans signes dans les sacrements*.(p. 15)

« Comme prêtres de la Mission, nous sommes au titre du sacrement responsables des signes que le Christ donne déjà de sa présence dans les hommes et nous devons, pour nous, dans notre vie, donner la priorité à l'explicite sacramentel qui fonde la valeur des signes que nous avons à recevoir et à donner. [...] Mais, dans le rapport aux autres, priorité de l'implicite et des signes puisque nous sommes précisément dans un monde qui ne reconnaît pas le sacrement de Jésus-Christ dans l'Église et à qui il faut de nouveau le signifier. [...] Il y a tout à prendre, mais en sa source, c'est-à-dire en Jésus-Christ donné, alors ce don sera reçu comme ce qui doit être signifié au monde, et sera aussi découvert dans le monde comme ce qui nous y précède et qu'il faut savoir connaître nous-mêmes et faire reconnaître par les autres. Il sera reconnu comme débordant nos frontières ». (P. 16)

Dans la suite des semaines toute une réflexion est menée sur les équipes, leur vie, leur rapport au monde, aux diocèses et dans le supplément de février 1958 on lit : « La difficulté première, souvent notée, même et surtout par des équipes qui, par ailleurs, font le plus grand effort d'intégration dans le diocèse, est celle-ci : Leur but est de ramener les régions païennes à un type de pays chrétien qui a existé autrefois ou qui existe encore dans certaines régions du diocèse, sans se rendre compte combien cette perspective est illusoire et au demeurant trop courte. On a de la peine à imaginer un autre type de vie chrétienne ». (p.2) Ainsi, la difficulté est double : penser la foi à partir de la réalité déchristianisée dans laquelle on plonge mais aussi pouvoir la partager ou la justifier dans un cadre diocésain dont les références demeurent celles de la « chrétienté ».

Chapitre 14 : L'impact de la guerre d'Algérie

Cependant la guerre d'Algérie s'enlise et les exactions, comme la torture qui se généralise en croyant endiguer le terrorisme, posent de plus en plus de questions à la conscience des militaires qui y sont engagés. Dans la LAC de février 1958, une longue étude du P. Chatelier, professeur de théologie morale au séminaire de Pontigny, rassemble en un dossier intitulé : le retour de la torture au XXème siècle, des prises de position de Pie XII [3 oct 1953, 15 oct et 5 déc 1954], et des références au livre de Pierre Henri Simon « *Contre la torture* » Paris, Seuil, 1957 ; Joseph Vialatoux : *La répression de la torture*, Paris, Ed Ouvrières, 1957 ; et deux articles de jésuites : Tesson : *La torture en Algérie*, Études , juin 1957 ; Calvez : *Guerre révolutionnaire et torture*, Action populaire, juillet 1957. Ceci conduira à une session pastorale du 20 au 22 janvier 1958, qui donnera lieu à une prise de parole dans la LAC de **mars 1958**.²⁷²

Une fois encore il est fait appel à Gustave Martelet S.J. qui était intervenu à l'A.G. de septembre 1956 en particulier sur l'impact politique que pouvaient avoir des prises de position d'ordre moral. C'est dans cet esprit que Martelet conduit sa réflexion cherchant « une pastorale non pas politique mais vraiment spirituelle d'éducation des consciences ». (p. 18) Gustave Martelet met en garde d'abord contre une transgression par laquelle on cherche « à utiliser l'autorité de l'Église au profit des options proprement politiques du citoyen [...] ce qui signifie faire passer au nom du christianisme l'ordre des moyens au plan absolu des fins qui relève de la justice sous toutes ses formes ». (p.19) Il s'agit donc de l'éducation des consciences pour apprendre à juger les moyens en fonction des fins. D'un autre côté, on ne saurait ne pas intervenir car « La non-intervention de l'homme d'Église au plan du jugement éthique est une façon de valoriser ce qui se passe ». D'autre part, l'Église qui doit respecter l'autonomie de l'État et l'amour de la Patrie a toujours le droit de juger l'État non pas politiquement mais spirituellement comme de juger le comportement d'une Patrie au nom même du patrimoine spirituel de cette Patrie.²⁷³

Les conclusions de la session, approuvées par le cardinal Liénart, sont exposées en 10 points, ici résumés :

²⁷² Voir le dossier thématique consacré à la Guerre d'Algérie.

²⁷³ Nous ne pouvons résumer ici l'intervention de Martelet : Pages 18-43. De toute façon elle n'entre pas dans ce projet de relecture qui ne concerne que la Mission de France.

Notre responsabilité pastorale est d'aider l'homme à découvrir les exigences morales qui s'imposent à sa réflexion et à son action dans tous les domaines.

Étant reconnu le rôle propre de l'État et les devoirs envers la Nation, le chrétien reste soumis à l'enseignement de l'Église qui lui fait l'obligation :

De refuser tout égoïsme individuel et collectif,

De reconnaître l'existence et les droits de ses frères qui n'appartiennent pas à la même race que lui.

Il n'est pas traître à sa Patrie le chrétien qui exige le respect des droits des autres. Il ne démoralise ni l'armée, ni la Nation le chrétien qui condamne des méthodes inhumaines.

Prêtres de l'Église catholique fondée par le Christ pour toutes les races et toutes les civilisations de la terre, nous devons témoigner que l'Église ne se confond avec aucune nation déjà existante. Elle considère comme un bien la formation de nations nouvelles. S'il est avéré qu'en Algérie un peuple existe et veut exister comme distinct du peuple français, nous pouvons déclarer que l'Église n'est pas davantage opposée là qu'ailleurs à l'accession de ce peuple à son indépendance.

L'Église a maintes fois demandé que les conflits d'intérêts ou de droits soient réglés par la négociation plutôt que par le recours à la force. Des moyens légaux ayant été utilisés du côté algérien pour faire valoir leurs aspirations à une indépendance, il serait injuste de faire une coupure historique dans l'Histoire pour rejeter sur les Algériens toute la responsabilité du conflit. Nous devons comprendre que le recours à la violence s'enracine dans les événements antérieurs, sans justifier pour autant le terrorisme et ses méthodes.

La reconnaissance des droits de la Communauté musulmane n'est pas séparable de la reconnaissance des droits de la communauté européenne en Algérie. (En note : Pie XII, D.C. 1947, Col. 1349 : L'Église s'oppose à l'accumulation des biens dans les mains d'un nombre relativement petit de richissimes, tandis que de vastes couches du peuple sont condamnées à un paupérisme et à une condition économiquement indigne d'êtres humains.) Nous devons rappeler aux chrétiens dont nous avons la charge qu'un pays riche ne peut utiliser purement et simplement un territoire à son profit : la mise en valeur qui en est faite doit profiter en premier lieu à tous les habitants de ce territoire, et ceci à l'encontre d'opinions ou de propagandes inspirées par l'égoïsme national.

Des informations dignes de foi (...) font apparaître l'emploi en Algérie d'un ensemble de méthodes inhumaines : arrestations arbitraires, tortures physiques, et tortures psychiques, exécutions sans jugement, massacres de populations civiles, ratissages, exécutions de

prisonniers, achèvement des blessés. La morale chrétienne réproouve formellement ces méthodes. (...) Bien qu'on ait parlé beaucoup plus dans la Presse du terrorisme que des tortures, il ne faudrait pas que la dénonciation des tortures soit à son tour une façon de masquer le terrorisme. L'un et l'autre sont également injustifiables.

De nombreux jeunes partent en Algérie ou en reviennent... Nos constatations se rejoignent sur des faits graves : des dégradations trop fréquentes de la conscience morale dues à la participation à des actes de violence ou à l'influence de justifications qui en sont données. (Cela) fait sentir la nécessité de sortir de la situation de violence qui l'engendre et fonde aussi notre devoir de travailler, à notre place, à l'avènement de la paix dans la justice.

Les hommes ne peuvent réagir en conscience que d'après une information juste. (...) Il ne fait pas le jeu de l'adversaire celui qui dénonce les propagandes mensongères et révèle certaines vérités maintenues cachées. (...) Il faut rappeler que l'opinion a le droit de connaître la vérité sur ce qui engage les responsabilités morale individuelle et collective des citoyens.

De nombreux algériens sont au travail en France. Ils doivent jouir des droits reconnus à tout autre homme résidant en France Ceci exclut tout comportement d'exception à leur égard au plan du travail, du salaire, des libertés syndicales et de toutes les conditions de vie. Il va sans dire que toute attitude s'inspirant du racisme est injustifiable. Les chrétiens doivent travailler à l'avènement de la justice pour que les droits de tous les hommes soient respectés.

[...] Notre charge pastorale, si nous la comprenons d'une manière suffisamment large nous oblige à tout un travail d'éveil sur la totalité et à la dimension des problèmes d'aujourd'hui afin d'illuminer ces consciences par la totalité du Mystère du Christ.

Ce texte eut un grand retentissement, débordant les secteurs où la Mission était en charge. Il fut repris partiellement dans *Le Monde*, intégralement par *La Croix*, *Témoignage chrétien* et les *Informations Catholiques internationales*. Il contribua certainement à soutenir ou éclairer des consciences, chrétiennes ou non. Il renforça aussi les critiques ou les haines à l'égard de la Mission de France. Dans le numéro suivant de la LAC avril 1958, Jean Vinatier écrit : « Nous maintenons intégralement les textes que nous avons publiés avec l'approbation de notre Prélat. Puisse-t-on les lire sans passion, et comprendre le sens profond de notre recherche et de notre démarche religieuse ». Si nous l'avons repris presque intégralement, c'est que, de notre point de vue, c'est une expression de théologie pratique indissociable des recherches d'expression d'une foi engagée dans la « mission ».

Et pourtant, alors que dans les premiers temps de Lisieux, on a usé et abusé du concept théologique d'Incarnation, nous ne trouvons pas ici de références proprement chrétiennes ou

plutôt de références à l'Écriture qui soutiennent la position chrétienne, ainsi de la mort de Jésus torturé et mort en croix entre deux fauteurs de trouble...

LAC mai-juin 1958

Les événements d'Algérie, si graves soient-ils, n'ont pas empêché la poursuite des échanges internes à la MdF. Ce numéro de la LAC fait le point sur la recherche des équipes rurales. Charles Rousseau écrit :

« Nous avons cherché par notre *style de vie* à préfigurer en quelque sorte l'esprit avec lequel la communauté devrait vivre dans le monde. Cessant de faire comme si les gens étaient chrétiens, nous avons considéré comme un fait, regrettable sans doute, mais un fait évident et un fait qui change tout : que l'ensemble de notre monde a perdu la Foi et qu'il ne saisira pas l'Évangile à travers des constructions toutes faites. [...] Cette démarche que l'on retrouve embryonnaire dans beaucoup d'équipes rurales n'est absolument pas le fruit d'une quelconque théorie ; elle a été la réaction spontanée et saine de la rencontre d'un idéal et d'une situation. Il semblerait cependant souhaitable qu'une réflexion théologique éclaire ce passage d'une chrétienté à une situation nouvelle ».

« Il semble urgent d'approfondir dans la mission rurale cette recherche pour saisir l'appel religieux de la vie des hommes de notre temps et l'éducation lente à la Foi à faire en eux ». Ces dernières phrases nous paraissent symptomatiques du besoin d'élaborer une théologie à partir du « réel » rencontré par la MdF et montrent aussi, sans doute, les limites des apports de théologiens extérieurs, bien qu'ils soient en accord avec la raison d'être de la MdF²⁷⁴.

Dans les conclusions de la session, Charles Rousseau note :

« Il ne s'agit plus de porter sur les gens un regard statique qui ne verrait que la part de leur être qui ne bouge pas, alors qu'ils sont intérieurement et peut-être inconsciemment pénétrés par un certain nombre de courants actuels qui les meuvent et les transforment profondément [...] Passage de l'état de paysan au métier de cultivateur, aujourd'hui radicalement bouleversé par une mentalité technique et économique, démolissant sa notion de l'ordre naturel des choses et changeant jusqu'à sa notion d'espace et de temps ; entrée dans une chaîne d'innovations qui oblige à vivre une sorte d'instabilité continue. » (p. 20-21)

²⁷⁴ D'ailleurs, à cette même session, Jean Moussé intervient de nouveau sous le titre « Apostolat et structures de la société ». « Sans doute, le Royaume de Dieu n'est-il pas de ce monde, mais il ne se réalise pas non plus en dehors de ce monde. La terre des hommes n'est ni une prison, ni une salle d'attente, c'est un chantier. »

À quoi il faut ajouter l'interférence ville-campagne, les mouvements de population (tourisme, évasion des jeunes, ouvriers d'usines en milieu rural). Problème profond de la foi affrontant la mentalité actuelle.

« Un saut s'impose, c'est l'aujourd'hui du mystère pascal qui doit être l'objet primordial de notre attention et de notre recherche. [...] Nous avons un seuil à franchir. Pour nous comme pour le monde rural, il ne s'agit plus d'une évolution qui ne serait que le perfectionnement d'un système traditionnel, il s'agit bien d'une innovation non pas de l'Église dans sa réalité essentielle de toujours mais des formes qu'elle revêt dans chaque monde qu'elle pénètre pour y grandir et y accroître le nombre des Fils de Dieu ». (p. 23) ».

La suite de ce compte rendu de la session paraît dans la LAC de juillet 1958, avec la deuxième partie de l'intervention de Moussé. René Sournac reprend les échanges sur le sujet : Présence aux structures et aux institutions :

« Ce rapport voudrait : rappeler la nécessité d'une action missionnaire au niveau des structures, donner quelques éléments d'une démarche missionnaire, poser le problème de notre place de Prêtres là-dedans » Tout le texte évoque ensuite la façon dont les équipes s'efforcent de comprendre l'histoire, le présent, la vie de leurs secteurs sous tous leurs aspects en cherchant ce qui contribue au bien commun et conditionne l'avenir. « Elles découvrent la valeur religieuse de l'action au service du bien commun et se demandent comment prêtres et chrétiens peuvent mettre l'Évangile dans la pâte et construire l'Église... »

Dans son exposé, en écho à la parole d'un militant jociste qui pensait que son rôle était d'incarner le Christ à la différence du prêtre trop loin du peuple, Moussé commente : « Nous ne prétendons certes pas enlever aux militants chrétiens l'honneur "d'incarner" le Christ. Mais si vraiment nous avons eu la certitude d'être exclus de cet honneur, [...] nous aurions laissé à d'autre le soin de devenir des "fonctionnaires sacrés" et nous aurions préféré être les témoins de Celui qui donne vie au monde ». Et pourtant, Moussé part du « prêtre ministre des sacrements », « Il dit aux hommes ce que sont les sacrements ». Car « l'annonce vécue du mystère chrétien s'adresse aux hommes tels qu'ils sont, elle doit tenir compte de leurs désirs, de leurs souffrances, de leurs péchés et de leurs illusions mêmes. [...] Le dépouillement du prêtre, orienté par les sacrements, s'adapte sans cesse à la vie de ceux pour lesquels il est un signe » (p. 17) Toute la question, en effet, est celle du « signe » pour celles et ceux qui sont étrangers à la foi. Or les participants à la session posent la question de la foi et de son expression dans et à partir d'un monde devenu « autre », dans la vie partagée avec des gens qui sont hors de la foi et indifférents ou hostiles à l'Église. Leur préoccupation première ne saurait être celle de la célébration, de la compréhension des sacrements. C'est celle de l'annonce de l'Évangile, du Mystère de la foi de telle sorte qu'il soit audible par les « autres »,

qu'il rejoigne leur inquiétude existentielle et pour cela qu'il soit exprimé dans leur langage. C'est donc, comme l'exprimait Charles Rousseau une question de théo-logie. Et cela ne peut pas ne pas avoir de conséquences dans la compréhension du ministère presbytéral.²⁷⁵ Question qui deviendra de plus en plus prégnante dans les années de Vatican II et à leur suite.²⁷⁶

Dans la livraison de la LAC novembre 1958, la première partie relate l'emprisonnement de Bernard Boudouresques et la recherche policière de Robert Davezies tous deux accusés de soutien à des militants algériens. On y publie aussi les réactions de soutien de nombreux journaux chrétiens. (Ceci continuera dans la LAC de février 1959 et partout ce sont les raisons évangéliques qui sont mises en avant pour soutenir les actions d'accueil ou de soutien d'Algériens travaillant en France.)

Mais La LAC aborde un secteur d'évangélisation dont on parle rarement : celui des milieux qualifiés "d'indépendants".²⁷⁷ René Colliard, indique sept passages à faire pour évangéliser ce milieu : De la sécurité à une attitude de recherche ; du cas de conscience individuel au sens du péché collectif ; du problème à la personne ; du pharisaïsme à la complicité avec le péché du milieu ; du compartimentage religion/vie profane à l'unité de vie ; du salut personnel au sens du Royaume, enfin de l'absence à l'engagement. « Il faut de la part des prêtres et des laïcs, conscients de l'urgence d'une telle tâche, lucidité et très lente action au sein de ces mentalités à retourner. Alors, peut-être que, d'un contresigne trop fréquemment dénoncé, on passera à un signe dont la clarté pourrait atteindre et rejoindre l'évangélisation si souvent mise en avant des masses ouvrières ».

À partir de **février 1959**, la LAC est imprimée et l'on peut supposer qu'elle déborde alors le cercle de la Mission de France.

²⁷⁵ Elle avait déjà été posée à plusieurs reprises sous le chapitre *Sacerdoce et apostolat*.

²⁷⁶ On trouvera la suite du développement de ce thème dans la LAC de mai 1959, ici page : 166

²⁷⁷ N.B. En 1961, Jean Debruyne, sollicité par des policiers chrétiens désarmés devant les excès de la répression, fonda avec eux « Police et humanisme » qu'il accompagna pendant quarante ans...

Chapitre 15 : Une civilisation fondée sur la Technique

LAC mars 1959

La préoccupation dominante du conflit en Algérie avec ses répercussions en métropole, n'empêche pas que se poursuive la réflexion sur la finalité et les conditions de la « mission » en France. Une fois encore sous la plume de Jean Dimnet²⁷⁸, la LAC publie une étude faite par l'équipe en charge du « technique ». (p. 14-21) La communication dépasse les problèmes posés par l'emploi de techniques tels qu'ils sont apparus dans l'espace rural après la guerre et, naturellement, depuis longtemps dans les usines. « La mentalité technique nous semble plus complexe et plus profonde : c'est « une structure²⁷⁹ globale », une sorte de logique de la vie. [...] L'appellation « mentalité technique » est cependant justifiée parce que cette mentalité est apparue en même temps que les techniques se sont développées ». La communication envisage successivement : une méthode, une tournure d'esprit, un ensemble de présupposés plus ou moins conscients, une mythologie, enfin une idéologie ou, si l'on préfère, un système d'idées. (p. 14)

La méthode scientifique est appliquée au domaine pratique de façon de plus en plus généralisée. Cette méthode réussit d'abord avec la matière mais on l'applique aussi, avec des nuances, aux personnes humaines. « Tout ce qui ne relève pas de cette méthode, et donc tout ce qui ne va pas s'exprimer dans ce langage nouveau sera rejeté en dehors de notre univers. Si bien que le réel va se déplacer ». Faut-il rappeler que « l'obéissance au réel » fut, dès le début de Lisieux, l'un des maître-mots de la Mission de France ?

« L'usage de plus en plus étendu de la méthode scientifique et technique dans notre vie, fait que ce qui ne passe pas par elle perd à nos yeux de plus en plus de réalité : Qu'est-ce qu'une âme ? Quant à Dieu, il est moins encore objet d'expérimentation et son image rejoint assez facilement le paradis du merveilleux et des contes de fée, donc de l'irréel ». « Simplement par le changement de ses méthodes de travail, l'homme des usines, des bureaux d'études ou

²⁷⁸ De J. Dimnet, Henri Gufflet, prêtre de la MdF, disait : « Il est toujours question d'une grande intelligence, d'une personnalité toujours en éveil, décelant souvent avant bien d'autres les problèmes nouveaux posés à l'Église et à la foi par le monde moderne, mais personnalité difficile à discipliner et à situer dans un cadre précis. Chargé de la catéchèse, il a découvert très tôt et ressenti vivement combien le développement des sciences humaines et leur utilisation en particulier dans les communications de masse : cinéma, radio, télé, presse, disques, publicité, engendraient une mentalité collective nouvelle. Il découvrirait en même temps combien cette mentalité nouvelle était imperméable à une proposition de la foi exprimée dans un langage et une culture qui lui étaient étrangers ».

²⁷⁹ L'auteur, en fait, pense « structuration » de l'espace humain...

des laboratoires de recherche est très largement différent de l'homme que nous appellerons pré-technique. [...] L'homme moderne paie cet effort d'un déséquilibre de sa vie profonde ; ce déséquilibre est sans doute transitoire, mais il n'en est pas moins tragique pour quelques générations. [...] La vie humaine paraît perdre son caractère sacré, il n'y a plus de visions spontanément religieuse du monde qu'on utilise et qu'on transforme ». (p. 16) « Par méthode, le technicien doit chercher l'utilité et l'efficacité, il juge bon ce qui est efficace, cela finit aussi par devenir une tournure d'esprit permanente. [...] À côté de cela le prêtre est jugé par l'homme d'aujourd'hui, qu'il soit technicien ou prolo, comme l'homme du passé, inefficace et improductif ».

« Les héros, les symboles de notre monde ont changé ; mais, d'une manière plus précise, la naissance d'une classe spéciale, celle des ingénieurs, chargés de faire la relation entre la théorie et la pratique, de mettre l'activité de l'esprit au service de l'action matérielle, marque bien ce changement de civilisation ». (p. 17) « Il n'y a pas de tabou qui limite la conquête de l'univers par l'homme. [...] les limites actuelles de la science et les limites de la technique doivent être considérées comme provisoires. Elles seront franchies un jour ou l'autre ». (p. 19)

Sous le titre : *L'homme est passionnant, Dieu pour quoi faire ?* Jean Dimnet évoque alors le changement majeur qui s'opère sous ses yeux : Depuis l'inquiétude de Suhard et les débuts de Lisieux, la Mission de France avait affaire à des populations ouvrières ou rurales qui étaient contre Dieu et anticléricales, ici nous sommes dans un monde SANS DIEU. « L'espace des possibilités humaines semble combler dans toute une masse, le besoin de sacré qui est en tout homme. Et, parallèlement, l'homme moderne n'est plus intéressé par Dieu. Le phénomène religieux, la passion religieuse, semblent un moment dépassé de l'évolution historique, de l'évolution sociologique, ou psychologique, de l'homme ». (p. 20) Dans sa conclusion, Jean Dimnet écrit : « Ce qu'il faut retenir de cette analyse, c'est que les problèmes concernant la *destinée de l'homme demeurent*, mais ils sont abordés d'une nouvelle manière. Ils sont maintenant posés sur les terrains de la science, de la technique, de la politique et de l'histoire. C'est donc sur ces terrains-là que nous devons nous aussi poser le problème de Dieu. [...] L'athéisme est devenu massif et populaire, s'appuyant sur le soubassement de toute une mentalité devenue commune. C'est dire la tâche immense de l'évangélisation ». (p. 21)

Chose assez rare mais d'autant plus significative, cet article suscita des réactions diverses communiquées dans la **LAC de mai 1959**. De L. Augros qui acquiesce à l'exposé de Jean Dimnet, nous retenons cet extrait :

« En dépendance de ce mouvement scientifique qui est l'élément moteur, il faut placer les techniques d'exploitation des ressources de l'univers. Ce qui échappe à ces techniques et qui faisait le fond de l'ancien humanisme est relégué au second plan. En fin de compte de tout cela résulte pour l'homme d'aujourd'hui une nouvelle vision de l'univers qui est une

cosmogénèse dont l'homme est devenu maintenant l'artisan. Un nouvel humanisme a succédé à l'ancien. Si tout le monde moderne est devenu si profondément indifférent à la religion, cela tient sans doute à ce qu'il y a de diabolique ou de pécheur²⁸⁰ au sein de tout nouvel humanisme ; Cela tient aussi à ce que le Christianisme lui est apparu et lui apparaît étranger, parce qu'intégré dans une autre vision du monde (un cosmos immuable et statique) et un autre type d'action humaine : actions d'individus, paysans ou artisans ou professions libérales et non humanité en effort de transformation de l'univers ». (p. 6-7)

Plus importante est la communication de Bernard Morellet, aumônier du technique. Impossible à résumer, nous n'en retenons que la conclusion :

« L'Église peut "tirer de son trésor" la réponse aux aspirations du monde technique. Ce ne saurait être qu'une technique "mal digérée" qui lui ferait poser des problèmes insolubles. La difficulté est qu'actuellement, clergé et chrétiens formés à d'autres méthodes en fonction d'autres mentalités, ne s'y retrouvent guère. Cela crée pour l'Église une position *inconfortable* mais qui, finalement, est *enrichissante*. La mentalité technique pose des exigences, force à repenser *radicalement* le problème de la présentation du Message, en fonction d'autres valeurs. Elle aide, à sa manière, à faire retour à l'essentiel. À ce point de vue, beaucoup de conséquences restent encore à tirer. Cela se fera progressivement. Nous devons tous y aider car nous sommes tous concernés. En retour, le monde technique a besoin de l'Église pour trouver sa voie. C'est seulement en entrant dans le dessein de Dieu qu'il trouvera son sens et qu'il est appelé à réussir ».

Le même numéro de la LAC présente les réflexions de la session régionale de Lyon avec la participation de Martelet. Le texte part de la distinction entre trois types de prêtres : *le prêtre consciencieux*, servant une vie paroissiale surtout culturelle et qui semble supprimer de sa vie tout souci de présence à l'humain ; *le prêtre actif* qui agit dans son action d'entreprise « pour la foi », plutôt que de « manifestation de la foi », il organise des activités sous étiquette chrétienne ; *Le prêtre présent* à l'humain qui croit à l'importance des valeurs humaines en elles-mêmes. Il est traité de naturaliste par le premier, d'intellectuel par le second et n'est admis que dans la mesure où il cherche à fonder bibliquement son action. Il reste dans l'humain, bien qu'arguant de pédagogie, on lui répondra que "le christianisme véritable suppose l'explicitation du Christ". Le risque n'est d'ailleurs pas illusoire de considérer comme chrétiennes toutes les valeurs humaines. »²⁸¹ (p. 15)

²⁸⁰ L. Augros reste fidèle à ces deux concepts (?) omniprésents aux premiers temps de Lisieux mais jamais explicités. Il semble qu'il faille les comprendre comme ce qui entrave l'homme dans sa reconnaissance de Dieu.

²⁸¹ Distinction qui n'est pas sans rapport avec les conceptions de la « mission » exposées au tout début de ce travail de lecture...

Toute la réflexion s'appuie ensuite sur les lettres de Paul, nous n'en retenons que ce qui peut être rapporté à ce qui précède :

« Nous sommes les coopérateur d'une œuvre bâtie sur Jésus Christ. Il nous faut construire sur ce fondement en matériaux vrais. Ce fondement (Jésus-Christ) n'est pas né de l'Histoire bien que né dans l'Histoire et pour elle. Il est né du projet éternel de Dieu qui fonde l'Histoire. Dieu a voulu par Lui tout "récapituler". [...] Le Christ est donc celui par qui le non-Dieu (le créé) est amené à la communion filiale avec Dieu.

Mais l'homme n'est souvent intéressé que par son humanisation. Il a perdu le sens du Dieu dont il vient et où il va et du Christ qui le met dans un rapport bouleversant de filiation avec Dieu. Les merveilles du non-Dieu (le créé) sont quelques fois un danger d'aveuglement, d'oubli de la dépendance du non-Dieu à Dieu et du rapport filial avec Dieu qui est offert à l'homme. Nous devons sans cesse nous remettre en face de Jésus-Christ, fondement de tout.

Et nous devons proclamer la nécessité du devenir spirituel de l'homme dans un monde où tout apparaît et est pris au sérieux, sauf le contenu et le terme spirituels de notre humanité : Jésus-Christ "en qui tout tient". (p. 17)

Quel est donc le message que nous avons à révéler et le mystère auquel les hommes, qui s'y trouvent fondés, ont à se convertir ?

« Le Christ lui-même n'a le pouvoir de nous arracher à nous-mêmes pour nous livrer à Dieu, que parce qu'il est d'une certaine façon éternellement désapproprié de Lui-même comme Fils dans sa génération par le Père. Et il est venu communiquer historiquement cette vie éternelle de Fils. Et le sens du monde en Lui est notre tradition²⁸² totale au Père dans le Fils. Et tout n'est à nous que dans la mesure où nous acceptons d'être tout au Christ et par Lui à Dieu ».

²⁸² Au sens propre de : s'en remettre à ... d'être transféré vers...

Chapitre 16 : L'Assemblée générale de 1959

LAC octobre 1959

À bien des égards cette Assemblée générale se présente comme une récapitulation des années qui ont suivi l'envoi des premières équipes dans le monde rural puis dans le monde ouvrier. Bien que la guerre d'Algérie continue à peser, c'est, après l'annonce d'un Concile effectuée par le pape Jean XXIII, l'arrêt définitif du travail des prêtres sous l'injonction du Cal Pizzardo qui occupe les esprits.²⁸³ De cette Assemblée, nous ne retiendrons que ce qui concerne l'objet de notre lecture, laissant de côté, quelle que soit leur importance, les conditions concrètes de la mise en œuvre de la « mission ».

Toutefois, des réflexions proposées plus tard (LAC **Déc 1959**, p. 5-11) par René Salaün à la suite du document romain, nous retiendrons le paragraphe assez éclairant sur la « nature de la « déchristianisation » telle qu'elle est vue au Saint Office. En effet, dans ce document, il est dit « qu'on ne peut considérer comme totalement déchristianisées des masses d'hommes dont un très grand nombre encore ont reçu le caractère sacré et indélébile du baptême » et « qu'il s'agit de réveiller dans le fond de l'âme des ouvriers français une aspiration chrétienne enracinée par la longue tradition catholique de leur pays ». On le voit, il n'est fait aucune allusion « au paganisme positif, à cette incroyance que répandent [...] des mentalités, des formes de vie, des systèmes, des structures du monde actuel. Or, "l'humanité traverse aujourd'hui une des crises les plus importantes de son Histoire, une civilisation nouvelle s'élabore qui en modifie profondément la physionomie ".²⁸⁴ (p. 7-8) Ainsi, l'incapacité du Saint Office à prendre la mesure du "paganisme " postchrétien,²⁸⁵ explique pour une grande part, son incapacité à comprendre la démarche des "missionnaires" et leur requête de partager intégralement les conditions de vie de la classe ouvrière...

²⁸³ La concomitance des deux événements ne laissait pas d'inquiéter sur les orientations du futur Concile et sur sa préparation...

²⁸⁴ Assemblée de l'épiscopat français de mars 1954. D.C. n° 1173, p. 606.

²⁸⁵ À contrario, ces lignes de Mgr Garrone, publiées dans LAC Fév 1960 : " Ce que nous appelons déchristianisation consiste plus exactement dans l'apparition dans le monde, en tout homme et dans les structures sociologiques, d'un état profondément inédit. Cet état se traduit dans les structures par l'absence radicale et normale de toute imprégnation non seulement chrétienne, mais religieuse. C'est du tout neuf. Cet état se traduit dans les consciences par toute une portion d'existence que la lumière de la foi n'éclaire pas. La foi est devenue étrangère. C'est donc moins une déchristianisation que l'apparition de quelque chose d'étranger, et non de soi hostile, au christianisme". (Dans *Signe du Temps*, article de Chenu, janv 1960.

Le rapport général de Jean Vinatier, vicaire général. (p. 4-24)

Sous le titre « La raison d'être de la Mission », Jean Vinatier note d'abord : « annoncer l'Évangile au monde qui se fait ». La notation n'est pas anodine car, au début de Lisieux et malgré la guerre, la vision du monde était plutôt statique puisqu'il s'agissait de refaire du monde moderne une "chrétienté". Mais aujourd'hui

« il s'agit de faire apparaître que le monde païen, au-delà des statistiques et des intuitions, est un mystère de foi et une interrogation adressée à l'Église qui affronte partout dans le monde une nouvelle manière pour les hommes de se situer par rapport à eux-mêmes et en face de Dieu. [...] Nous sommes témoins de deux phénomènes de civilisation qui transforment avec rapidité notre univers et la conscience des hommes. [...] Le premier est la révolution technique (qui est) en même temps une révolution humaine [...] C'est la "conscience" qui est transformée, c'est toute la hiérarchie des valeurs qui est mise en cause, les valeurs religieuses le sont aussi. [...] Mais en même temps ces valeurs neuves peuvent être comme autant de pierres d'attente pour la foi de ces mêmes hommes ». (p. 13)

Si l'on se réfère aux premiers chapitres de la Première partie de notre travail, on mesure la distance qui nous en sépare : non seulement on n'avait pas pris conscience de la nouveauté du « monde technique » mais encore on était loin d'y voir des pierres d'attentes pour la foi...

Le deuxième phénomène de civilisation est « l'arrivée des peuples neufs dans le concert des vieilles nations qui modifie l'équilibre intérieur du monde ». « Ces peuples, hier colonisés ou en tutelle, ont pris conscience d'eux-mêmes et de leur dignité. Ils ont réclamé leur indépendance, leur droit à entrer activement dans le concert des peuples « civilisés ».²⁸⁶ « On les appelle "sous-développés", ce qui est une manière de cacher qu'ils sont les grands pauvres du monde moderne et qu'ils posent des problèmes démographiques, économiques bouleversants ». De plus, « l'Église implantée, spécialement dans les pays de civilisation occidentale, apparaît trop souvent à ces peuples comme liée à cette civilisation ».²⁸⁷ (p. 14)

Tout se résume en une phrase : « Pour nous, prêtres de la MdF, notre prochain (Lc 10, 29-37), c'est le monde paganisé auquel nous envoie l'Église et, dans ce monde, ce sont les plus pauvres, au plan matériel comme au plan spirituel ». (p. 15)

« La troisième raison d'être de la MdF est donc une présence évangélisatrice dans les milieux et les secteurs paganisés. [...] Une présence sacerdotale, une présence de salut. Il ne suffit pas

²⁸⁶ Le terme est entre guillemets... Claude Lévi-Strauss a publié en 1958 : *Anthropologie structurale*, il publiera en 1962 : *La pensée sauvage*, il n'est pas sûr qu'à cette époque son travail ait été pris en compte par la MdF... Quoi qu'il en soit, les événements qui secouent l'Afrique contemporaine (en 2025) montrent la profondeur du traumatisme colonial et du choc des civilisations.

²⁸⁷ J. Vinatier pose alors la question : « La MdF n'a-t-elle pas à répondre davantage, pour sa part, aux appels de ce "Tiers-Monde" ? La question sera tranchée à l'A.G. de 1962.

d'être bien "situé" en effet, d'être "proche", même lorsque ces conditions sont indispensables pour évangéliser. La présence au monde n'est qu'un aspect de notre démarche religieuse. Porteurs d'une réponse aux interrogations des hommes, nous ne devons jamais oublier que notre réponse c'est Jésus-Christ ». (p. 15) Pourquoi cette exhortation ? Une intervention de Louis Augros²⁸⁸ à la même assemblée en donne la clef :

« Le Seigneur poursuit en nous l'approfondissement de notre conscience missionnaire, par exemple, être au travail, c'est être en situation missionnaire, d'accord. Et je pense qu'on n'est pas en situation missionnaire aussi longtemps qu'on n'est pas devenu intérieur au monde à évangéliser, "naturalisé" à ce monde. [...] Mais à la MdF on a beaucoup trop cru que "d'être là" c'était automatiquement faire œuvre missionnaire ; Hélas non ! Je pense que sur ce point nous avons un travail d'approfondissement à faire. Un tel événement doit nous remettre en face de cette exigence ».

Quel événement ? à l'évidence, l'arrêt "définitif" du travail des prêtres. Augros poursuit : « Par un événement comme celui-là, comme par d'autres événements, le Seigneur nous rappelle aussi que les voies missionnaires passent nécessairement par la Croix ». Il est certain que L. Augros fait ici allusion à son éviction du séminaire de Lisieux en 1952. D'autre part, il est souvent rappelé qu'aucune conversion ne peut passer à côté de la Croix... Ce qui est vrai mais n'écarte pas le risque que le rapport à la Croix couvre des événements dont il est justifié d'interroger la pertinence en regard des exigences de la « mission ». Quoi qu'il en soit, on ne saurait minimiser les conditions de la "présence" : C'est d'autant plus vrai qu'Augros ajoute : « Il dépend de nous et de nous seuls que la Mission garde tout son contenu et qui plus est, l'accroisse. Mais ceci exige autre chose que des paroles : des actes, et d'abord un enracinement, une insertion dans ce monde à évangéliser ».

Vie spirituelle et théologie.

Jean Vinatier consacre la troisième partie de son exposé à la vie spirituelle. Il note : « À l'heure actuelle, c'est souvent hors de la Mission que les prêtres de nos équipes trouvent une expression de vie spirituelle correspondant à notre vocation ». Il cite alors les écrits du père Voillaume et tout ce qui tourne autour de la spiritualité du Père de Foucauld.

Ceci nous suggère deux remarques : la première est qu'il est étrange de séparer la vie spirituelle et la théologie. Nous voyons, là encore, une trace de la dichotomie persistante entre spirituel et temporel héritée du platonisme usuel. La seconde est que Vinatier semble oublier que depuis l'accompagnement de Chenu, la Mission de France n'a cessé de faire appel à des théologiens extérieurs...

²⁸⁸ Arch MdF Le Px : L. Augros, 16 sept 1959

Il demande alors : « N'est-ce pas le signe qu'il manque quelque chose chez nous ? » La réponse est donnée par les communautés elles-mêmes : « Ce qui manque le plus, c'est le renouvellement de notre foi, l'entretien de l'esprit qui nous a menés là où nous sommes ; il est difficile d'exprimer sa vie profonde ; on fait comme si les raisons essentielles qui nous ont conduits à la Mission avaient été dites une fois pour toutes, comme si elles ne pouvaient être remises en question alors que ce sont ces raisons profondes qu'il faut sans cesse mettre en pleine lumière... Nous avons découvert une autre vérité : ce monde – qui n'a pas besoin de Dieu – n'a pas besoin de nous comme prêtres ». (p. 19)

Vinatier conclura : « Nous avons mis en route ce que nous avons appelé "la recherche religieuse".²⁸⁹ Il ne s'agissait pas de vues théoriques mais de pouvoir vérifier si nos engagements missionnaires portaient en eux leur raison d'être, s'ils étaient liés sans cesse à la raison d'être de la Mission. Chaque équipe doit pouvoir apporter sa part à des études, à des réflexions d'ensemble. [...] Service important à rendre au travail missionnaire de l'Église, qu'elle puisse compter sur un clergé qui réfléchit à ce qu'il fait et qui n'agit jamais par fantaisie ».

On ne saurait mieux souligner la nécessité d'une réflexion proprement théologique issue de l'expérience même du terrain, des découvertes et des questions provoquées par la rencontre des « autres », non chrétiens.

Or, la même année, dans une lettre du 25 janvier adressée au Père Le Sourd²⁹⁰, Louis Augros écrivait :

« Plus j'étudie l'histoire des Missions, plus je vois que le grand malheur a été que trop souvent on a fait des missions une affaire de générosité poussée jusqu'au plus forts héroïsmes et aux plus folles audaces, indépendamment de tout effort de pensée. [...] Il nous faut de toute nécessité une formation intellectuelle qui, d'une part, rende apte à analyser la mentalité qui règne dans cet "univers" construit hors des frontières de l'Église avec ce qui la fait étrangère par rapport au dessein de Dieu, [...] d'autre part, rende apte à se situer comme Parole de Dieu authentique en fonction de ce monde tel qu'il est. C'est d'abord affaire de formation théologique, mais d'une théologie qui n'est pas sereinement située hors du temps et de l'espace, mais orientée en fonction de la conscience missionnaire à structurer, à rendre plus conforme à l'esprit de l'Unique Missionnaire ». ²⁹¹

On ne saurait mieux dire...

²⁸⁹ Lors de l'A.G. de juillet 1956 (LAC Oct 1956), J. Vinatier avait parlé de « recherche commune permanente ». C'est cette expression qui demeurera dans la suite et non celle de « recherche religieuse ».

²⁹⁰ Henri Le Sourd, prêtre de St Sulpice, avait été le secrétaire du Cal Suhard, il succédera en 1961 à Jean Morel comme supérieur du séminaire de Pontigny.

²⁹¹ Arch MdF Le Px

Dans la **LAC de Nov 1959**, sous le titre : “La réflexion religieuse” est proposé un texte du P. Ranquet O.P (p. 15-18) pour « aider à la mieux situer et mieux en vivre ». « La réflexion religieuse doit se déployer selon deux axes : La connaissance approfondie du monde à *évangéliser* : information large, intelligente, pénétrante – creusement de tel problème précis où se joue le destin des hommes [...] et connaissance approfondie du *mystère* de Dieu : questions et approfondissement sur le donné révélé, sur le salut offert aux hommes en Jésus-Christ » (p. 17) Malheureusement, en dépit de cet ordre logique, l’article n’est guère éclairant car il développe ce qui est aux yeux de l’auteur une réflexion “religieuse” sans se soucier du terrain à partir duquel les prêtres de la MdF doivent la penser. Ce qui, d’une part, souligne l’ambiguïté de la réflexion “religieuse”, de l’autre, manifeste la difficulté propre d’une réflexion théologique qui parte de la vie, des questions vitales des hommes de ce temps.²⁹²

Prêtre à la manière de St Paul

Pour préparer l’A.G. de 1959, Claude Wiéner propose une courte note consacrée à “St Paul et la Mission”. Nous n’en retenons que deux phrases soulignées par l’auteur : « Certitude de Paul que la nouveauté même du Christ, le secret (mystère) caché depuis toujours et désormais révélé n’est rien d’autre que l’ouverture aux païens de l’Alliance jadis réservée à Israël »²⁹³ et : « En évangélisant les païens, Paul accomplit l’acte éminemment sacerdotal de les rendre capables d’offrir librement à Dieu le sacrifice spirituel de leur foi ». ²⁹⁴ Nous pouvons compléter par une référence chère à Wiéner : « Je vous exhorte donc, frères, au nom de la miséricorde de Dieu à vous offrir vous-mêmes en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu, ce sera là votre culte spirituel » Rm 12,1.²⁹⁵

Développant la note de Wiéner, le Père Jeandin²⁹⁶ présente d’abord Paul « né en plein monde païen » à Tarse « ville universitaire ; il pense et vit en grec, il appartient spirituellement à la civilisation hellénistique, ses procédés littéraires ont de nombreux parallèles dans la littérature hellénistique, ses exhortations sont marquées par la conception stoïcienne de la morale ». (p. 19) Ce n’est qu’après avoir planté le décor “païen” que Jeandin présente le Juif de la Diaspora qui lit la Bible en grec et dont le culte consiste essentiellement à la lecture des Écritures et le chant des psaumes. « Cette “dispersion” hors de Palestine des fidèles du Dieu unique est

²⁹² Cette difficulté n’était pas propre à la MdF, c’était celle de toute l’Action Catholique...

²⁹³ Références : Rm 11, 25-36 ; 16, 25-27. Col 1,25 - 11,5. Ep 1, 1-14 ; 3, 1-13.

²⁹⁴ Référence capitale : Rm 15, 15-16.

²⁹⁵ Que l’on nous permette une remarque : bien que les traductions habituelles parlent d’un culte « spirituel », le texte grec dit « *tèn logikèn latreian* » Un culte selon le Logos...on ne saurait oublier qu’en I Co 18, 1 – 2 Paul comprend le Logos comme Logos de la Croix.

²⁹⁶ Professeur d’Ecriture sainte au séminaire de Pontigny, Jeandin s’inspire largement des études contemporaines de L. Cerfaux, mais aussi d’A. George et de C. Tresmontant.

comme un ensemencement qui prépare les moissons chrétiennes : Paul s'en souviendra ». Cependant, Paul est aussi l'étudiant pharisien au pied de Gamaliel à Jérusalem.

Dans la suite de son texte, Jeandin, montre comment Paul gardera le souci constant d'une *liaison* effective avec l'Église mère et « en Gal 1 et 2, il marque son accord avec les autres apôtres tout autant qu'il maintient son indépendance dans l'apostolat. [...] Malgré tout ce que la première communauté de Jérusalem garde d'étroitesse de vue, à cause de son imbrication profonde dans le monde juif en son centre même, Paul lui donne accord et soutien, mais *il refuse d'imposer aux païens convertis les observances de la Loi juive*. Pourquoi ce refus ? à cause du danger d'équivoque sur *la véritable source du salut* : le salut est dans le Christ et dans l'Église du Christ, non dans les situations provisoires par où il nous est venu ». Il ajoute : « Cette situation l'a obligé à *réfléchir, à "penser" sa mission*. Il le fait, aussi bien quand il s'agit de rectifier les attitudes de ses communautés que lorsqu'il lui faut justifier sa conduite devant les autorités ». (p. 21) Enfin, « pour *l'esprit* dans lequel Paul mène l'évangélisation, on pourrait dire que, de même que *géographiquement* il va le plus loin possible, spécialement « là où le nom du Christ n'a pas encore été prononcé (Rm 15,20) ; de même *il fait le plus de chemin possible, psychologiquement*, vers ceux que le Christ lui a confiés ; il va les chercher là où ils sont, il se fait l'un d'eux et il se fait tout à tous (Cor 9, 19-22) ». (p. 23)

Il ne fait aucun doute que cette présentation de Paul et de son ministère a rejoint les participants de l'Assemblée générale au cœur de leurs préoccupations. C'est d'ailleurs la première fois que nous rencontrons un texte aussi éclairant et c'est aussi la raison pour laquelle la référence à Paul sera une constante dans l'Histoire de la Mission.²⁹⁷

LAC février 1960

Poursuivant notre lecture nous rencontrons de nouveau un texte de Jean Dimnet dans le cadre de **la catéchèse** qui est décidément le lieu principal d'élaboration d'une théologie en dialogue avec le monde païen pour la simple raison que la route de la rencontre de la classe ouvrière dans ce qu'elle a de distance avec la foi est barrée : « Quels sont les chemins que Dieu emprunte pour se faire connaître aux hommes ? » (p. 8-15)

La réponse n'est pas celle, classique, de l'ontologie, mais celle de l'existence concrète de l'homme ancré dans le monde, inséparable de la matière, solidaire par sa chair de tous les vivants. « Il n'y a qu'un univers, à la fois matériel et humain. [...] Nous sommes dans un univers de personnes ». Mais : « Notre contact avec le monde de la matière prend, de nos jours surtout, deux formes : Une forme primaire, immédiate, sensible : c'est la vie naturelle ; une

²⁹⁷ D'ailleurs Claude Wiéner reviendra sur la mission de Paul et la mission selon Paul dans la LAC de mars 1960 p.5-6.

autre forme plus évoluée, concertée, sociale, c'est le travail, la connaissance scientifique du monde et l'activité de la technique ». Sans pouvoir les séparer il y a donc deux mondes : « Le monde ancien est celui de la participation de l'homme à la création dans la génération humaine, depuis la création charnelle jusqu'à la destinée spirituelle d'un être humain. [...] Il y a aussi participation de l'homme à la création par le travail : l'enfantement d'un monde humain qu'il faudra rendre conforme à la destinée de l'homme ».

« Mais la conquête du cosmos, la maîtrise plus complète de l'homme sur la matière, sur la vie, sur le psychisme humain, font apparaître une civilisation nouvelle [...] La nature est de plus en plus pénétrée d'humanité et de raison. [...] Or l'éblouissement de la puissance de l'homme peut conduire à des idolâtries nouvelles : celles de la science et du progrès, des "nécessités" économiques, politiques etc. [...] Souvent de nos jours, la science et la technique semblent rendre Dieu inutile aux yeux de certains ; il faut alors aider à voir que le Dieu qui est refusé n'est pas le Dieu Créateur et vivant, mais un Dieu dont on avait besoin pour expliquer le monde ou un Dieu qu'on regarde comme un concurrent de l'homme. [...] Dire à un catéchumène qu'il reste encore dans le monde beaucoup de choses inexpliquées n'est pas un argument pour l'amener à croire : montrons-lui plutôt que chaque découverte vient poser des questions nouvelles. [...] Si la nature (ainsi comprise) permet à l'homme de découvrir la présence de Dieu, c'est qu'il y a dans l'homme une exigence de trouver un Centre intérieur à sa conscience. [...] Une exigence qui pousse les consciences humaines à centrer l'histoire même sur un but, celui de la création et de l'homme ». [...] Il n'y a pas de consciences abstraites ; toute conscience humaine reste liée à la nature et à la création par deux ponts principaux qui sont le travail et l'amour ».

La suite de ces réflexions est proposée dans la LAC de mars 1960 (p. 7-13) cette fois-ci sous le titre : le catéchiste devant l'incroyant : thème d'une enquête faite auprès des équipes. La rencontre des incroyants ne saurait relever d'une tactique mais : « d'une recherche du bien commun et de la justice ; des contacts qui ne seraient pas désintéressés ne seraient pas sérieux ; la foi animera nos raisons humaines d'agir, elle ne les remplace pas ». Cependant ces rencontres, surtout si elles nous conduisent à découvrir que les non-chrétiens comme les chrétiens peuvent vivre selon une haute valeur morale, obligent à penser la spécificité de la foi.

« En réalité, la foi consiste d'abord à accueillir dans notre vie une "Parole" venue de Dieu. [...] Pour un chrétien l'injustice est un scandale, comme pour tout homme ; mais il voit un autre scandale plus profond : c'est le fait que Dieu puisse paraître étranger à de tels problèmes : nous sommes responsables de révéler cette présence de Dieu dans les réalités humaines. [...] Mais il existe des questions que notre esprit de croyants convaincus et tranquilles n'a jamais

posées. Les non-chrétiens peuvent ici nous mettre à l'épreuve et nous apporter beaucoup, si nous les écoutons. Nous devons méditer les problèmes purement humains dans leurs rapport avec notre foi ; toutes choses sont en relation avec le mystère de Dieu et celui de son action dans le monde. Mais pour s'en apercevoir, il faut mêler ensemble une certaine expérience, un effort d'intelligence et de la prière. Nous disons que sur certaines questions, nous n'arrivons pas à établir le contact religieux avec les incroyants ; mais déjà en nous-mêmes avons-nous établi le dialogue entre notre foi et ces mêmes questions ? Peut-être avons-nous peur de le faire ? ».

Ces quelques réflexions peuvent paraître bien banales aujourd'hui... nous croyons, au contraire, percevoir ici l'émergence d'une nouveauté : l'effet en retour sur la foi de la rencontre vraie avec les incroyants. De l'apport de la foi aux autres, de l'adaptation du discours de la foi adressé aux autres, nous percevons ici l'effet en retour du dialogue : la remise en cause de l'intelligence de la foi.

Preuve en est l'interrogation finale sur « la conversion » (p. 12-13) et le rejet du prosélytisme.

D'ailleurs, « si les païens peuvent être sauvés, pourquoi chercher à les faire entrer dans l'Église ? [...] Mais on ne convertit pas quelqu'un ; on ne se convertit même pas soi-même : Dieu seul convertit. Dieu convertit l'incroyant qui, par sa vie, commence de répondre aux appels de la grâce ; Dieu convertit les baptisés, entrés visiblement dans l'Église ; notre conversion n'est donc jamais terminée, tant que nous vivons. [...] Dieu fait ainsi Lui-même de la vie humaine un lieu de rencontre entre croyants et incroyants. Sur ce plan de la conversion de la vie, nous avons un point commun avec les incroyants que la grâce de Dieu travaille. [...] C'est précisément l'objet de la *mission* dans l'Église de réaliser les conditions permettant l'entrée visible dans l'Église de ceux que travaille la grâce du Seigneur. C'est ce qu'elle fait en se rendant présente, en établissant un dialogue lorsqu'il n'existe pas, cherchant ainsi à rejoindre l'action intérieure de la grâce ».

Dimnet, le premier semble-t-il, avait postulé l'action de l'Esprit-Saint dans la conscience de tout être humain. Ce qu'il continue d'exprimer, ici, par cette conviction que la "grâce de Dieu" travaille toute conscience humaine

Soulignons en passant que jusqu'ici la réflexion sur la foi est qualifiée de « religieuse » et non de « théologique » or ce qui vient d'être évoqué relève pourtant de la « théologie ». Pourquoi ? Il est vraisemblable que la « théologie » évoque un enseignement dogmatique intouchable alors que le « religieux » est suffisamment vague pour inclure toutes les questions qui naissent de la pratique de la "mission" ...

Note :

La LAC d'avril 1960, présente les réflexions de J. Vinatier à propos des travaux de l'Assemblée plénière des évêques français qui sont publiés le mois suivant (LAC mai 1960). Le texte se veut mobilisateur de toute la communauté ecclésiale pour l'évangélisation : Toute l'Église de France doit être missionnaire. Mais il n'y est faite nulle mention de la Mission de France, alors que Vinatier avait sorti dans le n° d'avril un extrait du travail de Faupin²⁹⁸, intitulé : la Mission de France "organisme missionnaire" de l'épiscopat = Signe avant-coureur de la « crise » de 1969.

Dans le même numéro sont publiées une note de Julien Potel sur « un monde culturel nouveau à christianiser, et, surtout, les réflexions d'une équipe (non identifiée) sur la valeur que l'on peut dire omnipotente et même tyrannique du Travail en zone rurale.

Malgré leur intérêt sociologique – et humain – nous n'y ferons pas écho car elles n'apportent rien de nouveau au plan de la « recherche religieuse ». Cependant, à la fin de ce numéro d'avril, dans la rubrique : *Aux sources de la vie missionnaire de notre temps*, il est fait allusion au cahier *Dar es Salam* de 1958-1959 consacré au *P. de Foucauld interprété pas sa famille spirituelle* et, surtout, sous le titre à première vue un peu étrange de : *Le prémissionnaire devant les non-chrétiens*, sont publiés des extraits du testament spirituel du P. Peyriguière (1883 – 1959).

« Le *prémissionnaire*²⁹⁹ reste stupéfait devant ce qu'il se sent obligé d'appeler une grandeur christique des non-chrétiens. Contenu christique en eux : cette parenté physique avec le Christ qui, dans l'Incarnation, a assumé tous les hommes en Lui et en a fait ses frères... Contenu christique aussi ce "pré-christianisme" que sont en ces non-chrétiens de diverses races et de diverses civilisations, les valeurs religieuses et humaines authentiques des religions qu'ils professent ou de leurs coutumes si souvent riches de résonnances spirituelles... cette richesse non-chrétienne de nom, telle quelle ou purifiée, toute prête à recevoir le baptême du Christ pour être sublimées par Lui...[...] Cette parenté charnelle des non-chrétiens avec le Christ du fait de l'Incarnation... cette sorte d'Ante Christum », ce pré-christianisme « que constitue chez les non-chrétiens leur patrimoine moral et spirituel puisé à leurs propres sources religieuses ou autres... cette action de la grâce en dehors de l'appartenance visible à l'Église : voilà trois présupposés fondamentaux qui sont au point de départ de la problématique missionnaire et fondent ce que nous osons appeler encore une fois « la grandeur christique des non-chrétiens ». Ne pas s'être exprimé en allant vers eux

²⁹⁸ Jacques Faupin, *La Mission de France, Histoire et institution*, Paris, Casterman, 1960, 235 p.

²⁹⁹ Ce texte, comme la vie de Peyriguière au Maroc, donne à comprendre que si l'auteur l'emploie pour lui-même, c'est qu'il reste sur le registre du témoignage et non de l'annonce explicite de la foi par le « missionnaire ». Nous ne sommes pas obligés de ratifier cette distinction... En tout cas Guy Malmenaide, l'un des premiers prêtres de la Mission de France envoyé en Algérie a inscrit toute sa vie de "missionnaire" dans cette perspective...

cette grandeur christique, c'est ne rien savoir du Mystère Rédempteur, un grand manque à avoir ».

Ce texte rassemble, on le voit, bien des thèmes repérés au fil des années précédentes dans les contributions de la LAC et nous voulons penser que sa publication est en quelque sorte leur ratification par la Mission de France.

Du numéro de la **LAC de mai 1960**, on peut dire qu'à part le texte des évêques déjà mentionné, il est tout entier consacré à la vie spirituelle. Nous n'en retiendrons que les réflexions de Jean Vinatier sur les *Notes intimes* de la poétesse Marie Noël qui venaient d'être publiées par les éditions Stock, en 1959.

La première réflexion fait étrangement écho à l'actualité de la Mission de France qui consacre le prochain numéro de la LAC au texte du Pape François du 17 juillet 2024 sur *le rôle de la littérature dans la formation*.

En effet, Vinatier écrit : « La Lettre aux communautés » n'a pas l'habitude de tenir une rubrique littéraire, ce ne serait pourtant pas inutile, il s'en faut. Pour nous qui par mission devons connaître le monde d'aujourd'hui, tel qu'il est, afin de chercher les chemins par lesquels pourra lui arriver la Parole de Dieu, il ne serait pas inutile de lire tel roman marquant ou tel livre de mémoires, telle étude historique ». À la suite de quoi, deuxième réflexion, Jean Vinatier présente *un livre exceptionnel* : les *notes intimes* de Marie Noël. « Le livre dont je parle est le journal d'une âme affrontée avec l'un des problèmes les plus décisifs pour le missionnaire : celui de la Foi. [...] Elle a été hantée toute sa vie par une question centrale : Est-ce que Dieu existe ? et, s'il existe, qui est-il réellement et que suis-je pour Lui ? » « Comme Thérèse de l'Enfant Jésus, elle me semble avoir vécu avant d'autres et probablement pour beaucoup d'autres, une épreuve, un combat qui ne peut laisser personne indifférent [...] "je tâche d'agir en tout comme si j'avais la foi et l'amour. C'est une espèce de fidélité à quelqu'un d'absent"³⁰⁰ ou encore : " Pour la rencontre de Dieu et de l'homme, l'homme monte en vain. Dieu descend. Il ne descend pas beaucoup plus pour le pécheur que pour le juste"³⁰¹. Et Jean Vinatier appelle à se rendre compte de deux réalités :

« Il y a ceux qui en notre temps et pour de multiples raisons qu'il faudra bien analyser un jour, après de douloureux combats spirituels, ont renoncé à vivre de la foi de l'Église. Beaucoup parmi eux avaient pourtant eu une formation sérieuse et parfois des aides exceptionnelles. Et pourquoi et comment des pauvres de notre monde, par défaut d'amour sans doute et pour

³⁰⁰ *Notes intimes*, p.55

³⁰¹ *Op. cit.* p.146

d'autres raisons aussi, en sont venus à perdre d'abord l'Espérance et peu à peu ont senti chanceler leur foi ? »

Enfin, dans une troisième réflexion Vinatier écrit :

« Depuis très longtemps, nous nous étions habitués à ce que les débats sur la Foi soient d'avantage une *affaire d'hommes*. Sans doute de grandes saintes, au cours de l'Histoire de l'Église, nous rappelleraient que ce n'est pas un problème nouveau. Ce qu'il y a de nouveau, c'est sa dimension, car un des aspects du "monde culturel nouveau", c'est ce qu'on appelle "la promotion de la femme". [...] Or, au moment où les femmes prennent une place nouvelle dans la société, elles prennent aussi, grâce à l'élan missionnaire du laïcat en particulier, une place importante dans la vie de l'Église »³⁰².

Avouons-le, ces réflexions de Jean Vinatier nous touchent par leur caractère « charnel ». Trop souvent, et encore au début de l'intervention d'Augros à l'Assemblée générale de 1959, il est fait appel au caractère « adulte » qui doit être celui des prêtres de la Mission de France, pour ne rien dire des premiers chants martiaux de Lisieux encore proposés à cette même Assemblée... L'engagement de la foi dans la Mission, les épreuves rencontrées dans sa mise en œuvre, ébranlent les certitudes et rendent l'une et l'autre plus humaines...

LAC juin et juillet-août 1960 : L'Algérie

Ces deux numéros de la LAC commencent par les plaidoiries de Me Bernardin, respectivement au procès de Jobic Kerlan (23 mai 1960) et Christien Corre (7-8 juillet 1960). Le premier, aumônier du port d'Alger, est accusé, comme le fut Bernard Boudouresques, d'avoir accueilli des Algériens. Le second, d'avoir éclairé deux jeunes appelés sur les conditions de l'objection de conscience. Or ces deux procès interviennent après que le général de Gaulle a reconnu le droit à l'autodétermination du peuple algérien (16 sept 1959). Une nouvelle fois c'est l'occasion de rappeler la « mission universelle » du prêtre, acteur de la paix dans la justice et témoin de la morale qui s'impose à la politique... Dans le procès de Christien Corre, Me Bernardin rappelant que son client a toujours respecté la conscience de ceux qui l'ont consulté, s'appuiera sur la protestation d'Antigone contre Créon, figures indépassables des lois non écrites de la liberté de conscience en face de celles de l'État. Il faut ajouter que dans une lettre aux avocats de Christien Corre, le Cal Liénart avait écrit :

« Le rôle du prêtre est d'autant plus délicat qu'il ne peut abandonner des hommes parce que simplement il ne serait pas d'accord avec eux dans l'appréciation de leurs devoirs. Il n'a pas le

³⁰² Plus de soixante ans plus tard, force est de constater que ces mots relèvent d'une prophétie lente à s'accomplir ! Ce numéro de la LAC présente aussi des mots du Père Voillaume et des extraits de la "Règle de Taizé"

droit non plus de simplifier les questions et les normes morales pour éviter aux consciences qui s'interrogent des problèmes réels et difficiles ». ³⁰³

Cependant la **LAC d'octobre 1960**, reproduira un passage d'une déclaration de l'ACA du 14 oct. 1960, qui, face au problème algérien, « s'émeut du désarroi qui envahit beaucoup de consciences, spécialement de jeunes ».

« Pour répondre à ces perplexités, on ne saurait recourir à l'insoumission militaire et à des actions subversives : ce serait se soustraire aux devoirs que créent la solidarité nationale et l'amour de la patrie, semer l'anarchie, enfreindre la présomption de droit dont jouissent dans les cas incertains, les décisions de l'autorité légitime ». ³⁰⁴

Nous suggérerons volontiers que tous ces événements dans le cadre des révoltes contre les totalitarismes politiques comme dans celui des luttes de libération contre les régimes coloniaux, n'ont pas été étrangers à la rédaction du Concile Vatican II, quatre ans après, pour reconnaître ce droit à la liberté de conscience que Grégoire XVI et Pie X qualifiaient de délire...

Notons enfin que, dans la **LAC de juillet-août**, Jean Dimnet terminait un article intitulé « Les autres » par ces mots :

« C'est en approfondissant les situations humaines que nous trouvons le chemin sur lequel les catéchumènes peuvent rencontrer Dieu. [...] Dans la découverte des autres, c'est à la recherche de Dieu qu'on va. La présence de Dieu dans les hommes est un aspect plus profond encore de la présence de Dieu dans sa création ; tout homme vivant est image de Dieu, appelé à devenir corps et membre du Christ ; il est toujours remis en mouvement vers sa vocation par l'Esprit de Dieu. Cette foi en l'homme dans les moments difficiles de la vie est déjà une attitude accordée à la foi surnaturelle ».

« **Pour une théologie de la Mission** » tel est le titre choisi par Jean Frisque (**LAC juin 1960**, p. 12-21). ³⁰⁵

« Pourquoi, dans la Nouvelle Alliance, la Mission devient-elle centrale et en quel sens en est-il question ? C'est que la mission *primordiale*, celle à laquelle tout autre mission s'origine, est celle du Fils de Dieu lui-même. Il faut remonter jusque-là pour comprendre le sens de

³⁰³ En 1957, Jean-Claude Barthez fut arrêté à Alger (procès 22-24/7/1957) ; Bernard Boudouresques arrêté le 13/10/1958 (sans procès) ; Jobic Kerlan arrêté le 2/1/1960, procès le 23/05/1960 ; Christien Corre arrêté le 8/3/1960, procès les 7-8/7/1960 ; Robert Davezies arrêté le 29/1/1961, procès 12/1/1962.

³⁰⁴ Alors que lors du S.T.O. Liénart avait admis la possibilité d'en refuser le principe et de s'y soumettre, lors du conflit algérien il s'y opposa « répétant sans cesse que l'objection de conscience n'est autorisée ni en ce qui concerne le service militaire ni en ce qui concerne le départ en Algérie ». Voir S. Chapeu, *Des chrétiens dans la guerre d'Algérie - L'action de la Mission de France*, Ed de l'Atelier, 2004 ; p. 170-171.

³⁰⁵ Sauf négligence de notre part, c'est la première fois que l'on parle explicitement de « théologie »...

l'universalisme chrétien qui, lui, dit automatiquement mission. [...] Tout est fait en Jésus-Christ mais tout reste à faire. [...] La victoire est assurée et elle est inscrite dans la catholicité même du corps ecclésial ; ceux qui ont foi au Christ savent que les défis sont radicalement surmontés, mais il faut encore faire éclater cette victoire. C'est l'œuvre de la Mission. [...] Il est demandé à l'Église telle qu'elle existe concrètement à un moment donné de son Histoire d'être suffisamment détachée de ses propres appartenances culturelles pour être en mesure de "baptiser", c'est-à-dire de faire passer par la croix mais de ne rien nier de ce qu'a de positif le monde nouveau qui appelle un enracinement en Jésus-Christ » (p. 12-14)

C'est pourquoi, Frisque, prenant en compte le caractère universel de la Révélation chrétienne et donc de la mission, en déduit la nécessité d'une authentique collégialité épiscopale. Et ce n'est pas la Mission de France qui dirait le contraire ! (p. 15-21)

La suite de ses réflexions est publiée dans la LAC de **novembre 1960**³⁰⁶ sous le titre : « Les contestations de la Mission : celles qui viennent du monde non chrétien et celles qui viennent de l'Église ». Dès la première ligne, il est fait mention des décisions romaines de 1954 et 1959... « Que de fois n'a-t-on pas entendu dire qu'elles trouvaient leur explication dans la force d'inertie d'une Église dangereusement compromise, dans ses membres et dans ses responsables, avec un monde irrémédiablement dépassé ! » (p. 3)

Mais Frisque commence par : l'Église et le monde non-chrétien. Le présupposé de son texte, déjà bien acquis par la MdF, est que :

« La grâce initiale qui travaille au cœur de tout homme porte le vœu d'une rencontre personnelle, aussi intime que possible, avec le Christ. [...] La relation au monde chrétien est constitutive de l'être même de l'Église car elle n'est le corps du Christ que pour évangéliser, faire exister la Bonne nouvelle du salut acquis en Jésus-Christ pour tous. La grâce qui met les hommes en route vers le Christ est déjà une grâce ecclésiale, même si ceux en qui elle œuvre ne l'ont pas encore rencontrée. [...] La mission est la rencontre d'une grâce : il s'agit pour elle de faire lever une semence originale et non de s'engager dans un processus d'annexion à ce dont on serait devenu propriétaire ».

Frisque ajoute : « Le lien entre la nature et le surnaturel est tellement étroit à l'intérieur de l'unique ordre concret qui soit, à savoir l'ordre du salut, que l'accueil de la grâce à l'œuvre dans un peuple qui attend la proclamation du message enveloppe l'accueil des valeurs de civilisation

³⁰⁶ Avec cette livraison, la LAC commence la publication de grands textes relatifs à la « Mission ». En novembre, les Instructions de la Congrégation pour la Propagation de la Foi de 1659, adressées aux Vicaires apostoliques en partance pour le Tonkin et la Cochinchine, en décembre, des extraits de Lettres de Vincent Lebbe, fondateur de la Société des Auxiliaires de Mission (SAM), dont J. Frisque fait partie. Lebbe fut l'artisan infatigable de l'ordination épiscopale d'autochtones acceptée dans le principe par Benoît XV (Enc. *Maximum illud* 1919) et réalisée par Pie XI avec les six premiers évêques chinois (1926).

et de culture que cette grâce intègre et dont elle ne cesse d'être la puissance vivante de régularisation suprême ». (p. 4)

C'est pourquoi : « le missionnaire qui est l'homme d'une seule et unique fidélité, celle qui se doit au Christ ressuscité, doit être, en fait, l'homme d'une double appartenance : au monde à évangéliser et, préalablement, appartenance à l'Église concrète et visible ». Double obligation, double danger :

« Parce qu'il veut se faire pleinement ouvrier avec les ouvriers il arrive que le missionnaire, insensiblement, se coupe vitalement de l'Église, mais alors il n'annonce plus que lui-même [...] en sens inverse pour ne se couper à aucun prix de l'Église et par peur de l'audace et de la contestation par l'Église elle-même, il arrive que le missionnaires se contente d'annoncer Jésus-Christ sans être devenu partie prenante du peuple à qui il a été envoyé ; mais pour avoir son efficacité, l'annonce de Jésus Christ doit se nourrir de la grâce autochtone sinon cette annonce risquera toujours d'entraîner un déracinement culturel qui n'est pas demandé par la foi en Jésus-Christ ».

Dans la suite de son texte (p. 6-12), Jean Frisque aborde deux périls propres à la Mission, celui d'être annexé par le paganisme lui-même en ignorant que pour accéder à Jésus-Christ, le paganisme lui-même devra passer nécessairement par la Croix comme le missionnaire lui-même la portera dans sa chair. Le second sera d'oublier que celui qui a foi en Jésus-Christ se saisit par rapport au monde dans la situation du pèlerin dont la vraie cité est ailleurs. Engagé dans un monde de péché, comme tout chrétien, il sait que la frontière du Royaume passe à travers lui comme à travers le monde.

Enfin, Frisque, en se référant de nouveau aux événements de 1954-1959, envisage la contestation de la Mission par l'Église elle-même. Son « plaidoyer³⁰⁷ s'articule essentiellement sur deux points : le fait que la Hiérarchie doit tenir compte de la Tradition de l'Église tout entière mais aussi de la totalité du Corps ecclésial, ce qui relativise naturellement l'insertion particulière du missionnaire. Il est demandé au missionnaire « de creuser plus profond : « Parce que l'essentiel de la rencontre de Jésus-Christ et du monde non-chrétien se joue dans le missionnaire lui-même, l'Église attend du missionnaire non seulement qu'il invente les nouveaux repères de la foi mais également qu'il lui donne l'exemple d'un ressourcement, exigé de tous, à partir des repères dont elle vit aujourd'hui ». Frisque ajoute : « Le missionnaire, s'il a accepté d'entrer au cœur de la "nuit" qui lui a été imposée, ne peut

³⁰⁷ Ici outrageusement résumé malgré sa portée. L'exposé de Frisque nous suggère au moins deux remarques : la première est qu'en Chine le manque de soutien de Ricci et l'affaire des "rites chinois" ont reculé de trois siècles l'entreprise de Vincent Lebbe, la seconde tient à la verticalité du pouvoir romain et à l'absence – peut-être aujourd'hui en voie de compensation – d'une véritable synodalité...

pas ne pas recommencer à inquiéter l'Église, à lui poser des questions, souvent les mêmes. » et il se réfère évidemment à Vincent Lebbe en Chine...

La première **LAC de 1961 date du 1^{er} février** et débute par un article de Jean Vinatier faisant état de la préparation du Concile à un an de son ouverture. Il cite d'abord Mgr Jaeger, archevêque de Paderborn (Allemagne) : « Les conciles se tiennent toujours aux grands tournants de l'Histoire de l'Église », Vinatier écrit alors : « Qui peut mieux le comprendre que ceux qui, depuis vingt ans, malgré les épreuves, les échecs et les contestations poursuivent cette mission essentielle que leur a confiée l'Esprit Saint par son Église ? [...] Nous ne sommes pas sortis de la "nuit" en ce qui concerne l'apostolat des masses ouvrières et de bien d'autres milieux. [...] Nous sommes étonnés de nous apercevoir que cette perspective du paganisme qui est "notre grâce" est si peu comprise et partagée ».

Dans la série commencée du rappel de documents significatifs de l'Histoire des Missions, la LAC publie alors des extraits d'encycliques de Pie XII sous les titres : L'Église veut l'unité non l'uniformité, (*Summi pontificatus* 20.10.1939) ; Le missionnaire ne transplante pas la civilisation européenne, (*Alloc au Conseil des Œuvres missionnaires* 24.06.1944) ; L'Église est supranationale (24.12.1945) ; L'Église est en continuelle adaptation, (*Alloc au Consistoire* 20.02.1946) ; L'Église ne détruit pas mais parachève, (Encyclique *Evangelii Praecones* 02.06.1951) ; Les peuples se complètent mutuellement, (*Alloc. Pour l'unité et l'universalité de la culture* 14.11.1951) ; L'Église se pare de la variété des cultures, (*Cupimus imprimis* 18.01.1952) ; L'Église appartient à l'Orient aussi bien qu'à l'Occident, (*Radio message aux catholiques indiens* 31.12.1951) ; Distinction et relation entre religions et cultures, (*Alloc aux instituts d'archéologie et d'Histoire* 9.03.1956)

Chapitre 17 : Une synthèse théologique ?

LAC Fev. Mars. Avr. Sept. Noël. 1961 ; Avr. Mai. 1962

LAC Fev. 1961

Alors qu'au cours des années précédentes, Jean Dimnet s'est efforcé de situer les conditions d'une catéchèse dans le contexte des paroisses tenues par la MdF mais dans la perspective de populations plus ou moins loin de l'Église, à partir de cette année 1961, il aborde le contenu même de cette catéchèse centrée sur le *Credo*, tout en précisant que : « Le "Je crois en Dieu " ne peut intervenir que lorsque le catéchumène a été retourné, converti, lorsqu'il croit possible d'entendre une Parole de Dieu et lorsqu'il admet que cette Parole révélée le concerne personnellement aujourd'hui ». (p. 15) Dans la suite de son texte l'auteur donne des indications historiques avec cette précision : « C'est une prédication "chrétienne" concernant, non pas Dieu en général, mais le Dieu de Jésus-Christ. La représentation du Christ y est centrale.

LAC Mars 1961

C'est pourquoi, dans la LAC de mars 1961, après avoir rappelé la structure du "Credo" : « Dieu et son projet, Jésus-Christ et son œuvre, Les biens du Salut (Don de l'Esprit et l'Église) », Dimnet précise : « Dans les trois groupes d'affirmations que nous avons perçus, l'un des trois sert de lien aux deux autres : "Le Mystère du Christ" », et c'est par lui qu'il faut commencer : « Le nœud du Credo, c'est le Mystère de Jésus Christ » Il est significatif que Jean Dimnet commence par Jésus-Christ alors qu'à la même époque le catéchisme à l'usage des diocèses de France après l'énoncé du *credo*, aborde : « Dieu existe – Nature et perfection de Dieu – les Mystères de la Religion – Le mystère de la Sainte Trinité – Les anges et les démons - la création de l'homme – le péché originel – le mystère de l'Incarnation, enfin : l'enfance et la jeunesse de Notre Seigneur... »

Les raisons de la démarche de Jean Dimnet ne sont pas anodines :

« Si Jésus-Christ n'est pas placé au centre de la catéchèse, il s'ensuit des déviations tant pour la conception de Dieu que pour celle de l'Église. Beaucoup de chrétiens se contentent de juxtaposer dans leur esprit les divers éléments de leur foi. Rien ne se relie à rien. Tout a la même importance. À cela deux raisons : leur foi n'a pas été approfondie. Ils n'ont pas subi le

choc des non-croyants. Vivant en milieu fermé, pour eux, rien ne fait question. Or il faut bien nous rendre compte que beaucoup ont de Dieu une croyance spontanée, mais cette croyance peut recouvrir quantité de choses plus ou moins équivoques. Celles-ci ne deviennent authentiques que si la foi devient la foi au Dieu de Jésus-Christ ; ce qui implique des changements de perspectives. C'est pour cette raison que le Mystère de Jésus-Christ est le nœud des deux autres ». (p. 19)

De ceci nous déduisons deux choses à nos yeux capitales :

Notons d'abord que l'attention première portée aux non-chrétiens a des conséquences directes non seulement sur l'approche de la foi mais sur sa compréhension.

Remarquons ensuite que la « théo-logie » de la Mission de France sera d'abord une « christologie ». Certes, dès Lisieux, nous avons souligné la centralité du Christ et l'importance de l'Esprit, mais il ne nous semble pas que cela ait entraîné des répercussions sur l'approche de Dieu... La suite de notre lecture dira si et comment ce basculement christologique a eu des conséquences proprement théologiques. En tout cas, la suite du texte le laisse entendre car, derrière ces mots, se trouve une question qui traverse sans doute toute la théologie chrétienne : Faut-il comprendre le Christ à partir de ce que Joseph Moingt appellera en notre temps « le bien connu de Dieu » ou, au contraire, s'efforcer d'entrer dans une compréhension de Dieu, de « Dieu pour nous » à partir du Christ... Dimnet écrit : « La foi au Christ donne un sens nouveau à la croyance en Dieu, comme à la conception de l'Église et de la vie religieuse. [...] Il faut bien savoir que Jésus Christ n'entre pas dans notre conception de Dieu comme une précisions supplémentaire ; mais c'est à Jésus Christ que vont se relier tous les éléments de notre foi chrétienne, Il est, Lui, la révélation plénière Dieu. Il s'agit de Jésus Christ aujourd'hui, en 1961. L'objet de notre foi, c'est le Christ Vivant, Ressuscité ». Les choses sont claires...³⁰⁸

Dans la suite de son texte, Dimnet s'appuie sur Jean (I Jn 1, 1-3 ; Jn 1, 1-2) Paul (Col 1, 13-20)³⁰⁹ et il écrit :

« Quand nous pensons Christ, Fils de Dieu, nous faisons souvent comme s'il allait de soi qu'il est Dieu, comme si cela était acquis naturellement. On trouve alors naturel "qu'il ait fait des miracles", puisqu'il était Dieu ! De même "qu'il ait su tout" évidemment, puisqu'il était Dieu ! À la fin, on se demande ce qui reste de l'homme. [...] Ou bien nous voyons facilement Jésus comme un Sauveur venu raccommoder ce qui était cassé. Jésus Christ doit être pour nous plus que cela : la Source de toute vie. [...Il faut] donner au Christ toute sa taille, toutes ses

³⁰⁸ Reste la question de savoir si cette ouverture théologique, assumée par la LAC, sera celle de tous...

³⁰⁹ Aujourd'hui la plupart des exégètes distinguent les Lettres de Paul et celles directement inspirées de sa pensée comme Col et Eph par exemple... Cela n'enlève rien à la démarche de Jean Dimnet.

dimensions, car, ce n'est pas tellement difficile de croire en Dieu, en général, en tant que système de pensée, cela ne bouscule pas grand-chose dans la vie, il n'y a pas de conversion à faire pour cela ». Bien qu'il n'en dise rien, il faut souligner que l'auteur met sur le même pied l'athéisme et le déisme, et ne fait guère de crédit à « la preuve ontologique ».

Il poursuit :

« Il n'y en a pas davantage pour considérer Jésus-Christ comme un Saint ou un Prophète, ayant poussé un idéal humain à l'extrême : ce n'est pas là qu'est le centre de notre foi. Mais croire au Christ comme Homme-Dieu³¹⁰, demande nécessairement une conversion de la vie et de l'esprit. C'est sur ce noyau de la foi-chrétienne que nous devons nous juger nous-mêmes comme chrétiens ».

Les pages qui suivent (21-23) sont impossibles à résumer : elles sont toutes centrées sur la Résurrection que « nous ne devons pas présenter aux catéchumènes comme un miracle parmi d'autres, mais c'est la Résurrection qui a convaincu les Apôtres. Ce n'est pas parce qu'ils croyaient à la divinité du Christ qu'ils ont cru à la Résurrection. Mais grâce à la Résurrection, ils disent : Nous le savons, Dieu a sauvé le monde par Jésus-Christ ; il a donné l'Esprit par Jésus Christ. C'est l'événement unique et définitif : désormais, si le Christ est ressuscité, c'est donc que Dieu a réalisé son œuvre. Telle est la place du Christ au centre du monde. Il est l'accomplissement de l'Histoire et de l'univers. Il est à la taille du monde qui nous est révélé aujourd'hui. C'est par le Christ que Dieu refait le monde. Dans la suite de son texte, Dimnet s'appuie sur l'expérience et les textes de Paul et il conclut : Il ne suffit pas de mettre Jésus-Christ au centre de sa vie. Il doit être placé au centre de la foi, qu'il tienne la place primordiale dans la foi.

Ayant ainsi situé l'axe de la catéchèse – de sa théologie – Dimnet va aborder successivement : Dieu et son Royaume, La religion de Jésus-Christ, Le Saint Esprit et l'Église, L'Église et le monde.

Dieu et son Royaume (LAC avril 1961)

« Nous devons relier au Mystère du Christ la multiplicité de nos connaissances religieuses ». Déjà, dans la LAC de février 1956, Dimnet avait posé le problème de l'articulation entre ce que l'on appelait les formes de la religion « naturelle » et le Mystère du Christ... Ici, après avoir cité le cas peu courant d'êtres humains ayant rencontré Jésus Christ, sans qu'ils aient eu antérieurement une inquiétude religieuse, Jean Dimnet envisage celles et ceux qui ont eu une éducation religieuse où Jésus Christ arrive en complément d'une religion naturelle plus ou moins spontanée. Se référant au Nouveau Testament, Dimnet écrit : « La situation des païens

³¹⁰ Rappel : c'était aussi la position de Jacques Sommet...

antiques nous fera comprendre qu'il ne suffit pas d'être "croyant" pour être chrétien ». Mais « en réalité le christianisme n'arrive pas sur un terrain inculte quand il aborde les civilisations païennes. [...] la religion était une préoccupation commune à tous [...] Que signifie ce monde religieux et "*divin*" par rapport à notre foi ? ». ³¹¹

« La foi au vrai Dieu suppose que Dieu soit d'abord venu au-devant de nous. Dire : "je crois" c'est répondre à un appel préalable de Dieu qui a été pour nous "un événement". Les vrais convertis savent que Quelqu UN les a appelés ». « Dire : "je crois" c'est donc à la fois reconnaître Dieu et convertir sa vie. La conversion de la foi intéresse non seulement notre vie, mais également nos idées sur Dieu »

Dans la logique christologique évoquée précédemment, Jean Dimnet affirme : « La Paternité de Dieu vient avant tout le reste. Dieu est Père, avant d'être Créateur, avant même d'être Dieu. Cette appellation le définit mieux que tout : c'est le fond même de son être mystérieux, tel qu'il nous a été révélé par Jésus Christ, son Fils. C'est quand nous voyons Dieu comme le Christ voit son Père que nous approchons le plus de Lui ». « Dieu est Amour qui se donne jusqu'au bout : Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique ». Dieu est Volonté active : il existe un dessein que nous connaissons à travers Jésus, le Christ. Dieu oriente sa création vers le Christ, son achèvement. Dieu est personnel, il est distinct de l'homme, il est un vis-à-vis ».

Dieu qui est Père est aussi Créateur du Ciel et de la Terre dont il est distinct. « Cela interdit d'avance toute religion plus ou moins dualiste opposant le ciel et la terre, le spirituel et le matériel, l'âme et le corps. Voilà une première route barrée ». La deuxième est celle de toutes les références au jeu des planètes, à des esprits, etc. La troisième : La transcendance de Dieu nous demande de refuser non seulement les idoles célestes mais les idoles terrestres où l'on sacrifie tout à l'argent, au sport, au travail, à la politique, à la publicité etc. « Mais s'il n'y a pas d'idoles sur la terre, la terre aussi vient de Dieu, parce que Dieu l'a créée. Le monde va quelque part ».

« L'homme en particulier est créé "image de Dieu" ; cette image existe en tout homme, quel qu'il soit ; elle est la source de la conscience et le fondement des valeurs ; la liberté de l'homme vient de sa vocation au dialogue avec Dieu. Enfin le monde a été créé en Jésus-Christ ; c'est pourquoi il a été créé en vue de l'Alliance, pour être divinisé. En conséquence, ce qu'on appelle le "salut du monde " ne doit pas être compris seulement comme la réparation du péché ; c'est

³¹¹ Dimnet annonce : « Nous verrons plus tard la situation nouvelle des païens modernes : l'apparition d'un type d'homme pour qui la religion n'est pas une préoccupation pose, dans le monde moderne, un problème tout nouveau pour la foi ».

aussi l'accomplissement du monde c'est-à-dire sa divinisation, qui est voulue dès l'origine par Dieu ».

Enfin, la création n'est pas l'explication de l'origine du monde mais l'activité permanente et sans cesse renouvelée de Dieu, le monde est neuf tous les matins. Elle a un sens qui ne se découvre que lorsque tout a été révélé. Dieu créateur est aussi l'auteur et le réalisateur du "dessein caché" qui nous a été révélé en Jésus-Christ. Ce dessein qui concerne l'univers se réalise par l'Église qui, pour cette raison, s'intéresse au monde entier et à toutes choses dans le monde.

Dimnet termine par ces mots : « Cette façon de voir n'est pas artificielle ; elle est en harmonie à la fois avec l'ordre de la révélation et avec la structure même de l'homme. Elle permet aussi à notre catéchèse de ne pas s'écarter des réalités que nous avons à vivre... ».

Si l'on se réfère aux discours qui prédominaient à Lisieux, tous axés sur le Péché, il est certain que la vision exprimée ici est plus en consonnance avec les aspirations créatrices de l'homme contemporain. Inversement, on peut se demander si la place du péché en tant que « mal », violence issue du cœur de l'homme, perversion etc. n'est pas minimisée... D'autre part, aucune place n'est faite ici au « malheur » : aux douleurs et à la souffrance qui terrassent l'homme et qui ne viennent pas de lui mais des éléments déchaînés, des tremblements de terre, des épidémies etc. bref de tout ce qui le broie dans son corps et son cœur et dont il n'est nullement responsable même si son insouciance peut en aggraver les effets.³¹²

« La religion de Jésus Christ », tel est le titre de la suite des réflexions proposées par Jean Dimnet dans **la LAC Sept 1961**.

Comme il est apparu précédemment, nous abordons ici le centre ou le pivot de la théologie proposée par l'auteur : « Cette catéchèse du Christ répond à la préoccupation de toute l'humanité échappant à la catastrophe du péché [...] mais il faut bien donner au "Salut" toutes ses dimensions et ne pas faire du Christ uniquement un sauveur mais aussi le RÉVÉLATEUR DU PÈRE : si les hommes veulent connaître Dieu et aller à Lui : un seul chemin : le *Christ* ». (p. 19) En effet, le Christ est la Révélation dernière et définitive de Dieu au monde ». C'est pourquoi Dimnet cherche d'abord à éclairer ce point.

« Le mystère de l'Incarnation est donc la signature authentique de toutes les interventions de Dieu avant la venue du Christ. [...] Elle est la Clé de tous les rapports mystérieux que Dieu entretient depuis toujours avec le monde, à travers les symboles naturels et à travers la révélation de l'Ancien Testament. Dieu s'est fait connaître par son Fils incarné, déjà à l'œuvre

³¹² Il faut bien dire que cet aspect de la réalité est généralement omis dans toutes les théologies... y compris contemporaines.

dans la Création et dans l'Ancien Testament ». (p. 20) « Il s'est passé quelque chose entre Dieu et l'homme, un événement sur lequel s'appuie la foi : Jésus est Dieu *et* Homme ». « Dès le début du monde, Dieu a un dessein de divinisation : il crée l'homme pour entrer en dialogue avec Lui. Mais le péché intervient...l'amour de Dieu réintervient alors, la Rédemption se trouve donc placée à l'intérieur du Dessein de Dieu. [...] Avec Jésus-Christ, le monde est fini, tout nous est donné et nous le gardons dans l'Église : tout nous est donné, oui ! mais l'assimilation de ce Don ne peut se faire que lentement et progressivement. Elle ne sera complète qu'à la fin du monde. Nous sommes et restons libres. Et l'humanité doit jouer sa partie dans le dessein de Dieu jusqu'à la fin ». (p. 21)

Dans cette perspective, qu'est-ce que le "péché" ? « La fermeture de l'homme à Dieu, l'homme qui refuse l'accomplissement du Plan de Dieu en se dressant contre la loi de la nature créée, égoïsme et suffisance refusant la divinisation par orgueil ». « Le péché est plus profond que la mauvaise volonté, qui, elle, se guérit par la bonne volonté. La Rédemption se situe alors sur un plan beaucoup plus spirituel que juridique. Elle est l'intervention de Dieu au niveau de notre cœur, c'est-à-dire à une profondeur spirituelle où Dieu seul peut intervenir et couper la racine du mal qui est dans le monde. [...] Le Fils fait de cette Rédemption une initiative personnelle, il prend la place de l'humanité pécheresse pour répondre pleinement à l'amour du Père dans une vie et une mort d'homme. [...] Le Mystère pascal est vraiment le passage de la mort à la Vie. La Résurrection est le signe que la mort du Christ est positive et avait un sens d'amour. C'est à partir de cet événement que les Apôtres et l'Église annoncent à tous que Dieu a accordé la rémission des péchés par Jésus-Christ. [...] Pour nous la fin du monde est déjà là : elle nous est donnée par Dieu en Jésus-Christ : nous sommes dans les derniers Temps. Le Baptême nous donne la Vie éternelle et la fin que nous attendons ». (p.23)

Assurément, tout dans cette expression de la foi est juste, d'où vient alors que nous éprouvions une certaine réticence ? Peut-être d'une vision en surplomb de l'aventure de la création et du salut dans une perspective eschatologique trop assurée ? Peut-être aussi de la difficulté à articuler révélation de Dieu et salut, surtout si ce dernier reste compris dans la perspective où il n'existe que dans l'appartenance à l'Église...ce que nous allons voir dans l'exposé suivant.³¹³ Il nous semble aussi que La Croix n'a guère de place dans la perspective de "révélation" dans laquelle il s'est placé.

³¹³ Ajoutons ceci : Le travail de Jean Dimnet est solitaire. Alors que, partout à la MdF, par exemple pour la réflexion sociologique ou pastorale, la réflexion est partagée comme l'est la responsabilité dans les équipes, à la rubrique : « enseignement religieux » il n'y a que son nom. Cependant la LAC a régulièrement publié ses réflexions, raison pour laquelle nous nous y sommes attachés. Il est vraisemblable qu'elles auraient gagné à être le fruit d'une collaboration...

L'exposé de la foi en l'Esprit et dans l'Église sera fait en deux temps : dans les LAC de Noël 1961 et d'avril 1962.

LAC Noël 1961 : Le Saint Esprit et l'Église

Contrairement aux expressions précédentes, cette troisième partie de l'exposé de Jean Dimnet part de la mentalité non religieuse de ses contemporains : « Cette troisième Annonce du Mystère de la Foi a une importance particulière de nos jours mais elle ne nous est pas familière et ne correspond pas toujours aux habitudes de pensée de ceux qui ont été élevés à l'intérieur d'un monde chrétien. Les deux premiers types de présentation sont plus adaptées à une vision du monde spontanément religieuse ». (p.21) Certes, nous ne reprocherons pas sa démarche à l'auteur mais elle pose au moins la question d'une cohérence d'ensemble de sa théologie.³¹⁴

Pourquoi ce changement de perspective ? « Parce que (autrefois) les traditions humaines, culturelles, orientaient les préoccupations de l'homme vers le côté religieux, le côté éternel de l'univers et de la Vie et que la vie sociale se trouvait prise dans un réseau d'institutions religieuses [...] Il s'agissait alors de christianiser la vision globale du monde qui est déjà religieuse et de la rapporter à la Révélation proprement chrétienne de Dieu et du Christ ».³¹⁵

Or nous sommes face à une mentalité profane qui s'intéresse « au monde visible qui se construit avec la vie économique, politique, technique, les grands problèmes immédiats dans le temps : la paix et la guerre, les fusées et les satellites, la science et le travail, l'activité des militants, l'Amour et la vie du foyer » (p. 22) « Nous sommes obligés de présenter le Mystère chrétien en rapport avec l'Histoire, le Quotidien, parmi "ce qui arrive" ». « Pour aller jusque-là nous devons approfondir et faire approfondir le regard que nous portons habituellement sur l'Église : l'Église est l'Action même de Dieu dans le Monde, elle intéresse directement la destinée de l'Homme et du Monde. [...] La vie actuelle demande que nous manifestions la Présence de Dieu dans tous les endroits où l'Homme porte spontanément ses pas ou ses regards, c'est-à-dire dans le monde d'ici-bas. Or c'est bien dans l'Église de Jésus-Christ, dans ses activités, que Dieu manifeste ici sa Transcendance ». Avant de poursuivre, notons un point à éclaircir : l'articulation entre : l'Église l'Action même de Dieu dans le Monde ou encore : "elle est essentiellement l'intervention de Dieu dans le monde", ou bien : "il reste à l'Église cette nouveauté essentielle d'être l'intervention de Dieu dans l'Histoire" avec la Présence de Dieu dans le monde d'ici-bas...

³¹⁴ Remarque : Le concile qui va s'ouvrir en octobre 1962 va se trouver en face d'une difficulté similaire. Entièrement centré sur l'Église, il décidera en cours de route de compléter *Lumen gentium* : Le mystère de l'Église et sa constitution, par *Gaudium et spes* : l'Église dans le monde de ce temps...

³¹⁵ Ce que Dimnet a en effet tenté de faire précédemment...

Dimnet résume ainsi les perspectives : « Il est très possible que vienne un jour où la démarche **Église... Jésus-Christ... Dieu** nous semblera plus naturelle que la démarche habituelle : **Dieu... Jésus-Christ.... Église** ». ³¹⁶ La conséquence en est évidente :

« Cette Annonce directe du Mystère suppose que nous modifions notre manière de vivre l'Église. [...] Il faut que nous fassions ressortir visiblement dans les structures de l'Église et dans notre vie ce qui fait l'essentiel de son Mystère. Une action missionnaire doit accompagner une catéchèse missionnaire. En effet, il serait inefficace d'affirmer que l'Église est Jésus-Christ, qu'elle est essentiellement l'intervention de Dieu dans le monde, si les activités de l'Église et des chrétiens ne montraient pas en clair, dans la vie, les raisons qui permettent de justifier cet énoncé pourtant élémentaire de la Foi ». (p. 24)

Naturellement l'Église est une réalité sociologique, un lieu possible de spiritualité ou encore le moyen matériel de rejoindre l'idéal chrétien... Mais, en tout cela, « l'Église n'est pas reconnue comme l'œuvre de Dieu dans le monde : L'Église en effet est née de l'intervention de Dieu dans l'Histoire, elle est la conséquence de la Résurrection du Christ, le lieu où Dieu continue de manifester son Action permanente parmi les hommes ; elle est en rapport avec l'achèvement du monde par Dieu et accomplit la dernière étape du Dessein mystérieux de Dieu sur le Monde : la communication de l'Esprit de Dieu aux hommes, (Eph 3, 8-12) ». (p. 25)

Ce qui est troublant dans ces affirmations manifestées par l'article défini qui précède les termes de la foi, ce n'est pas leur caractère décisif mais leur caractère absolu. Outre la distance qu'il y a entre ces affirmations et la réalité de l'existence concrète de l'Église, on voit mal comment cet exclusivisme peut faire droit à ce que nous avons vu pourtant s'affirmer au long des années et qui a été rappelé quelques lignes plus haut : la reconnaissance d'une présence inchoative ou discrète de Dieu par son Verbe et/ou son Esprit dans le cœur, l'esprit ou l'Histoire des "autres" » ³¹⁷.

N.B. Dans le N° de septembre 1961 il est fait état de la thèse de Rémi Crespin consacrée à St Augustin face à la crise donatiste, où l'auteur met en valeur la dimension collégiale de l'épiscopat. Et dans le N° de Noël 1961, de celle de Gilles Couvreur : Les pauvres ont-ils des droits ? On notera que le premier thème sera au cœur de Vatican II dans *Lumen gentium* à propos de l'épiscopat et le second au cœur de *Gaudium et spes* dans le rapport de l'Église au Monde !

C'est dans la **LAC d'avril 1962** que se poursuit l'exposé de Dimnet : Le Saint Esprit et l'Église : « L'Esprit de Dieu fut communiqué aux hommes : événement de portée mondiale, comparable

³¹⁶ Il est difficile de ne pas faire le rapprochement avec la démarche du Concile au moins pour *Gaudium et spes*, car, avec *Lumen gentium*, le premier chapitre va du dessein du Père à la mission du Fils, puis à l'Esprit qui sanctifie l'Église, au Royaume de Dieu etc.

³¹⁷ Voir, ici-même p. 142, 152...

à la Création du monde. Ce jour-là, Dieu prenait l'initiative d'établir un nouvel ordre des choses, accordant aux hommes "la Rémission des péchés" et "le Don de son Esprit" » [...] L'Activité divine mystérieuse et intérieure, s'est manifesté à la Pentecôte : jour où l'Esprit Saint est communiqué aux hommes, jour où l'Église prend naissance ». (p.14) Dimnet précise : « L'Église est au long des jours ce qui reste de la Pentecôte. Elle est la permanence de cet Évènement dans l'Humanité ». L'affirmation est classique. Est-elle pour autant admissible ? Dimnet lui-même semble hésiter car il écrit : « Prenons garde cependant de ne pas voir cette action de l'Esprit d'une manière simpliste : pour éviter ce danger, sachons reconnaître la valeur réelle des causes secondes : influence de telle personne, raison de santé... (?) et puis, derrière cela, découvrons le travail plus personnel du Saint Esprit, cause première.... » (p. 18) Que signifie ici « cause première » ?

L'Esprit n'était-il pas présent dans les Écritures premières appelées Ancien Testament ? Jean Dimnet lui-même n'avait-il pas reconnu sa présence chez les "autres"... et il n'était pas le seul à le faire. Nous connaissons bien l'exercice d'anticipation par lequel on croit résoudre le problème, en soutenant par exemple que l'Esprit de l'Annonciation était le fruit anticipé de la Rédemption. Mais tout cela fait fi : 1) de la Liberté de l'Esprit de Dieu, 2) de la temporalité irréversible de l'Histoire. Six mois plus tard, après de longs temps d'échanges et de conversion, le concile Vatican II ouvrira un autre chemin...³¹⁸

Mais on ne saurait enfermer Dimnet dans un exclusivisme chrétien puisqu'il écrit (p. 18) : « C'est parce que je crois que, depuis la Pentecôte l'Esprit de Dieu est donné aux hommes dans l'Église, que je Le vois agir partout dans le monde. [...] Le Christ et l'Église sont des signes visibles de l'action de l'Esprit : Le Christ par sa vie historique donne un sens à la Pentecôte, l'Église en déploie dans l'Histoire les prolongements ». (p.19)

Dans la suite de son texte, Dimnet aborde les structures de l'Église :

« La Parole de Dieu ; la Communauté liturgique ; la hiérarchie ». Pour le coup, il prend ses distances avec le discours commun et anticipe sur l'œuvre du Concile qui mettra en effet en premier la Révélation, puis l'Église en commençant par le Peuple de Dieu et, à son service, le Ministère...

LAC mai 1962³¹⁹ : Reste à considérer enfin le rapport de l'Église au monde.

Compte tenu de ce qui fut dit du caractère novateur et déterminant de l'Esprit de Pentecôte, cette dernière partie de l'exposition de la foi devrait en quelque sorte en tirer les

³¹⁸ Il sera résumé par Jean Paul II dans l'encyclique *Redemptoris missio* aux paragraphes, 25, 28-29 et 56.

³¹⁹ Pour garder l'unité de l'exposé de Jean Dimnet, nous anticipons sur l'année 1962 qui sera le point de départ de la IIIème Partie de cette Lecture.

conséquences. « Lorsqu'on dit que l'Église est au-dessus du monde, cette affirmation de transcendance ne signifie pas qu'elle est indifférente à ce qui se passe dans le monde. L'Église issue de la Pentecôte, issue du Christ, issue de l'Histoire du Salut, signifie par sa seule présence dans le monde que le monde est appelé à l'Alliance avec Dieu ». Reconnaître qu'elle est issue de l'Histoire du Salut confirme bien l'action de l'Esprit dans l'Histoire en articulation avec la Pentecôte. « Ce qui définit la nature de l'Église, définit également sa Mission dans le monde : faire savoir l'Amour de Dieu aux hommes, appeler tous les hommes à leur vocation divine ; ce faisant elle se contente de prêter son action à une aventure que l'Esprit-Saint Lui-même tente dans notre Histoire ». (p. 11)

Sous le titre : "l'Église a des rapports avec toutes choses dans le monde", Dimnet refuse que sous prétexte que l'on parle de l'Esprit saint celui-ci, par l'Église, ne saurait concerner que les choses de l'esprit ; autrement dit, il refuse : « une coupure absolue entre le monde des "âmes" et le monde des "corps", entre le "spirituel" et le "temporel" ce qui conduirait à penser que l'Église n'a rien à voir avec les activités de la raison, de la politique, de la science, de l'économie. » « Ce serait nier l'unité de l'œuvre de Dieu et la médiation universelle du Christ et amoindrir la signification de l'Église ». Ceux qui soutiendraient cela « n'exprimeraient plus la médiation du Christ dans sa totalité ou encore supposeraient qu'il y a dans le monde d'autres médiations possibles que la médiation unique proposée par l'Église : Jésus-Christ. Cela provient d'une opposition fautive entre création et Rédemption ». Sans doute... encore cela mériterait-il d'être explicité, comme en témoigne la suite : « Si l'humanité a une unique vocation, l'Église chargée de réaliser cette vocation, s'intéresse à tout ce qui est de l'homme, dans son unité naturelle et surnaturelle. Rien dans le monde, n'échappe à Dieu et au Ministère de son Église ». Certes, on ne saurait dissocier l'Église et Dieu mais la formulation montre une fois encore la difficulté à articuler la présence et l'action de Dieu au cours de l'Histoire des hommes quels qu'ils soient et l'unicité de la Révélation proprement chrétienne, ou, plutôt : christique et par là-même l'originalité de la mission de l'Église.

[Dans la suite de son texte, Dimnet évoque la situation de l'Église aux temps médiévaux puis, par différence, dans le monde du XX^{ème} siècle.]

Enfin, Jean Dimnet envisage « l'Évangélisation et diverses formes de présence de l'Église dans le monde ». (p. 15-18) En réalité, c'est dans les dernières lignes de son discours que l'on comprend la préoccupation de fond de Dimnet et elle rejoint notre questionnement : « Nous croyons, dit-il, que l'Esprit de Dieu agit dans le monde et que cet Esprit est dans l'Église. Celui qui écoute dans l'Église doit, plus encore que d'autres, l'écouter dans la conscience de l'homme ». Voici, clairement exprimé, l'un des Principes directeurs de la rencontre de l'"autre" et de la Mission.

C'est pourquoi, antérieurement, abordant la question de l'évangélisation, il précise : « Elle doit être faite à tout groupe humain dans le respect de ce qui le caractérise humainement, c'est-à-dire dans le respect de sa liberté, de sa responsabilité, de son œuvre terrestre et de ses institutions. Le respect est une donnée fondamentale de la Mission, comme de toute intervention divine. »

Il est certain que la tragédie de la Guerre d'Algérie³²⁰ a contribué à modifier le regard sur "l'autre" tout comme le premier envoi de prêtres de la Mission de France en Afrique.³²¹ »

Dimnet poursuit : « Les activités les plus matérielles engagent les hommes à l'égard de leur destinée totale devant Dieu qui a donné aux hommes la conscience morale gouvernée par la raison et celle-ci peut s'exprimer dans tout groupe humain même incroyant. [...] La dépendance de la conscience à l'égard de la raison est une dépendance "religieuse" rattachant la créature à son Créateur. [...] Ainsi la vocation humaine est une. L'ordre naturel est articulé avec l'ordre surnaturel : l'humanité est appelée à rencontrer Dieu. L'Église trouve ici la raison d'être de sa présence au monde. Au plan objectif, la foi nous affirme que les activités terrestres de l'humanité aboutiront dans le plan de Dieu à la "résurrection de la chair". Au plan subjectif, la mesure dernière de toute conscience humaine doit être le Christ à qui tout homme est relié, puisque c'est lui qui jugera tout homme. [...] Tout homme a droit, par vocation, à ce que l'Église lui révèle et lui donne Jésus-Christ, et par Lui, l'achèvement surnaturel du monde et de lui-même ». (p. 15)

Nous concluons avec Jean Dimnet : « Si les chrétiens faisaient de l'Esprit de Pentecôte un privilège ou une propriété privée, ils oublieraient que la mission de cet Esprit (et donc celle de l'Église et la leur) est de conduire toute créature et le monde entier à « la résurrection de la chair ». (p. 17)

³²⁰ Les Accords d'Évian et le Cessez-le-feu qu'ils ont permis datent du 18 mars 1962.

³²¹ Depuis 1960, à Abidjan, Paul Collet qui rend compte de ses découvertes dans le même numéro de la LAC, et Pierre Leboulanger, rejoints en 1961 par Bernard Gouel qui sera là-bas un artisan de l'adaptation du catéchisme à la réalité de la Côte d'Ivoire et mourra là-bas...

Récapitulation

Que retenir au terme de cette lecture des années 1952-1961 ?

1 – Certainement la nécessité ressentie d'une recherche commune permanente mais, plus encore, d'un effort de pensée proprement théologique, qui s'ancre dans la vie même de la Mission. Cf. p. 154, 162, 169...

2 – La conviction que cette théologie doit être aussi « pratique » d'autant plus qu'elle reste fondée sur l'Incarnation. Cf. p. 123, 139-140, 157, 161, 164...

3 – Le passage d'une "Théo-logie" à une "Christo-logie". Cf. p. 181-...

4 – La perception d'une civilisation « technique » qui n'est pas « contre » Dieu, mais « sans » Dieu : Cf. p.160...

5 – Surtout, la considération que, malgré tout, les autres, bien que "païens", ont une vie spirituelle, qu'ils se réfèrent à des valeurs, qu'ils sont habités par une grâce de création, par la présence de l'Esprit et /ou du Verbe et que l'annonce du Christ vient leur donner leur plénitude : Cf. p.113, 126 ; 139-151, 164, 178...

6 – Ce qui ne conduit pas automatiquement à une articulation juste de la Vérité proprement chrétienne et de l'action de Dieu dans le monde par son Verbe (Logos) et son Esprit. Cf. Exposés de Jean Dimnet en 1961-62

7 – Enfin, dans le cadre du conflit algérien, la place de la conscience dans le discernement des fins et des moyens, dans le rapport de l'éthique au politique ou dans les requêtes d'objection de conscience : Cf. p.153, 157, 160, 176-177

4ème partie : de 1962 à 1968

1962 – Transition

À bien des égards, l'année 1962 inaugure des changements dans l'Histoire de la Mission de France. Le premier est une Assemblée générale qui marquera, entre autres, un engagement décisif vers les pays dits du Tiers monde. Le deuxième, l'essor des « Ateliers » qui vont regrouper des acteurs de la Mission en fonction de la convergence de leurs engagements dans le monde. Ainsi la Recherche commune qui se faisait surtout sur l'horizontalité géographique des Régions est doublée par une recherche verticale en fonction de spécificités professionnelles ou sociologiques.³²²

Naturellement, on ne saurait oublier les dramatiques événements d'Algérie, surtout avec le terrorisme de l'O.A.S., qui n'empêcheront pas les Accords d'Évian en avril puis l'Indépendance de l'Algérie proclamée le 1^{er} juillet. La question de la Paix est en jeu de façons multiples, d'abord de façon positive avec le duo De Gaulle – Adenauer, puis, dramatiquement, avec la « Crise de Cuba » en juillet. Enfin l'ouverture du Concile Vatican II le 11 octobre, qui deviendra jusqu'à son terme un point focal de l'attention de la Mission de France, en particulier lors du schéma consacré au ministère presbytéral.³²³

³²² La MdF comporte alors 67 communautés, dont 10 prêtres à la Mission de la Mer, 17 prêtres en Algérie, 3 à Abidjan... Les premiers « ateliers » sont, en 1961, ceux des équipes urbaines et rurales qui font suite aux « commissions » du même nom

³²³ Liénart fait partie de la Commission centrale, Villot de celle des évêques, Marty des séminaires...

Chapitre 18 : Qu'est-ce qu'un laïc ? (LAC Janv. – Fév. 1962) p. 8-22.

Rémi Crespin,³²⁴ reprend un dossier ancien... dont nous rappelons brièvement quelques éléments.

Comme nous l'avons maintes fois noté, la question du rôle ou de la place des laïcs dans la « Mission » se pose au début même de la création du séminaire de Lisieux et ceci de deux façons : la première est que le modèle alors proposé de la « mission » s'inspire de l'A.C.J.F. puis de l'Action Catholique qui sera d'ailleurs intégrée dans la première, à cette différence près que les membres de l'Action catholique engagent l'Église au titre du mandat qu'ils ont reçu de l'épiscopat, ce qui n'était pas le cas de l'A.C.J.F.

La seconde ressort du projet de Louis Augros, soutenu par le Cal. Suhard, d'engager des équipes féminines de la Mission aux côtés des équipes de prêtres. Celles que l'on appelle alors les « Filles de la Mission »³²⁵ sont à distinguer du groupe initié par Madeleine Delbrêl bien que leur style de vie n'en soit guère différent.

Par ailleurs, sans que cela soit théorisé, il semble que l'on distingue les « fidèles » c'est-à-dire les chrétiens pratiquants, des « laïcs » qui d'une façon ou d'une autre sont, par leur "témoignage" engagés dans la « mission ».

Quoi qu'il en soit, pendant les vingt premières années, et sous des formes variées, la problématique était celle de l'articulation des prêtres et des laïcs. Les premiers étant définis par leur pastorat, d'abord sacramentel, avaient en charge le spirituel, les seconds devant témoigner de leur foi au sein du temporel : la vie pratique dans toutes ses dimensions. Distinction qui se télescopait avec une autre : le surnaturel et le naturel, encore plus floue s'il était possible... Avec l'apparition de l'A.C.J.F. et de l'Action catholique, la fonction d'aumônier d'institutions (scolaires, de santé etc.) s'étendit à ces institutions.

La nouveauté apparut à la Mission de France quand les prêtres furent envoyés "en mission" auprès des non-chrétiens et, à ce titre, s'engagèrent dans le monde : dans le temporel. Certes il était entendu qu'ils devaient travailler en étroite collaboration avec les "laïcs" de l'Action Catholique, sauf que dans les milieux déchristianisés où ils étaient envoyés, il n'y avait pas de "laïcs". D'autre part, le style de rapport entre les prêtres de la MdF et les militants d'Action

³²⁴ Dont la LAC de sept 1961 avait présenté la thèse de théologie. L'article - remarquable - dont nous nous faisons l'écho est une expression orale dont nous ne connaissons pas les destinataires. J.F. Six y fait écho dans son livre : *Cheminevements de la Mission de France, 1941-1966*, Paris, Seuil, 1967, p.163 sv ;

³²⁵ Voir Jean Giard, *Cinquante ans aux frontières de l'Église : De la Mission de France aux équipes d'Ivry*, Paris, Ed.de L'Harmattan, Janv 1985.

catholique était moins “en surplomb” que celui de la plupart des aumôniers religieux ou diocésains...

Deux événements vinrent encore compliquer les choses : le premier fut l’octroi de la Constitution apostolique de 1954 définissant la Mission de France comme un corps de prêtres, sans aucune mention de laïcs. Le second, à la suite des décisions romaines d’arrêt des prêtres ouvriers (1954 et 1959), le fait que les prêtres de la MdF réinvestirent massivement dans des paroisses, urbaines surtout³²⁶, et que, dans ce cadre, des laïcs s’engagèrent à leurs côtés séduits par leurs perspectives pastorales et leur proximité.³²⁷ (Parallèlement d’autres s’en scandalisèrent et le firent savoir aux autorités épiscopales ou romaines...)

Bien que dans les deux parties précédentes de notre lecture nous ayons renoncé à évoquer les débats récurrents sur le bien-fondé de l’engagement du prêtre de la MdF dans le temporel et sur la spécificité de l’engagement de laïcs à leurs côtés, voire de leur appartenance à la MdF comme telle³²⁸ il n’en demeure pas moins qu’ils ont souvent occupé le devant de la scène.

Le « peuple de Dieu » est premier

L’intérêt du texte de Rémi Crespin est de commencer son étude par le “laïc” et non par le prêtre. Chose d’autant plus remarquable que ce sera la logique de Vatican II commençant à évoquer l’Église par « le Peuple de Dieu ». ³²⁹

Il faut souligner d’emblée que cet article scrupuleusement argumenté et adossé à l’Écriture (en particulier saint Paul), d’une absolue clarté, mériterait d’être reproduit en entier car, non seulement il précède ce que le Concile exprimera de plus novateur mais il n’a rien perdu de son actualité...

Dans la dernière “note de référence” du texte, il est écrit : « Si l’Église est “sacrement” pour le monde, sa réalité visible ne doit-elle pas être signifiante de sa réalité profonde, même pour les non-chrétiens ? » C’est bien dans cet Esprit que Crespin commence son exposé puisque, pour éclairer la notion de “laïc”, il part du sens qui est donné en France à ce terme depuis le XIXème siècle. Il se réfère alors, non sans une pointe de malice, à ces mots de Lavisse :

« Être laïque, c’est ne point consentir la soumission de la raison au dogme immuable, ni l’abdication de l’esprit humain devant l’incompréhensible : c’est ne prendre son parti d’aucune ignorance.

³²⁶ À peu près partout : Paris XIII^e, Lyon, Grenoble, Marseille, Limoges, La Rochelle, Toulouse, etc. ces paroisses devinrent des pôles de référence pour les chrétiens les plus ouverts aux temps nouveaux...

³²⁷ D’ailleurs à Pontigny, des sessions de formation furent régulièrement proposées à ces laïcs.

³²⁸ Sur ce point précis, la question sera résolue en... 2024, avec l’aménagement de la Constitution.

³²⁹ Le déterminant « le » peuple de Dieu, est lourd de questions qui surgiront ultérieurement vis-à-vis des “frères séparés”, des autres croyants en Dieu, et des non-chrétiens...

C'est croire que la vie vaut la peine d'être vécue, aimer cette vie, refuser la définition de la terre *vallée de larmes* [...] C'est ne prendre son parti d'aucune misère.

C'est ne point s'en remettre à un juge siégeant par-delà la vie du soin de rassasier ceux qui ont faim [...] de réparer les injustice ; [...] c'est livrer bataille au mal au nom de la justice.

Être laïque, c'est avoir trois vertus : la charité, c'est-à-dire l'amour des hommes ; l'espérance, c'est-à-dire le sentiment bienfaisant qu'un jour viendra dans la postérité lointaine où se réaliseront les rêves de justice, de paix et de bonheur, que faisaient en regardant le ciel, les lointains ancêtres ; la foi, c'est-à-dire la volonté de croire à la victorieuse réalité de l'effort perpétuel ». ³³⁰

Rémi Crespin cite en outre les noms de Marcellin Berthelot, Anatole France, Ferdinand Buisson ou Jaurès en soulignant, Teilhard, Thils et Chenu à l'appui, que cet esprit laïc a contribué à créer chez les chrétiens un intérêt nouveau pour les réalités du monde profane, qu'on a cessé de considérer comme une pure occasion de péché ou de mérite. Or la "redécouverte du laïc" a presque coïncidé avec le renouveau d'intérêt pour le profane d'où la propension à définir le laïc comme l'homme du profane, celui qui vit dans le monde avec sa vocation propre à le transformer... D'où les mots de Congar :

« Un laïc est un homme pour qui les choses existent, pour qui leur vérité n'est pas comme engloutie et abolie par une référence supérieure. Car pour lui, chrétiennement parlant, ce qu'il s'agit de référer à l'Absolu c'est la réalité même des éléments de ce monde dont la figure passe ». ³³¹ (p. 9)

« Le laïc se définit-il par sa référence au monde » ?

Crespin trouve cette définition insuffisante, surtout quand, dans l'Église, on définit le domaine propre du laïc par le devoir de s'intéresser aux tâches de civilisation comme s'il n'avait aucune compétence dans un autre domaine : le "religieux"...

Par ailleurs, est-il le seul, dans l'Église, à être concerné par un tel devoir selon le schéma bien connu : "Au prêtre le spirituel, au laïc le temporel" ? « Temporel s'oppose à éternel, et spirituel à matériel³³², or le prêtre est, comme le laïc, immergé dans le temporel : ils vivent l'un et l'autre dans le temps, en vertu de leur commune condition d'hommes. Et le laïc est, comme le prêtre, homme du spirituel, en vertu de leur commune vocation de chrétiens. [...] Danger d'opposer le prêtre et le laïc comme l'homme de la *grâce* et l'homme de la *nature* ». (P. 10)

³³⁰ E. Lavis, *Annales de la Jeunesse laïque*, n° 1, juin 1902, cité dans L. Caperan, *La question du surnaturel* Paris, Casterman, 1937, p. 10 et dans Y.M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris Ed. du Cerf, 1953, 682 p. ici p.42.

³³¹ Y.-M Congar, *op. cit.* p. 45.

³³² Référence implicite à Péguy, cité par ailleurs...

Rémi Crespin suggère alors – avec raison ce nous semble – que « le soubassement théologique d'une telle perspective se situe au niveau des rapports entre "naturel" et "surnaturel". Le souci de *distinguer* n'a-t-il pas conduit à concevoir, entre les deux ordres, un rapport de *juxtaposition* ? [...] La distinction présente des avantages certains : elle met bien en lumière la gratuité du salut et de l'adoption divine : la nature n'exige pas la grâce. Mais, comme toute distinction, elle comporte le risque d'une dissociation qui ruinerait l'*unité du dessein de Dieu*, réalisé dans l'unique mystère du Christ. C'est la Création qui doit être intégrée dans le Mystère du Christ, il est l'Alpha et l'Oméga : tout a été fait par Lui et tout doit être récapitulé en Lui ». (P. 11)

On le voit : au-delà de la question qui est l'objet de ce texte, nous sommes en face d'une option théologique de fond dont Rémi Crespin va tirer les conséquences dans le sujet qu'il traite mais qui le déborde largement.

« Le laïc est d'abord un chrétien et la seule méthode authentique qui permette de l'identifier est l'examen de sa relation au Christ, dans l'Église. La position du laïc face au monde ne peut être définie que dans un second temps, à l'intérieur des rapports de l'Église et du monde. » (P. 11)

Or l'Église est le nouveau et véritable *Peuple de Dieu* : le laïc en est citoyen ; elle est le *Temple spirituel* de la Nouvelle Alliance, le laïc en est pierre vivante participant à la construction ; elle est le *Corps du Christ ressuscité*, dont le laïc est un membre.³³³

Le laïc : citoyen de ce peuple à part entière :

S'appuyant sur 1 P 2, 9-12, Crespin énonce : « Le Peuple chrétien est né de la volonté toute gratuite de Dieu : c'est par grâce, par miséricorde qu'on y est admis. C'est un Peuple sacerdotal qui a pour fonction première de rendre à Dieu un culte d'action de grâces. Il est dans le monde en condition pascale "dans le monde sans être du monde". (Jn 17, 11.14.18)

À la différence de l'Ancien Peuple d'Israël, l'Église est un *Peuple spirituel* : on n'y entre pas en vertu de l'appartenance à une race du fait de la naissance charnelle mais par une naissance qui n'est ni de la chair ni du sang (Jn 1,13) : le baptême qui introduit à la vie de l'Esprit-Saint. L'Église est un peuple ouvert à tous et se recrute parmi les païens de toute langue, de toute culture et de toute nation (Apoc 5,9 ; 7,9). L'Église, enfin, ne compte que des citoyens de plein exercice (Eph 2, 12-13 et 19).

Dès lors le chrétien, laïc, citoyen "à part entière", appelé gratuitement, est engagé par sa réponse ; introduit dans l'unité du Peuple de Dieu, il n'a pas à renoncer à l'originalité de son

³³³ Crespin, ici aussi, anticipe les expressions de Vatican II dans *Lumen gentium*, § 6-7.

appartenance ethnique, sociales et culturelle ; il n'est pas arraché au monde mais intégré dans une communauté dont le destin transcende le monde. Il est ainsi chargé d'une double mission : rendre un culte à Dieu, fonction liturgique, eucharistique, sacerdotale même, selon l'expression de la Bible ; rendre témoignage à Dieu devant les hommes, fonction prophétique, missionnaire.³³⁴

Mais le laïc est intégré dans une structure hiérarchique qui est signe et facteur d'unité : elle rassemble tout le peuple chrétien sous un chef unique : le Christ. (Voir 1 Co 1, 11-13) !

Le laïc : pierre vivante et artisan de la construction de l'Église-Temple de Dieu :

Lieu de la présence de Dieu au monde (I R 8, 10-13)³³⁵, de la prière et du culte (Mt 21, 13 // ; Jn 2,16), le Temple nouveau est le Corps du Christ ressuscité (Mt 26,61 ; Jn 2, 19-21) ; c'est le lieu du culte en esprit et en vérité (Jn 4, 23-24), il n'est pas fait de main d'homme (Ac 17,24 ; 2 Co 5,1 ; 1 P 2,5) et pourtant il se construit sans cesse et tous les chrétiens sont invités à participer à sa construction (1 P 2,5 ; Rm 14, 19 ; 15,22, 1 Co 14, 4-5,12,16). Tout chrétien y a sa place, il est à la fois artisan et matériau. « Le Maître d'œuvre s'intéresse à tous et à chacun. Son Esprit habite le Temple communautaire que constitue l'Église, mais aussi le Temple personnel que constitue le corps de chaque chrétien (1 Co 3,16 et 6,19).

« Est-ce à dire que le Temple spirituel ne tient et ne grandit que par l'effort et le travail des chrétiens ? Celui qui assure la solidité de l'Église, c'est le Christ lui-même, "pierre vivante" (1 P 2,4), pierre d'angle (Mt 21, 42 ; Ac 4,11 ; 1 P 2,6 cf. Ps 118, 22-23), clef de voûte (Eph 2, 20) fondations (1 Co 3,11). »

Or « le Christ ne dit-il pas lui-même à Pierre : "Tu es Pierre et sur cette pierre je bâtirai mon Église " (Mt 16,18) et Paul : "Apôtres et prophètes sont les fondations sur lesquelles vous vous élevez" (Eph 2, 20) ? Ainsi se trouve posé le problème d'une hiérarchie qui est à la fois christologique et apostolique...

Le laïc, membre du Corps du Christ

En s'appuyant sur Rm 12, 3-6 et I Co 12,12 et 14-21, Crespin commente : « Il n'y a dans l'Église-Corps du Christ que des membres actifs, solidaires et responsables. Nul ne peut être tenu pour inutile, ni se cantonner dans un rôle purement passif. Nul ne peut y vivre en "indépendant" et

³³⁴ Note de Crespin : « Il faudrait approfondir d'autres données bibliques en particulier les passages où Paul définit le chrétien comme un homme *libre* (Rm 6-7, 8,15 et 21 ; Ga 3-5,6 ; II Co 3,17 ; Jn 8, 31-36 ; I Pi 2,16) et un homme *nouveau* (Ep 4-6 surtout 4,24 ; Col 3-4,5 surtout 3,10)

³³⁵Réf. à Daniélou : *Le signe du temple*, Paris, Gallimard, 1942 et Congar : *Le Mystère du temple*, Paris, Ed. du Cerf, 1958.)

se désintéresser de l'ensemble, dans lequel chacun a une mission originale à remplir. C'est le Christ qui rassemble en Lui tous ses membres, dans un organisme où ils sont plus unis que les membres dans l'organisme du corps humain ».

Tête de ce Corps (Ep 1, 22-23 ; Col 1,18), le Christ est à la fois Corps et Tête, coextensif à l'ensemble de l'Église et pourtant il s'en distingue et la domine, du fait qu'il en est le Chef et le Principe.³³⁶ Ainsi « le Chrétien, le baptisé est à la fois incorporé, identifié au Christ, et en même temps soumis au Christ-Tête dont il reçoit la vie. Le Christ est intérieur à ceux qu'il commande. "Le Christ s'évangélise lui-même" (St Augustin, in Ps 74,4 ; PL 36.949)

« C'est pour se manifester aux hommes dans son rôle de Tête, et pour leur rendre accessible la vie qu'il veut, à ce titre, leur communiquer, que le Christ a institué une hiérarchie visible, pour le re-présenter. Elle est en quelque sorte le *sacrement du Christ-Tête*, constituée d'ailleurs par un sacrement, l'Ordre, et ordonnée aux autres sacrements, à l'Eucharistie principalement ». (P. 17)

Elle est donc *collégiale* par son origine apostolique, c'est un *service* (ministère), dépendante du Christ elle doit suivre l'exemple du Christ qui s'est fait serviteur. La hiérarchie est pour les laïcs et non les laïcs pour la hiérarchie. (1 Co 3, 21-23 ; 1 P 5, 2-3 ; Ep 4, 11-13).

En finale, Rémi Crespin résume :

« Tous les baptisés sont membres à part entière dans le Peuple de Dieu, artisans de la construction de l'Église, membres actifs et responsables du Corps du Christ. C'est pourquoi on peut dire en toute vérité que le laïc est un ecclésiastique : un homme d'Église. Son champ d'action n'est pas seulement profane : il a un rôle actif à remplir dans le *culte* que l'Église rend à Dieu en vertu de sa qualité « sacerdotale », un rôle qui fait de toute sa vie un don offert à Dieu qui culmine dans sa participation active au sacrifice eucharistique. Il a le devoir de mettre au service de l'Église les dons reçus de l'Esprit. [...] La hiérarchie, responsable de la communauté, sera juge, en dernier ressort, de l'utilisation de ces dons et garante de leur authenticité mais cela n'enlève nullement au laïc le droit et le devoir de *l'initiative*. Quant aux chrétiens revêtus du caractère hiérarchique, ils demeurent eux aussi des baptisés et conservent les droits et les devoirs de tous les membres du Corps et toujours également dépendants du Christ-Tête. Concrètement soumis à l'autorité et la doctrine de l'Église et à ses sacrements. » (P. 18-19)

« La distinction hiérarchique est donc seconde par rapport à l'identité baptismale qu'elle ne détruit pas. Limitée à la durée de l'Église dans le temps ; tandis que l'incorporation baptismale

³³⁶ Non seulement il est la Tête, mais il faudrait dire aussi que son Corps dépasse les frontières des chrétiens rassemblés...

nous intègre au Christ de façon définitive. [...] Les pouvoirs de la hiérarchie ne viennent pas d'une délégation des membres, mais d'une institution dont le Christ est l'auteur ». (P. 19)

« C'est donc l'Église tout entière qui est sacrement de la présence de Jésus-Christ pour le monde. Cela n'exclut pas que le laïc soit signe d'une autre manière que le prêtre. Mais cela implique pour l'un et l'autre, me semble-t-il, un contact réel avec le monde, car ce contact est indispensable pour que le signe donné soit compréhensible. C'est là qu'apparaît le danger d'une formule comme "le spirituel au prêtre, le temporel au laïc". Outre qu'elle laisse dans l'ombre le lien du laïc avec l'Église et son rôle à l'intérieur de celle-ci, elle risque d'enfermer le prêtre dans un spirituel désincarné qui serait finalement un pseudo-spirituel ou en tout cas un spirituel privé de toute signification dans le monde ». (P. 20)

Crespin conclut sur deux questions :

« Comment les laïcs peuvent-ils donner à leurs relations avec la hiérarchie plus de consistance et plus de vérité ?

Quels moyens s'offrent aux prêtres de présenter au monde un visage moins imperméable, moins secret, plus proche des hommes et plus conforme à cette vocation de service qui est la leur ? » (P.21)

Si nous avons rendu compte d'une manière exceptionnellement longue de la communication de Rémi Crespin, c'est qu'elle nous paraît atteindre un point d'équilibre dans la recherche souvent vacillante de l'articulation du ministère de l'évêque et des prêtres ses collaborateurs avec la responsabilité et l'action des laïcs dans une unique mission. Nous croyons aussi pouvoir dire que ces réflexions demeureront le cadre ultérieur pour penser l'articulation prêtres-laïcs/ques à la Mission de France.

Cela ne signifie pas que la question soit close : six ans après (1968-1972) d'autres questions surgiront à propos du Diaconat, du célibat des prêtres, des « ministères » confiés à des laïcs, de la volonté des femmes de sortir de la Tradition patriarcale et donc d'accéder aux différents ministères à égalité avec les hommes. Sans oublier, dans ce cadre même, après l'encyclique "*Humanae vitae*", la question de la « volonté » de Dieu, assimilée aux "lois de la Nature", dans une société où la volonté de l'homme est assimilée à l'efficacité scientifique et technique...

D'ailleurs, dans la même livraison de la LAC, en « Notes de lecture », il est fait écho à un article de Pierre Thomas dans "Parole et Mission" de janv 1962 intitulé : « Présence de l'Église en milieu scientifique et technique » et à un autre dans "Signe du Temps" n° 10 sous le titre « Manifestations de l'athéisme » dont l'auteur est Alfons Auer (Dans la revue suisse allemande *Anima*). Les deux articles notent que dans la perspective « scientifique et technique »

l'hypothèse « Dieu » n'a plus sa place et soulignent l'aspect ascétique, rigoureux et prégnant de la « Recherche » comme de la mise en œuvre de la « technique ».

Note : Avec le temps, la vie et les recherches de la Mission de France se complexifiant, il devient de plus en plus difficile d'en rendre compte d'une façon non pas exhaustive, ce à quoi nous n'avons jamais prétendu, mais cohérente. Par exemple le numéro de la LAC de mars 1962 est consacré à la Liturgie et aux prolégomènes de sa réforme dans la perspective du Concile tout proche. Bien qu'à l'évidence théologie et liturgie soient intimement liées³³⁷ ou devraient l'être, nous ne suivrons pas ce chantier faute d'espace et de temps.

³³⁷ Rien que la formulation « théologie et liturgie » et non « Liturgie et théologie » est lourde de sous-entendus : il est bien clair en effet que la première formulation met la liturgie au service de la « Mission » [C'est le titre de la LAC] alors que la seconde tend à fixer un cadre contraignant pour la Mission...

Chapitre 19/ 1 : LAC Noël 1962

À propos du laïcat... suite.

Il nous semble opportun de joindre à la lecture de cet article de Rémi Crespin deux exposés, l'un du même auteur, l'autre de Salaün, parus dans la LAC de Noël 1962, et qui en sont comme le contre point.

Le premier, de Crespin (p. 13-18), se présente comme un écho – une riposte ? – à une publication des directeurs du Grand séminaire de Lille dans la semaine religieuse du diocèse, dont l'évêque est aussi...le Prélat de la Mission de France. L'article rappelle aux prêtres, qu'ils ne peuvent se passer des laïcs, qu'ils doivent avoir le souci d'éduquer et nourrir leur foi, enfin qu'il ne s'agit pas de proposer aux laïcs des engagements apostoliques à côté de leurs engagements dans le monde. Il vise donc à rappeler aux lecteurs les "découvertes" qui sont à l'origine de l'Action Catholique. Celle-ci n'est évidemment pas en cause, ce sont « les arguments invoqués qui ne vont pas sans appeler certaines réserves » de la part de Crespin.

- a) Le souci des auteurs est de rappeler « que la vocation normale du baptisé se réalisera dans la vie laïque au sens précis du terme ». Et Crespin en déduit que « ce qui va désormais caractériser le laïc, ce n'est plus sa relation à l'Église (*i.e.* comme « membre à part entière du peuple de Dieu ») mais son état de vie. C'est passer indûment du sociologique au théologique ou du fait au droit. Or il est évident que l'"état de vie du laïc" détermine les conditions où il doit vivre sa vocation, mais il ne fonde pas cette vocation. »
- b) « Comment arrive-t-on à dire et répéter que le laïc *chrétien* est *du* monde, malgré ce qu'en dit St Jean au chap. XVII de son Évangile? C'est semble-t-il parce qu'on a défini au départ l'"état" du laïc à partir d'une situation de fait et non pas à partir de ce qui, en rigueur théologique, fait un chrétien : le baptême. Assurément le laïc chrétien est dans le monde, car tout homme y est engagé par sa naissance : le prêtre aussi d'ailleurs, et l'évêque, sont dans le monde [...] Mais c'est à partir du baptême d'un homme, mis au monde par une première naissance, que se détermine son statut dans l'Église et ses devoirs de chrétiens par rapport au monde. Pas plus que le prêtre, le laïc ne doit être *du* monde ; encore moins se caractérise-t-il dans l'Église comme étant *dans* et *du* monde, tandis que le prêtre ne serait que *dans* l'Église et *d'*Église. Prêtre et laïc sont dans l'Église et de l'Église, avec leur statut de droit lequel détermine des devoirs de membres de l'Église vivant dans le monde ».
- c) « Il fallait situer le prêtre par rapport au laïc, bien sûr, mais aussi dans le système de coordonnées Église-Monde-Évangélisation. La logique du système tel qu'il est présenté enferme le prêtre dans cette "partie de l'Église" qui n'est pas "engagée dans le monde".

Le prêtre est “séparé par état” et, pour lui aussi, l’“état” détermine la vocation et la mission...

On l’aura compris, la riposte de Crespin a - justement à nos yeux – trois objectifs et même quatre :

- Rétablir la vocation “prophétique” du chrétien dans le monde,
- Rappeler son rôle propre de “membre” de la communauté baptismale,
- Redire que le prêtre a sa place dans le monde,
- Enfin, réaffirmer que l’Église et le monde ne sont pas dans un rapport d’extériorité mais que c’est l’Église tout entière, laïcs et prêtres, qui est engagée dans le monde, dans son service au nom de l’Évangile, fût-il critique.

Dans le second article, René Salaün à son tour prend la plume dans une lecture critique d’un livre : “*Profils de prêtres d’aujourd’hui*”, écrit par MM. Mossand et Quinet,³³⁸ à la suite d’une enquête diligentée par l’Aumônerie nationale de la JOC. Salaün exprime d’abord son accord de fond sur le fait que “Les laïcs sont pour une part à l’origine du sens missionnaire du clergé”. D’ailleurs si l’Église a inventé la Mission de France, c’est après et pour avoir inventé déjà l’Action catholique. De plus l’enquête auprès des aumôniers jocistes établit que : “De plus en plus vie spirituelle et vie apostolique se rejoignent au lieu de se juxtaposer. [...] La révision de vie est d’abord exercice de foi, contemplation, recherche de Dieu et du plan d’amour de Dieu. C’est la “mission” qui unifie comme l’illustrent ces mots : « Pour moi, l’unité de vie sacerdotale vient d’une orientation, d’un esprit missionnaire de toute ma vie. Cette évolution n’est pas le fruit d’une méditation en chambre, mais le fruit du contact avec la vie réelle, des rencontres de militants, des efforts en équipe, repris bien sûr dans la prière personnelle ».

Par conséquent, Salaün est bien d’accord pour que tous « se situent d’abord et d’emblée au plan de *la mission de l’Église par rapport au monde*».

Cependant, un certain nombre d’expressions ne laissent pas d’interroger : « Grâce au laïcat d’A.C. le prêtre se situe mieux dans l’Église globale en même temps qu’il se sent intégré dans le monde moderne à évangéliser. Ses limites, voire ses impossibilités personnelles deviennent des exigences et des énergies nouvelles : elles l’obligent à se tourner vers un laïcat qui vit et agit là où il ne peut ni vivre ni agir directement et personnellement comme prêtre. Cela suppose de sa part autant de foi en sa grâce et vocations propres qu’en la grâce et la vocation propres au laïc militant ». Ou bien : « Les laïcs voient le monde autrement que le prêtre parce qu’ils le regardent d’une autre manière, de l’intérieur et en en faisant partie ». (P. 23) Salaün

³³⁸ Éditions ouvrières, Paris 1961.

ne pense pas que les auteurs soient par là dépendants de la « dichotomie spéceuse : le temporel, l'humain, la création, la nature, la cité terrestre aux laïcs et le spirituel, la foi, la rédemption, le surnaturel etc. aux prêtres, à la hiérarchie, à l'Église. [...] Mais leur pensée est plutôt que si « l'évangélisation des non-chrétiens est l'œuvre conjointe du sacerdoce ministériel et du laïcat, le prêtre joue son rôle par les laïcs et non pas avec eux et parmi eux. Ou bien, s'il intervient avec eux, dans l'évangélisation première, en rapport direct avec les gens, la vie, le monde, il doit se subordonner à eux sur ce terrain où il n'est pas chez lui, se "laisser conduire par la main puisqu'il n'est pas compétent comme eux". Salaün descelle ici le rôle de *médiateur* entre Dieu et les hommes et le monde classiquement utilisé comme le statut propre du prêtre.

Rejoignant Rémi Crespin dans son exposé de la LAC de Janv-Fév 1962, Salaün part de la vocation de tout baptisé dans l'Église car le prêtre est pris parmi eux. Tous sont membres du corps ecclésial, c'est leur baptême qui en fait des témoins et des évangélisateurs.³³⁹ il écrit : « Le prêtre (et bien entendu l'évêque) est pris parmi les chrétiens, pour devenir le ministre du Christ chef du corps, au service du corps. Il ne cesse pas pour autant d'être un baptisé avec ce qui découle de la vocation de baptisé. Il ne cesse pas davantage d'être un homme, exactement comme le laïc chrétien. Quelle est sa spécificité alors ? « La représentativité des membres divers de la hiérarchie tient à leur rôle de responsables dans l'Église, de pasteurs, chargés de dire *ex officio*, d'authentifier ou non. » Et l'on doit bien comprendre que pour authentifier, il faut être impliqué... « Le prêtre doit aussi "être avec". Il est ordonné pour le peuple de Dieu (celui déjà existant, celui qui doit naître de l'évangélisation et du sein baptismal). Il doit être au milieu du peuple. Le prêtre n'y est pas par suppléance mais pour qu'il y ait un témoignage organique d'Église. [...] Le prêtre lui aussi doit être témoin, témoin de Jésus Christ, comme saint Paul. Éclairé de l'Esprit de discernement, quand il évangélise, bien entendu en articulant son action avec celle des laïcs ». (P. 29-30)

René Salaün, appartenant à la Mission de France et écrivant dans le contexte du Concile ouvert depuis trois mois, on comprend bien qu'il espère avec d'autres que le statut du prêtre – et d'abord de l'évêque – sera repensé, en particulier que son insertion dans la vie du monde, y compris par le travail, sera reconnue comme une condition de l'évangélisation d'un monde devenu étranger à l'Église et à son message.

Toutefois, bien que cela soit amorcé par le thème de l'"authentification", il nous semble manquer ici – et ailleurs – une réflexion sur la foi et les conditions de sa proposition dans ce

³³⁹ Quelques mois plus tard, dans sa réflexion à propos de l'Église, le Concile partira de la réalité première du « Peuple de Dieu » pour y inscrire ensuite le « service » des évêques et des prêtres...

monde devenu “sans Dieu”, non que Dieu en soit absent mais parce que la plupart des contemporains s’en sont écartés, voire “libérés”.

Chapitre 20 : Qu’est-ce qu’un prêtre ?

LAC mai 1963

Bien qu’il soit décalé dans le temps, il nous paraît opportun de joindre aux articles précédents celui de Salaün dans la LAC de mai 1963 puisqu’il traite du même sujet et fait en quelque sorte le pendant de celui qu’avait rédigé Rémi Crespin à propos du laïc.³⁴⁰ L’auteur le présente comme une « Réflexion théologique sur des formules courantes concernant le sacerdoce, en particulier : prêtre médiateur – prêtre incarné »³⁴¹.

Dans un premier temps, Salaün rappelle qu’il n’y a qu’un médiateur : Jésus, l’homme-Dieu³⁴² et que cette puissance de médiation repose sur l’Incarnation du Fils de Dieu. « Il est la deuxième “Personne”, le Fils assumant une liberté d’homme pour la mettre au service du Père dans le monde (He 10, 5-7). Il a son histoire, partie essentielle et déterminante de l’histoire humaine, dont il fait le lieu du salut. Il en retourne le sens en la tournant vers le Père, par sa charité, dont le témoignage dernier est la mort volontaire. Il est le Fils fait homme qui accomplit la volonté du Père, dans le cours et jusqu’au bout de sa vie d’homme. (cf He 5, 7-9 et 9, 14-15). (P. 14-15)

Salaün précise encore que si l’Incarnation est la condition du Salut, celui-ci est réalisé dans et par la Croix, la Résurrection et la Pentecôte...

Ainsi le prêtre ne saurait parler de son incarnation, d’abord parce qu’il est né et reste “chair”, même si celle-ci est promise à la divinisation en participant aux mystères de la Rédemption, ensuite et surtout parce qu’il n’est qu’une créature et non pas Dieu. On ne peut attribuer à l’annonciateur de la foi ce qui n’appartient qu’à l’auteur de notre foi. Ce n’est pas parce que le thème de l’Incarnation veut lutter contre une évasion spirituelle, un dualisme platonicien qu’il est justifié de le transposer aux disciples du Christ.³⁴³

« Le Saint Esprit nous est donné pour nous convertir, corps et âme, et libérer la création elle-même (Rm 8). Or le risque a toujours existé de jouer les « spirituels purs. [...] L’évasion idéaliste et spiritualiste n’a pas peu contribué à la déchristianisation. C’est pourquoi on insiste aujourd’hui tellement sur le devoir d’engagement humain. [...] Il y a une deuxième logique qui commande et surélève la première. Elle se trouve dans la Passion, la Résurrection, la Pentecôte. Cette vie terrestre, dont nous ne devons pas nous évader, est à mener selon le type

³⁴⁰ Voir LAC Janv-Fév 1962

³⁴¹ On se souvient qu’au temps de Lisieux la présentation classique du prêtre était d’être “médiateur” et que le séminaire préconisait l’“incarnation” du prêtre... Sur le présent sujet, voir : Xavier Debilly, *op. cit.* pages 315-337, qui situe la question, à juste titre, dans le cadre des rapports de la MdF au Père Chenu.

³⁴² Cf Jn 1, 12-18 ; 1 Jn 1, 1-3 ; Ga 4, 4 ; Col 1, 15-20, 2,9 ; Heb 1, 1-4, 2, 5-18 ; 1 Tm 2, 5

³⁴³ En effet... Cependant si l’Incarnation conditionne l’efficacité des actes rédempteurs, il faut bien admettre que la présence dans le monde, la communion aux autres que les chrétiens, conditionne aussi, analogiquement, la validité de leur « mission »...

même de Jésus Christ, à travers la Croix, en vue d'une vie supra-terrestre, sous la mouvance du Saint-Esprit » (p. 18).

Par ailleurs, « l'Église est catholique, donc tenue d'être proche de tous les "mondes", de toutes les cultures, et libre vis-à-vis de tous les "mondes", de toutes les cultures. Se faire tout à tous, rencontrer les hommes ou les mondes, pour leur proposer le salut, enraceriner l'Église dans une civilisation, ce n'est pas à vrai dire s'incarner. C'est tisser des liens avec des humains, déjà semblables ».

Il ne semble pas que Salaün ait eu connaissance de l'article de Frisque... Le concept « d'inculturation » aurait pu clarifier sa pensée...

Quoi qu'il en soit, Salaün continue son propos en réaffirmant, avec 1 Tm 2, 5, : « Unique est Dieu, unique aussi le Médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ qui s'est livré en rançon pour tous ». « Seul l'homme Jésus Christ est Dieu incarné, seul il a racheté efficacement le monde par son sacrifice. « Dieu est en lui se réconciliant le monde » (2 Co 5,19).

Le rôle de l'Église n'est donc pas celui d'une médiation mais d'un sacrement signifiant une présence. Elle est le Signe visible, humain, en plein monde, le signe efficace en raison de Jésus Christ lui-même. Au cœur de ce sacrement global, l'Eucharistie signifie la présence active du Sauveur. La Messe est offerte pour les fidèles mais aussi pour le salut du monde entier. La vocation des hommes et de faire partie du corps, non d'être médiatisé par lui. (P. 20).

Le prêtre ne saurait donc être médiateur. Qu'est-il ? S'appuyant sur St Thomas, Salaün en une formule assez heureuse, énonce : « St Thomas ne dit pas « union de Dieu avec les hommes » ce qui ne s'est réalisé qu'en un seul homme, dans l'Incarnation. Il dit "union des hommes avec Dieu", ce qui se réalise par la médiation du Christ mort pour tous ». (2 Co 5) À quoi il faudrait ajouter sans doute, par son Corps qui est l'Église, dans lequel le prêtre a un rôle spécifique... Mais il n'est pas spécifié lequel...

« Tout simplement un serviteur du Christ pour son œuvre. La différence essentielle est que le ministre ne donne pas de ce qui lui appartient, fut-ce pour l'avoir reçu d'abord. Tout appartient au Christ. [...] l'Église est son Corps, elle n'a rien qui ne vienne de la Tête. Les membres de l'Église reçoivent du Christ lui-même grâce, charismes, pouvoirs. » (P. 23)

Qu'en est-il alors du rôle du prêtre ?

« Nous tenons à la proximité avec le monde à évangéliser. Nous cherchons comment "être présent", "être avec". C'est conforme à la démarche de Jésus-Christ et de St Paul. Cet effort de communion avec les gens a un sens d'humanité, d'amitié, de charité. Il amorce le nécessaire dialogue. Il fait sauter les obstacles sociologiques à l'évangélisation.

Cet effort de communion n'est pas *l'Incarnation*, ni *médiation entre le Dieu sauveur et les hommes*, ni *médiateur entre l'Église et le monde*, ni *entre deux réalités spirituelles, celle de l'Église et celle autre que serait le monde, mis sur le même plan*. [...] l'Église visible n'en est pas moins l'unique sacrement du salut en Jésus-Christ porteuse pour tous les hommes de leur Vérité dernière. Les dons de Dieu arrivent au monde : ils ne naissent pas des virtualités du

monde, bien qu'il y ait des préformations dans le monde, et des malformations chez les porteurs de l'Évangile. Les pierres d'attente, les appels du monde, les valeurs, n'ont de sens que par rapport à l'Église. Supprimez-la, le monde n'a plus de sens dernier ». (P. 24)

Si le but de Salaün était de guérir la propension du prêtre à se comprendre comme « médiateur » entre Dieu et le monde, nul doute qu'il y est parvenu. Si son autre dessein était de réserver l'Incarnation au Fils de Dieu et à lui seul, il a sans doute mené à bien son projet. S'ensuit-il que nous devons souscrire à tout son discours ? Il ne nous semble pas.

D'abord, au terme de ses réflexions, si nous avons compris ce que n'est pas le prêtre, il ne nous semble pas clair que soient distingués le "service" du prêtre et celui du laïc dans la mise en œuvre de la « mission ».

D'autre part, en dépit des réflexions proposées par Frisque³⁴⁴, il nous semble que le propos concernant la raison du prêtre missionnaire d'être présent au monde, dans le monde et pour lui, reste courte.

Ensuite, et ce n'est pas nouveau, il n'apparaît pas clairement ce qu'est la présence de l'Esprit dans le monde et dans l'Église. Sans doute parce que l'on ne dit rien de ce qui spécifie l'action de l'Esprit en soi.

Ceci entraîne donc le silence sur ce que les "autres" ont à apporter à l'Église, au Corps du Christ.

En témoigne d'ailleurs la dernière phrase³⁴⁵ difficile à admettre faute non de séparer mais de distinguer l'Église et le Royaume.³⁴⁶

³⁴⁴ Voir le chapitre 16

³⁴⁵ Reportée ici : « Les pierres d'attente, les appels du monde, les valeurs, n'ont de sens que par rapport à l'Église. Supprimez-la, le monde n'a plus de sens dernier ».

³⁴⁶ Dans les dernières lignes de son texte, Salaün écrit ceci : « La Vierge a dans le plan de Dieu, le privilège de cumuler au plus haut degré les deux formes de médiation dont parlait St Thomas : les préparations de l'Ancienne Alliance s'achèvent en sa maternité divine ; ses mérites et sa prière dépassent en crédit celles de tous les saints de la nouvelle Alliance. Contre d'autres abus de langage, précisons qu'elle ne participe pas au sacerdoce ministériel » (p. 26) Bienheureuse précision si l'on se souvient des développements de L. Augros sur ce sujet...

Chapitre 21 : Vingt ans après Lisieux : l'Assemblée générale de 1962

3-7 sept 1962. LAC N° spécial

Vingt ans se sont écoulés entre l'ouverture du séminaire de Lisieux et cette Assemblée générale ; vingt ans marqués par un essor indéniable : de trois équipes en 1944 nous sommes passés à soixante et onze en 1962.³⁴⁷ Mais aussi vingt-ans marqués par l'épreuve du départ de Lisieux et la fin de fonction de Louis Augros (1952), la fermeture du séminaire de Limoges (1953), l'arrêt des prêtres-ouvriers (1954), la Constitution apostolique et l'ouverture du séminaire à Pontigny (1954), l'arrêt définitif des prêtres-ouvriers et le redéploiement dans les paroisses (1959), et encore les épreuves de la guerre d'Algérie (1954-1962) ; ce qui n'a pas empêché la structuration du « corps » de la Mission de France, accompagnée par une commission épiscopale très présente à son action sous la conduite attentive du Cal Liénart.³⁴⁸ Enfin, nous devons noter la participation, depuis 1955-56, de la Mission de France à la recherche conduite par l'épiscopat pour établir une « *Mission ouvrière* » qui coordonne les efforts d'évangélisation du milieu ouvrier : cf. La revue « *Au cœur des Masses* ».

Mais venons-en à cette Assemblée, issue d'un questionnaire adressé aux équipes et construite autour de quatre pôles d'attention qui donnent leur titre aux quatre schémas donnés ici par Jean Vinatier dans leur ordre de présentation au début de l'A.G. :

- Le premier : Raisons d'être de la Mission de France,
- Le quatrième : « Vivre selon l'Esprit »
- Le troisième : le fonctionnement actuel de la Mission de France
- Le deuxième enfin tire les conséquences des autres en spécifiant quelques lieux de présence ou d'implantation.

Naturellement, nous ne retiendrons que les schémas 1 et 4, qui touchent directement notre recherche.

La raison d'être de la Mission de France³⁴⁹

« La raison d'être de la MdF ne peut s'expliquer, semble-t-il, que par le fait suivant, dont on ne saurait négliger aucun élément :

- L'Église a découvert des **problèmes spirituels nouveaux** dans le monde d'aujourd'hui,

³⁴⁷ Dont trois pour la Mission de la Mer, sept au Maghreb, une en Côte d'Ivoire et une à la Martinique...

³⁴⁸ Lequel note d'ailleurs que ladite commission se réunit deux fois plus souvent que les autres commissions de l'épiscopat...

³⁴⁹ Notons que Vinatier dans sa présentation parlait, au pluriel, des raisons d'être de la MdF... Ce schéma sera voté tel quel et approuvé par Liénart au nom de la Commission épiscopale : LAC p. 58.

- Elle a reconnu là **des exigences nouvelles relevant de sa mission**,
- Elle a créé **un organisme nouveau** pour qu'à ces exigences nouvelles la réponse d'Église puisse être mieux adaptée ».

La répétition du mot « nouveau » nous ramène à une citation de Guillaume de Tocco, biographe de Thomas d'Aquin, très chère à Marie-Dominique Chenu qui l'employait pour évoquer la rupture constituée par l'avènement de la *modernité* au XIII^{ème} siècle :

« Frère Thomas posait dans son cours des problèmes nouveaux, découvrait de nouvelles méthodes, employait de nouveaux réseaux de preuves ; et à l'entendre ainsi enseigner une nouvelle doctrine, avec des arguments nouveaux, on ne pouvait douter que Dieu, par l'irradiation de cette nouvelle lumière et par la nouveauté de cette inspiration, lui ait donné d'enseigner, en parole et par écrit, une nouvelle doctrine. »

Et c'est bien de cela dont il s'agit comme en témoigne la note suivante :

« On parle volontairement de problèmes *spirituels* – et plus loin, de situations *spirituelles* – non pas qu'il s'agisse de "spiritualité" mais, pour aller au plus profond, des problèmes de l'homme tels qu'ils se posent au niveau du "sens" de Dieu, du rapport à Dieu, et non au niveau des conditionnements extérieurs. Ainsi : parler de la *déchristianisation* comme résultante de l'exode rural, de l'urbanisation, du machinisme, c'est en rester aux conditionnements extérieurs ; parler de la déchristianisation comme affrontement d'une foi "traditionnelle" avec une nouvelle vision du monde ou une nouvelle attitude de l'homme, c'est la traiter comme un problème spirituel. »

Manifestement sous ce mot de "spirituel", les auteurs entendent viser le sens de l'existence, les raisons de vivre de leurs contemporains, mais cela signifie aussi qu'ils font référence à l'Esprit. D'autre part, en dépit de la distance qu'ils prennent avec le mot de "spiritualité", sans doute à cause de sa connotation d'évanescence ou de distance avec le "réel", il est évident que ce qu'ils s'efforcent de diagnostiquer et d'exprimer de leur rapport à ce monde "nouveau" n'est pas sans lien à leur vie spirituelle, mais aussi à leur « théologie », toute l'Assemblée Générale le montrera³⁵⁰.

Quoi qu'il en soit, si l'on a encore en mémoire les raisons d'être de la Mission exposées à Lisieux, on n'a pas de peine à comprendre que cette nouveauté non seulement est celle du regard porté sur l'homme contemporain et son monde, mais que cela exigea et exigera nécessairement de repenser la théologie qui avait prévalu à Lisieux pour justifier la raison d'être de la « Mission » dans une compréhension du monde aujourd'hui dépassée. D'où le titre : Situation spirituelle du monde d'aujourd'hui.

Quelle est donc la Vision du Monde ici proposée ?

« Le monde n'est plus un signe mais une œuvre : *désacralisation* ; l'Histoire est moins une condition qu'une tâche cf. Marx « non plus interpréter...mais transformer ».

« Le monde est UN ou du moins en voie d'unification, marche vers la "planétisation", Réf à Teilhard, "*Avenir de l'homme*" Paris, Seuil 1959

³⁵⁰ Dans ses conclusions, Liénart encouragera "la vie spirituelle" de chacun, distinguée d'une "spiritualité" de la Mission de France sur laquelle il n'insiste pas...

« Aujourd’hui, le monde est saisi comme UN, organisé, hiérarchisé, tandis qu’on ne voit plus guère de l’Église que l’extérieur, et par fragments, quelques survivances, quelques morceaux de folklore (Penser à ce que la TV montre de l’Église).

« À cela s’ajoute la foi en un progrès plus ou moins indéfini, foi tempérée peut-être par la perspective des catastrophes possibles mais désormais assez libérée du souvenir des catastrophes passées.

Place et figure de l’HOMME

« L’homme est une force pour la construction du monde, L’*homo technicus* n’est pas, comme on l’a dit parfois, une résurgence de l’*homo faber* : le technicien n’est pas d’abord un manuel, il s’apparente davantage à l’*artifex* ».

« L’homme est une norme pour la conscience morale, mais non plus l’homme universel, mais l’homme *individuel*. Peut-on alors parler de *norme* ? »

« L’homme : une responsabilité. L’homme prend conscience de sa force et de ses limites : il prend la vie au sérieux. La technique n’est de soi ni aveugle, ni fataliste ».

Nous n’avons pas à commenter ces quelques notes sous la dominante de la ou du “technique”, mais nous pouvons souligner au moins qu’elles ne semblent guère atteintes par la critique des “sciences humaines”...

Attitude vis-à-vis de Dieu³⁵¹

Dieu est nié :

- Par méthode, par hypothèse chez ceux qui travaillent à la construction d’un monde nouveau : explication trop facile, verbale, qui tue l’esprit de recherche et d’invention ; c’est une autorité trop facile à invoquer en faveur d’un ordre statique, qui fait échec à la justice et à la liberté ;
- Chez beaucoup d’autres qui se contentent d’enregistrer les progrès de la science, Dieu n’est plus l’explication nécessaire, il n’est plus le fondement ni le garant du pouvoir (Sécularisation), on s’en passe, il ne compte pour rien ;

C’est pourquoi on a écrit que ce monde devait être dit athée, plutôt que déchristianisé ou païen. »

Le lecteur qui se souvient des premières pages de cette « Lecture » consacrées aux premières années de Lisieux, doit mesurer la distance qui nous en sépare car ces deux mots : « déchristianisé et païen » relevaient bien des leitmotiv de l’époque. Du coup, l’ambition de « re-christianiser » ou de « re-faire une chrétienté » impliquaient en quelque sorte une réversibilité du temps. Il n’en est plus question ici où l’on prend acte d’une cassure et/ou d’un monde nouveau.

³⁵¹ Les auteurs cités en référence sont : De Lubac : *Proudhon et le christianisme*, Paris, 1945 ; Jean Lacroix, *Le sens de l’athéisme moderne*, Tournai-Paris Casterman, 1958 ; J. Maritain, *La signification de l’athéisme contemporain*, Paris, Desclée, 1949 ; I. Lepp S.J., *Psychanalyse de l’athéisme moderne*, Paris, Grasset, 1961 ; K. Rahner, *L’Église a-t-elle encore sa chance ; La religion de l’avenir*. Paris Ed. du Cerf, 1953

Les rédacteurs de ce schéma n° 1 n'en restent pas là et poursuivent :

« L'athéisme n'est-il pas d'abord chez beaucoup, le refus d'une représentation de Dieu ? d'une *idole* ? ». Ce qui sous-entendrait qu'ils ont une fausse représentation ou idée de Dieu... d'où la suite : « À l'inverse, beaucoup de chrétiens nomment Dieu, l'affirment, mais ne le cherchent plus, comme s'ils l'avaient trouvé et connu déjà tel qu'il est... Or toute représentation (matérielle, verbale ou idéale) de Dieu devient une idole, dès qu'on s'y arrête.³⁵² Le refus de l'*Idée* de Dieu n'est toujours que le refus d'une certaine idée de Dieu, car Dieu n'est pas à la mesure de nos concepts. C'est pourquoi l'athéisme qui se veut absolu est toujours une foi, un engagement et même une religion. Il ne peut procéder d'une démarche purement rationnelle ».

En relisant ce qui vient d'être rapporté, nous ne pouvons taire une certaine perplexité devant ce que nous pourrions appeler un glissement du constat brut de l'athéisme (méthodologique ou déterminé) vers l'apophatisme ou la théologie négative qui fait partie de l'expérience spirituelle des mystiques chrétiens (ou non) et des théologiens conscients des limites de leur recherche... en témoigne la suite :

« Mais la *négation* – qui implique chez l'athée, un éloignement volontaire de Dieu – est également, pour tout homme, une voie vers Dieu : la Bible, les mystiques, les théologiens en reconnaissent la valeur irremplaçable. Cela ne signifie nullement que l'athéisme soit une voie vers Dieu (la négation se distingue du refus). Mais cela permet d'espérer un dépassement de l'athéisme dans une foi purifiée. La découverte des lois physiques, de l'étendue de la responsabilité humaine et en même temps de la pauvreté, de la finitude de l'homme, conduit à la purification de l'idée de Dieu...

« Corrélativement on a perdu le vrai sens du péché car il n'y a de péché que devant Dieu. Mais on a purifié en même temps la notion de péché des confusions qu'elle véhiculait couramment : le péché n'est pas la culpabilité ».³⁵³

Nous ne saurions minimiser ces notes sur l'athéisme au seuil d'une Assemblée Générale. Elles sont manifestement le signe d'une appréhension nouvelle de la réalité qui est fruit d'un « être au monde » des prêtres de la MdF durant ces vingt années qui nous séparent de la fondation à Lisieux.

Le texte du schéma n°1 se poursuit avec des réflexions sur le *matérialisme*. Après avoir noté que cela visait surtout le monde occidental, on souligne qu'il est plus vécu de façon passive que le fruit d'une option délibérée, qu'il est lié à la domination de la matière par le progrès technique avec ses inquiétudes sur ses limites et ses conséquences sur ceux qui sont hors de course. Dans des conclusions (partielles et provisoires) on décrit :

« 1 – Un monde solide, consistant, cependant en recherche et d'où n'est pas absent une certaine inquiétude. 2 – Un monde jeune qui vient de naître, d'où un décalage entre les générations, une certaine ivresse, et aussi une grande espérance pour l'Église : des voies

³⁵² En Réf. Citation de Jean Damascène *De la foi orthodoxe*, 1, 4 et Thomas d'Aquin *Sur les sentences* I,1, dist XIII, art 1, resp 4

³⁵³ Cf. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, Paris. P.U.F., 1949, 482 p., *Morale sans péché*, Paris. P.U.F., 1954.

encore à peine discernées peuvent s'ouvrir demain ; 3 – Un monde qui n'est pas fondamentalement antispiritualiste, ni dénué de toute préoccupation religieuse, malgré ses négations et son indifférence massive ».

Une fois évoqués quelques traits majeurs de l'athéisme contemporain, les auteurs du schéma n° 1, envisagent les rapports de l'Église et du monde. Une fois encore, il vaut la peine de lire le texte pour en mesurer la distance sur des points essentiels avec la démarche de Lisieux :

« L'Église est *dans ce monde*, et doit se considérer comme telle. Ambiguïté de la formule : ce monde est né *en dehors de l'Église*. (Elle correspond à un phénomène historique, mais ne doit pas amener à concevoir en termes d'extériorité les rapports de l'Église et du monde).

Il s'agit moins d' "aller à ce monde" que d'y vivre, moins de s' "incarner" que de refuser de s'abstraire, de s'évader ». (p.20)

Et donc « de reconnaître ce monde tel qu'il est avec sa solidité et son unité ».

- 1- Ne pas commencer par rechercher "*la faille*". Tentation provoquée par la rencontre d'athées humainement très structurés, d'hommes enfin "debout" mais sans Dieu. Greffer la foi en exploitant les points faibles de l'humain peut ne conduire qu'à l'aliénation religieuse.³⁵⁴
- 2- Ne pas faire trop vite un "tri des valeurs" qui annexe ce qui est positif et qu'on baptise hâtivement chrétien, en le jugeant de l'extérieur. Cela ne respecte ni la liberté des athées ni la spécificité de ceux qui ne sont pas athées mais croyants d'autres univers religieux, voire des Fils d'Abraham, ni l'originalité de la foi chrétienne.
- 3- Vivre les exigences *spirituelles* de ce monde en ce qu'elles ont de plus profond.

Dans ce paragraphe, les auteurs reviennent sur ce qu'ils ont exprimé sous le titre de la "voie négative" en demandant d'en faire soi-même l'expérience pour réagir contre la "dégradation de l'idée de Dieu" qui se rencontre jusque chez les croyants [dégradation par l'idéalisme, ou l'anthropomorphisme et le déisme du XVIIIème siècle]. Or le Dieu que nient les athées, c'est le plus souvent "ce" Dieu des chrétiens... La voie négative n'est dangereuse que dans la mesure où l'on s'y arrête, en devenant athée.

Ainsi, outre les changements dans l'appréhension du monde, de l'athéisme et finalement de la conception de la « mission », cet appel à la *voie négative* implique aussi un déplacement dans le rapport à Dieu, autrement dit : nous ne sommes plus dans la perspective soit d'une critique systématique, soit d'un apport unilatéral, mais dans celle d'un dialogue spirituel même si les choses ne sont pas ainsi formulées.

D'où la mise en valeur de la mission comme service et service *désintéressé* : en travaillant pour Dieu, on sert les hommes pour eux, pour leur destinée. La Parole de Dieu doit concerner ce monde, une Parole venant de Dieu et qui est appel, invitation dynamique au dépassement radical qu'est la conversion.

³⁵⁴ *Résistance et soumission* de Dietrich Bonhoeffer a été édité en 1951 en Allemagne et, semble-t-il, en 1963 en français... Influence ou non, la convergence avec les positions de Bonhoeffer est tout à fait remarquable...

Cela dit, quelle est la mission de la MdF ?

Elle n'a pas à assumer toute la Mission de l'Église, elle n'est pas le seul organisme pour faire face aux exigences missionnaires nouvelles : son champ d'action a des limites sinon « on recommence à raisonner comme si la MdF était le seul instrument de la mission de l'Église ». ³⁵⁵ Responsabilité collégiale de l'épiscopat vis-à-vis de l'ensemble de la MdF par la médiation de la Commission épiscopale. Corps sacerdotal qui doit inventer un nouveau style de vie dans un monde nouveau avec un incessant réajustement de la visée missionnaire en fonction de la situation du monde et de la conscience que l'Église en prend.

Comme il était annoncé par Jean Vinatier, nous devrions logiquement aborder ici le schéma n° 4 sur la Vie selon l'Esprit, mais l'Assemblée ne s'accordant pas sur sa rédaction il fut remis en chantier...

Par ailleurs, nous n'avons pas ici à rendre compte du schéma n° 2 sur les implantations et tâches de la Mission, ni du schéma n° 3 sur le fonctionnement de la Mission de France, bien qu'ils soient tous les deux au service du premier et que, pour une part, ils en conditionnent la mise en œuvre.

Mais il faut mentionner le débat et les décisions qui concernent la présence de l'Église au Tiers Monde. C'est en 1949-1950 qu'une équipe a été constituée en Afrique du Nord, puis en Martinique. Nous avons rendu compte des questions posées lors de la guerre de libération des Algériens et de la manière dont la Mission de France y fut impliquée. À l'A.G. de 1962, la question a été replacée dans le cadre du rapport de l'Occident et du Tiers-Monde, sortant de la colonisation, et dans le fait que l'évangélisation a été faite dans ces pays dans le cadre plus qu'ambigu de la colonisation. Ce sont à la fois les différences culturelles, économiques et dans une grande inégalité des uns et des autres dans les mutations mondiales qui ont justifié l'élargissement des implantations de la MdF en Amérique Latine et en Afrique. « En raison de l'analogie des problèmes, on est obligé ici et là-bas d'aller à la même profondeur de foi pour engendrer l'effort missionnaire authentique de l'Église. » (p. 41) Et ce fut bien la raison de fond qui commanda ces nouvelles implantations, sans qu'on puisse mesurer à l'avance le service qu'elles rendront à la MdF en la décentrant...

Avant de poursuivre notre lecture, nous tenons à souligner en cette fin de l'année 1962, la singularité de l'engagement de la Mission de France comme « diocèse », et de ses membres comme « prêtres séculiers ». Nulle part en France on ne trouve un pareil travail d'ensemble, une réflexion commune des acteurs de la « Mission » dans la diversité de leurs engagements humains et pastoraux. De ce point de vue, ils sont largement en avance sur la collégialité. Par ailleurs, leur réflexion théologique est dépendante de leur rapport aux « autres » et, en même temps, élaborée pour eux.

Bien que l'ecclésiologie fasse partie de la théologie et que la création de la Mission de France et sa mise en œuvre relèvent de la première, nous choisissons de rester concentrés sur les thèmes proprement « théologiques » déjà relevés au cours des vingt ans passés pour ne pas

³⁵⁵ Expression que nous devons garder en mémoire lorsque nous aborderons les années 1968-69...

(trop) nous disperser. Ceci à une exception près : la question du ministère et du laïcat qui n'a cessé d'être posée et reposée.

D'ailleurs, elle refait surface dans la **LAC de Mars 1963**³⁵⁶ où Jean Vinatier fait écho aux « Réflexions sur le laïcat missionnaire » de Jean Frisque.³⁵⁷ L'auteur rappelle d'abord « qu'on est en "situation missionnaire" lorsqu'on est partie prenante, dans sa vie d'homme, d'un pays géographique ou sociologique dont le noyau de forces vives est étranger à la mouvance de l'Église. [...] C'est une étape de transition qui aboutit pour l'Église à une nouvelle implantation. [...] et cela demande de vivre pleinement une paradoxale double appartenance culturelle : appartenance à l'Église telle qu'elle est, appartenance au monde à évangéliser avec tout ce que cette appartenance signifie de puissance d'accueil à la grâce qui, déjà, travaille ce monde et le pousse à la rencontre du Christ. [...] La situation proprement missionnaire est déterminante pour apprécier les autres tâches pastorales ou évangélisatrices. Celles-ci doivent se sentir au service de la mission et se modifier en conséquence ». (P.15-16)

Frisque précise ensuite que la fidélité à la personne de Jésus-Christ est au-delà de la présence et du partage ; il ne s'agit pas seulement de rendre témoignage à l'idéal évangélique mais d'être signe du Christ en sachant que ce signe est toujours un signe de contradiction. « Le prêtre joue un rôle irremplaçable dans l'initiation à la foi, car lui seul peut donner à une communauté d'engager tout le mystère du Christ. [...] Si la mission se noue dans un témoignage rendu à l'idéal évangélique, la prêtre n'a pas de rôle spécifique à jouer en dehors du ressourcement sacramentel qui assure au laïc, par le lien au corps du Christ, les moyens de sa fidélité. Mais la mission engage une personne vivante, Jésus-Christ, parce que c'est cette personne vivante unique qui donne à l'homme d'accomplir sa vocation ».

³⁵⁶ Voir LAC Janv-Fev 1962 (ici p. 198)

³⁵⁷ Jean Frisque de la Société auxiliaire des Missions (SAM), est professeur au séminaire de Pontigny.

Chapitre 22-1 : S'adapter

LAC Mai 1963

Ce numéro de la LAC s'ouvre par les réflexions enthousiastes de Liénart, Marty et Stourm après la publication de l'encyclique *Pacem in terris*, adressée, comme ils le soulignent, à tous les hommes... Mais ce n'est pas l'encyclique comme telle qui retiendra notre attention, c'est une réflexion de Jean Frisque sur le thème de l'"adaptation". En effet, elle s'inscrit dans le droit fil de ce qui a émergé peu à peu dans la recherche commune de la MdF pendant les vingt ans passés et qui concerne directement l'acte missionnaire. Ceci de deux façons : le message et les conditions de sa transmission envisagés sous le registre d'une adaptation : s'agit-il bien de cela dans la connotation d'extériorité, voire de superficialité que le terme suggère ?³⁵⁸

« Pour le chrétien, le terme d'adaptation évoque l'effort que fait l'Église dans l'acte de la mission pour prendre le visage des peuples où elle n'est pas encore implantée. Suivant en cela la consigne paulinienne, l'Église veut se faire toute à tous quelle que soit l'appartenance culturelle³⁵⁹ des hommes auxquelles elle s'adresse »

Frisque évoque alors deux conceptions insuffisantes de l'adaptation.

La première consiste à réduire le message chrétien à une sorte d'humanisme évangélique : « La bonne nouvelle est simple : elle se réduit à quelques grandes orientations fondamentales [...] L'amour fraternel dont absolument personne, pas même l'ennemi, n'est exclu, la prédilection pour les petits ». Il conviendrait donc de « retourner à l'Évangile par-delà les siècles d'histoire de l'Église qui ont fait peser sur le message un terrible poids de particularisation culturelle. [...] Une Église fidèle à l'Évangile se ferait toute à tous quasi instantanément » (p. 6) L'universalisme du Nouveau Testament n'est plus celui du Royaume des enfants de Dieu : il est devenu l'universalisme d'une morale de l'amour très élevée et réductible à quelques propositions simples ». Nous pourrions illustrer cela par des propositions entendues comme celle-ci : « Je n'ai rien à apporter, ce sont les autres qui m'évangélisent...»

La seconde est tenue par des chrétiens pour qui il est évident que la Bonne Nouvelle à délivrer aux hommes est véhiculée par l'Église ou que la vie du Royaume instauré en Jésus-Christ est transmise par le canal des sacrements. Elle sauvegarde le caractère surnaturel de la Bonne nouvelle du Salut mais elle juxtapose deux ordres de réalités, les surnaturelles et les naturelles. « En s'adaptant aux diverses cultures, l'Église manifeste que le Royaume qu'elle apporte à la suite du Christ n'est pas de ce monde et qu'il ne peut donc être compromis avec aucun peuple de la terre ». (P. 7)

D'où viennent ces carences ?

De l'oubli de la condition humaine assumée par le Christ. Le Verbe ne s'est pas incarné dans la "nature" humaine mais dans une « chair », dans un espace-temps, dans une historicité : celle de l'aventure spirituelle du peuple d'Israël. « Par son intervention dans l'Histoire, le Verbe fait

³⁵⁸ Une remarque préalable : ces réflexions anticipent et rejoignent ce que Vatican II abordera sous les thèmes de "l'acculturation" et de "l'inculturation".

³⁵⁹ L'auteur ne précisant pas ce qu'il entend par « culture », nous proposons ce qui suit : « Le système des médiations : langue, pratiques transmises, mythes, rites, codes et règles qui structurent les rapports d'un groupe social donné à la nature et aux autres groupes, définissant par là même sa propre identité. L'assimilation, par apprentissage, de ce système par les individus est la condition de leur appartenance active au groupe auquel ils appartiennent ».

homme n'a pas superposé un ordre de réalités nouvelles à l'ordre des réalités existantes. Mais, au sein du jeu de réalités qui avaient construit le cadre de l'Alliance entre Yahweh et son peuple, le Verbe Incarné a établi dans sa propre humanité la structure définitive du salut de l'homme ».

« Toute la mission du Christ a été d'établir, dans son humanité, le rapport qui doit relier, dans l'homme, le sacré et le profane ».³⁶⁰

« Pour l'Église, l'exigence de présence aux peuples qu'elle évangélise est tout à fait fondamentale, car c'est l'enracinement historique du mystère du Christ dans le cheminement spirituel d'un peuple qui va être significatif du salut en Jésus Christ offert concrètement à ce peuple. L'annonce du salut n'a sa densité propre que référée à cet enracinement historique du Christ. Il s'agit d'une présence au dynamisme spirituel le plus intérieur qui conduit la vie d'un peuple. [...] Le dialogue que l'abbé Monchanin entreprit avec l'Inde était le plus intérieur qui soit, afin que le mystère du Christ s'enracine au cœur même du noyau culturel de ce grand peuple et lui apparaisse comme l'achèvement purificateur de son propre destin ». (P. 9)

Au moment où l'Église transmet le mystère du Christ à un peuple nouveau, elle offre à d'autres hommes de se retrouver dans l'unité d'un même Royaume sans avoir à renoncer à leur cheminement spirituel sinon pour le purifier et le rectifier. [...] Car le dépôt dont l'Église a la charge, c'est le mystère du Christ, et il ne peut y avoir révélation du mystère du Christ sans enracinement historique de ce mystère au cœur de l'histoire spirituelle de ce peuple. [...] Enraciner le mystère du Christ dans un peuple non encore évangélisé, c'est aller à la rencontre d'un itinéraire spirituel qui concerne l'Église mais qui n'est pas le sien. Cela suppose dans l'Église un perpétuel effort de ressaisissement de ce qu'elle porte d'essentiel en elle, une perpétuelle exigence de réforme ». (P. 10)

Nous avons déjà pris conscience du chemin de conversion fait par la Mission de France dans son rapport à l'"autre", en particulier en ce qu'il est habité par une présence de l'Esprit.³⁶¹ L'article de Frisque, de ce point de vue, ne peut que rencontrer l'adhésion des lecteurs de la LAC. Mais, à nos yeux, il comporte pourtant deux limites.

La première est qu'il ne dit rien de la présence du Verbe dans les autres traditions spirituelles, ce qui avait été manifesté dans les articles de Dimnet à propos de la catéchèse.

La seconde relève du caractère analogique avec la situation en France. D'une part, parce que la société française, athée ou « sans Dieu », est post-chrétienne à la différence des pays de première évangélisation. D'autre part, et ce sera un sujet de débat à la Mission de France et ailleurs : est-il juste de parler de culture ouvrière, et non d'idéologie³⁶² de la classe ouvrière ? Le concept de culture ne serait-il pas plus approprié avec l'apparition et le développement irréversible du monde technique ?

³⁶⁰ Nous ne croyons pas que ce binôme soit adéquat pour penser la nouveauté chrétienne dans son rapport aux autres, pas plus que celui du naturel et du surnaturel. D'ailleurs, dans la suite du texte, Frisque parlera plus justement du cheminement spirituel des autres. Ce pour quoi nous allons y faire directement écho.

³⁶¹ Toutefois, sans grands développements sur ce qu'est cette présence de l'Esprit...

³⁶² Nous entendons par « idéologie » l'ensemble des représentations ou des concepts par lequel un groupe social donné justifie son existence et projette son avenir. On parlera ainsi d'idéologie marxiste, ou libérale etc.

Chapitre 22/2 : Écouter les “autres“ ...

LAC nov. 1963

Dans le numéro de novembre de 1963, c'est le témoignage d'une équipe de prêtres en milieu rural déchristianisé qui retient notre attention. (p.17-35) Le rédacteur décrit avec une lucidité pathétique les distorsions sociologiques, ecclésiales et spirituelles dans lesquelles ils sont pris, ce qu'il appelle des porte à faux qu'il illustre dès son point de départ par la demande d'un homme de 23 ans, sorti du service militaire, qui veut se marier dans deux mois mais qui n'est pas baptisé... « Il me demande, sans trop savoir lui-même, d'entrer dans l'Église, mais où est-elle donc l'Église ? Il veut être comme tout le monde, et si je veux faire mon travail, je dois lui demander à cause de son baptême, de ne pas être comme tout le monde, de se couper des baptisés parce qu'ils ne vivent pas leur baptême ! Le Cardinal Gracias a dit : « Le grand scandale de notre siècle consiste en ceci : nous sommes exactement comme les autres ! » (p. 18) En dépit de son grand intérêt nous n'irons pas plus loin dans la reprise de ce témoignage...

Par contre nous en retiendrons ce que ces prêtres qui ont pour priorité l'évangélisation ont découvert au milieu de leurs « incertitudes » :

- L'Esprit est à l'œuvre avant moi au cœur des païens,
- La grâce déborde l'Église visible, la grâce déborde les sacrements,
- Un geste “humain“, c'est la grâce qui fait son chemin,
- Dieu peut être rencontré sans être connu par son nom,
- Avant l'Eucharistie, la Parole, avant la Parole, la confiance, avant la confiance, la présence.

L'auteur anonyme écrit donc : « on se constitue un petit arsenal de thèses “nouvelles“ qu'on est heureux de savoir sorties de la plus ancienne tradition de l'Église³⁶³. (p. 22)

Ceci le conduit à un regard rétrospectif sur la formation qu'il a reçue : « Reconnaissons qu'on nous a mal préparés à ces tâches missionnaires et qu'on nous entraîne mal à les mieux remplir au cours de notre vie sacerdotale :

« On nous apprend à nous mouvoir dans les valeurs surnaturelles, beaucoup moins à discerner le sens religieux des valeurs naturelles ;

On nous apprend un peu le métier de directeurs de consciences chrétiennes, mais beaucoup moins le métier d'évangélistes, d'éveilleurs de la foi à partir des valeurs humaines chez les incroyants. On ne nous dit pas tellement que Dieu agit dans le cœur des incroyants et comment nous pouvons le rejoindre là où il agit ;

³⁶³ Celle des premiers évangélisateurs et des Pères de l'Église...

On nous apprend que nous avons à donner ; on ne nous dit pas tellement que nous avons aussi à écouter, à recevoir, que Dieu parle à l'Église à travers les incroyants, et que c'est au sein du dialogue que jaillit la foi ,^{364 365}

On nous sensibilise à la vie de Dieu, moins peut-être à la vie des hommes, à la vie de Dieu chez les hommes ;

On nous apprend à rencontrer DIEU dans l'eucharistie, dans l'oraison ; on nous apprend moins à nourrir l'oraison de la rencontre avec DIEU dans les autres et spécialement en ceux dont nous sommes loin ; [...]

On nous apprend à bâtir visiblement le Royaume de Dieu, à agir, alors que dans nos pays qui meurent, il n'est parfois qu'une attitude, celle de Mounier contemplatif au chevet de sa fille à jamais inconsciente :

“Je n'ai jamais sans doute connu aussi intensément l'état de prière que quand ma main disait des choses à ce front qui ne répondait rien, quand mes yeux se risquaient vers le regard distrait portant loin ; loin derrière moi... Qui sait s'il ne nous est pas demandé de garder et d'avoir une hostie parmi nous, sans oublier la présence divine, sous une pauvre matière aveugle“ ? »³⁶⁶

Nous avons déjà rencontré cette conviction que la vie des “autres“ n'est pas un désert spirituel, cependant c'est la première fois qu'il est dit aussi clairement que l'on a de leur part quelque chose à entendre et qu'émerge le thème du dialogue. Deux choses qui seront pleinement ratifiées à Vatican II... Comme le sera ce qui suit :

« Quel sens a dans l'Église la pauvreté ? On ne peut nier le choix qu'en a fait le Verbe Incarné ... Là me semble être avant tout le mystère de la pauvreté dans l'Église ; mystère qui, du reste, n'est pas lié seulement à ses origines évangéliques, mais à toute son histoire : de sorte que les grandes époques, les grands mouvement de rénovation intérieure, de réforme dans l'Église et les moments de sa plus haute expansion dans le monde correspondent toujours aux époques où l'Esprit de pauvreté se trouve avec le plus d'évidence affirmé et vécu ». (Cal Lercaro)

“Avant tout, dit un ami, manque le sens de la gratuité. Quand on aime quelqu'un on va le voir comme ça, pour rien...la gratuité est à la base de l'admiration, *a fortiori* de l'adoration... nous sommes : “l'homme qui a quelque chose à dire “ nous ne savons pas écouter, nous ne savons pas attendre, nous passons notre temps à tirer sur les tiges“. Gratuité de l'amitié qui doit se manifester par la gratuité de la démarche. [...] Présence humble, simple, pauvre, servante, fraternelle, du prêtre. [...] Pour entrer dans le pays comme pauvre, comme un homme aussi, à l'image du Fils de Dieu, il nous semble important que le prêtre soit capable de consacrer une partie de son temps au travail manuel ». (P. 29-30)

³⁶⁴ Quelques mois plus tard le « dialogue » sera au cœur de la deuxième partie de l'encyclique de Paul VI : *Ecclesiam suam*

³⁶⁵ Souligné par nous.

³⁶⁶ Sans référence.

Chapitre 23 : l'émergence du "dialogue"

LAC Déc. 1963

Avant de poursuivre, il ne nous paraît pas inutile de rappeler ces mots du pape Grégoire XVI : Encyclique *'Mirari vos'* du 15 août 1832³⁶⁷

« Nous venons maintenant à une cause, hélas! trop féconde de maux déplorables qui affligent à présent l'Eglise. Nous voulons dire l'*Indifférentisme*, ou cette opinion funeste répandue partout par la fourbe des méchants, qu'on peut, par une profession de foi quelconque, obtenir le salut éternel de l'âme, pourvu qu'on ait des mœurs conformes à la justice et à la probité. Mais dans une question si claire et si évidente, il vous sera sans doute facile d'arracher du milieu des peuples confiés à vos soins une erreur si pernicieuse. L'Apôtre nous en avertit : « Il n'y a qu'un Dieu, qu'une foi, qu'un baptême » ; qu'ils tremblent donc ceux qui s'imaginent que toute religion conduit par une voie facile au port de la félicité ; qu'ils réfléchissent sérieusement sur le témoignage du Sauveur lui-même : « qu'ils sont contre le Christ dès lors qu'ils ne sont pas avec le Christ ». ³⁶⁸(...)

« De cette source empoisonnée de l'*indifférentisme*, découle cette maxime fautive et absurde ou plutôt ce délire : qu'on doit procurer et garantir à chacun *la liberté de conscience* ; erreur des plus contagieuses, à laquelle aplanit la voie cette liberté absolue et sans frein des opinions qui, pour la ruine de l'Eglise et de l'Etat, va se répandant de toutes parts, et que certains hommes, par un excès d'impudence, ne craignent pas de représenter comme avantageuse à la religion. Eh! "quelle mort plus funeste pour les âmes que la liberté de l'erreur!" disait saint Augustin ».

Le dernier numéro de la LAC pour l'an 1963, s'ouvre par une citation de Mgr de Smedt, lors de la session du Concile du 20 nov. 1963, à propos de la liberté religieuse. Selon lui, elle implique : « Le droit de la personne humaine au libre exercice de sa religion selon les exigences de sa conscience [...] Ainsi, le non-catholique qui, en suivant sincèrement sa conscience n'embrasse pas la foi catholique et erre en matière de foi, a droit à l'estime et à la considération de tous les membres de l'Eglise catholique ». Ce texte, présenté dans le cadre du schéma sur l'œcuménisme est élargi dans ce n° de la LAC, aux athées et à l'athéisme.

Ceci nous conduit à une première remarque : il est manifeste que, sous la rubrique nouvelle : *Recherches et documents*, la MdF vit et réfléchit en étroite attention à ce qui est exprimé au sein du Concile.

Ensuite, sur le thème de l'athéisme, la lecture des réflexions présentées dans cette livraison manifeste un déplacement entre les premières générations de la Mission de France et celles qui entrent au séminaire dans les années soixante. Les premières, dans leur majorité, venaient d'un monde chrétien et, pour elles, les athées et l'athéisme étaient une manifestation du « péché » ou, à tout le moins, relevaient d'une incompréhension : aussi bien celle des athées

³⁶⁷ Repris par Pie IX dans le *Syllabus*...

³⁶⁸ Ref de Luc 11, 23, Mt 18, 30. Mc 9, 40 « Qui n'est pas contre nous est pour nous. »

vis-à-vis de la foi que des chrétiens vis-à-vis de l'athéisme. Les générations des années soixante, même si la plupart ont des origines familiales chrétiennes, ne viennent pas de la « chrétienté ». Elles ont grandi dans le pluralisme de l'école, du sport, des apprentissages ou des études. La liberté de conscience, pour elles, va de soi et si scandale il y a c'est qu'elle ne soit pas encore reconnue par l'Église. Cet état de fait interroge évidemment la raison d'être de la « mission » et explique pour une part que dans ces années-là beaucoup de séminaristes n'aillent pas jusqu'au bout de la formation qui leur est proposée. D'ailleurs, dès le liminaire (p. 5), on écrit : « Lorsque l'Église porte un regard loyal et attentif sur le monde dans lequel elle vit, c'est jusqu'aux extrémités du monde que ses paroles respectueuses retentissent et appellent au dialogue ». *Dialogue*, le mot est repris quelques lignes plus loin à propos du Colloque International d'Ariccia³⁶⁹ où : « des prêtres ont cherché à regarder attentivement ce monde athée pour que l'Église sache mieux entrer en *dialogue* avec lui ».

Dix ans plus tard, après le Concile, toute une réflexion et tout un débat s'exprimeront sous le titre « Mission et /ou Dialogue » [ou l'inverse] sur fond de contestation ou d'abandon du slogan antérieur, qui justifiait la mission, : « Hors de l'Église, point de salut ». De tout ceci, en ce qui concerne la Mission de France, nous avons la première trace ici, dans ce numéro de la LAC, alors que nous avons signalé précédemment l'apparition du thème explicite de l'écoute. Naturellement, l'un ne va pas sans l'autre...

Cependant, en arrière-fond, il y a bien, par rapport à Lisieux, une différence d'approche de l'athéisme, en grande partie parce que celui-ci a changé :

« L'homme de notre temps a exploré l'univers dans lequel il est situé, dit Six, il a mesuré les forces de la nature et les puissances de l'homme, mais aussi ses limites. Peut-être est-il un homme qui, plus qu'aucun homme des siècles passés, a mesuré sa *solitude* et sa *liberté* ; S'il a la passion de transformer le monde et d'établir communication entre les hommes, n'est-ce pas justement parce qu'il éprouve avec acuité un besoin intense de paix et de communion ?

L'athéisme de l'homme d'aujourd'hui est d'abord une passion de l'homme ; il est, par le fait même, cette révolte contre l'idole qu'on lui a trop souvent présentée : un dieu-vengeur, un dieu qui est jaloux de la liberté de l'homme. Le *missionnaire* qui accepte de regarder en face l'athéisme, doit prendre conscience de cette liberté – tranquille ou désespérée – que l'athée revendique. Il n'est pas possible de faire accepter la Bonne nouvelle de l'amour à quelqu'un qui se représente Dieu comme ce dépossesseur de liberté.

L'athée d'aujourd'hui connaît cette grandeur de penser que, lorsqu'on aime, on laisse libre de laisser celui qu'on aime de répondre ou non à l'amour. [...] Au contact de l'athée, le futur missionnaire prendra davantage conscience de la foi et de sa foi ; il saisira davantage qu'il n'a pas acquis *sa* foi, mais qu'il *l'a reçue* et qu'il ne se trouve pas devant l'athée comme un donateur mais comme un orant qui supplie Dieu d'accorder à son frère athée la foi dont il reste lui-même besogneux, et comme ami qui ne méconnaît pas la réalité d'athéisme qui est inscrite au cœur de son frère athée. » (P. 20-22)

³⁶⁹ Du 1^{er} au 7 oct 1963, où Jean François Six, professeur au séminaire de Pontigny, interviendra. Son texte est reproduit dans ce numéro de la LAC.

Sans doute le missionnaire connaît-il une souffrance que ces hommes sans Dieu ne connaissent pas : la souffrance de voir que ceux qu'il aime, dont il a partagé la vie ne connaissent pas l'Amour dont ils sont aimés. Et par là même le missionnaire devient, d'une certaine manière, plus pauvres même que ces pauvres, *pauvre comme Dieu* qui est infiniment pauvre, volontairement, devant nos libertés, pauvre comme seul peut l'être celui qui aime vraiment » (p. 24)

Nous terminerons l'évocation de cette nouvelle approche de l'athéisme par ces mots de Jean Deries :

« Notre rencontre avec l'incroyant est possible si, lui comme nous, nous sommes au service de la vérité et, nous ne craignons pas de dire, de la vérité de l'homme. Le droit d'être athée comme celui d'être chrétien résulte de la liberté fondamentale de l'homme. Mais ce n'est encore, pris de cette façon, que l'aspect négatif d'une proposition que nous n'avons, les uns et les autres, pas fini de découvrir : le droit et le devoir d'être homme et d'être au service de l'homme. Nous savons quant à nous, que c'est ainsi que le Christ a été, et continue d'être dans son Église, au service de Dieu ». (p. 35)

Bien qu'il n'y soit pas fait allusion, il convient de dire qu'en arrière-fond, il y a toutes les prises de position des « existentialistes, en particulier de Sartre et de son alter-égo, Jeanson, mais aussi de Camus dont le livre "*L'homme révolté*" a été l'objet d'une virulente critique de la part de Jeanson ce qui engendra la rupture de Camus avec Sartre. Des revues comme *Esprit* et *Les Temps modernes* ont été les lieux de rencontre et de confrontation de tous ces courants « humanistes » plus ou moins distants du marxisme. En tout cas, comme on vient de le lire sous la plume de Jean Deries, leur dénominateur commun était « le droit et le devoir d'être homme et d'être au service de l'homme » et l'on comprend immédiatement que cela ne pouvait pas laisser indifférents les membres de la Mission de France. D'ailleurs, dans le numéro suivant de la LAC, ce n'est pas un hasard si Marcel Massard engage une lecture critique du livre de Francis Jeanson : *La foi d'un incroyant*.

Perplexité

Mais avant de poursuivre, nous devons faire état d'une double perplexité :

La première tient à ce que nous pourrions appeler un changement de gabarit de la Lettre aux Communautés. À partir d'avril 1964, le nombre de pages de chaque numéro a pratiquement doublé pour atteindre 100 pages pour celui de décembre 1964. Les « théologiens » de la Mission de France s'y expriment davantage et plus longuement, mais on voit apparaître aussi de plus en plus d'expressions émanant d'« ateliers »³⁷⁰ de plus en plus nombreux aussi.

La seconde tient au changement subreptice que nous avons identifié avec l'apparition du « dialogue ». On ne saurait se contenter de dire que le "dialogue" est le nouveau nom de la "mission" ! Certes, nous avons noté au fur et à mesure les changements qui avaient affecté le concept de mission depuis les débuts de Lisieux : changements qui portaient sur l'intelligence

³⁷⁰ Ceux-ci ont remplacé les commissions et se déploient à partir de réalités sociologiques plus identifiées...

que l'on avait des hommes à qui l'on s'adressait et par conséquent des modalités ou même du contenu du message que l'on devait leur adresser.

Or passer de là au "dialogue" avec ce qu'il comporte de reconnaissance de l'"autre", de prise en compte de ses raisons de vivre, de lutter pour une conception de l'homme et de l'humanité, du temps et de l'Histoire, situe inéluctablement le message chrétien dans une position de « relativité » en quoi il faut entendre : relation et dés-absolutisation. Il serait tout à fait illusoire de penser que cela n'aura aucune conséquence sur la conception du « sacerdoce » alors que depuis vingt ans revient sans cesse la question de la place du laïc et du prêtre dans la "mission".

L'un des signes qui confirment ce changement se trouve dans le N° suivant de la LAC (12 **avril 1963**) où Marcel Massard « dialogue » avec « La foi d'un incroyant » de Francis Jeanson, ou dans celui de Jean Rémond (15 **août 1964**) sous le titre : « La "tolérance" réciproque, condition d'un "dialogue" entre chrétiens et incroyants ».

D'ores et déjà on peut faire l'hypothèse que, vue sous cet angle, la présence aux marxistes et aux musulmans³⁷¹ ne sera pas sans conséquences et que, plus largement, la conception même de la foi sera mise à l'épreuve... et l'on peut prévoir que, dans cette perspective, le prêtre collaborateur des évêques devra davantage participer à la responsabilité de ces derniers par rapport à l'authenticité de la foi.³⁷²

Remarque.

La référence à Charles de Foucauld, dont Jean François Six se fit en quelque sorte le disciple, ainsi qu'à Louis Massignon, s'inscrivait déjà dans le paradigme de la présence et du dialogue qui rejoint ce que nous avons appelé au tout début de cette Lecture la troisième conception de la Mission. Mais la référence antérieure à Jules Monchanin, puis les livres de J. Dournes : *Dieu aime les païens*, Paris, Aubier, 1963 ; Serge de Beaurecueil, *Ansari, le livre des étapes*, Paris, Parole et Mission, 1962 ; Jean Ploussard, *Carnet de route*, Paris, Seuil, 1964, d'autres encore manifestent une sensibilité nouvelle aux "autres" ...

³⁷¹ D'ores et déjà nous pouvons indiquer que l'on passera, dans un cas comme dans l'autre, de l'engagement aux côtés des "pauvres" (prolétariat ou "indigènes") aux fondamentaux qui les anime : la pensée de Marx et le Coran, ce qui, évidemment, n'infirme pas la solidarité avec eux dans l'action.

³⁷² On se souvient que quelques années auparavant Liénart avait vivement repris Chenu sur ce point...

Chapitre 24 : l'entrée en dialogue.

LAC avr. 1964

Le liminaire de ce numéro confirme clairement, sinon un changement de cap, du moins un infléchissement dans la manière dont La Mission de France conçoit sa mission :

« Cette Lettre s'ouvre avec le compte rendu du livre de Francis Jeanson³⁷³, *La foi d'un incroyant*³⁷⁴. Pourquoi cela ? Notre tâche particulière dans l'Église, c'est de chercher continuellement à promouvoir le dialogue entre Jésus-Christ et les hommes qui ne le connaissent pas. Or voici qu'aujourd'hui, c'est un incroyant qui vient ouvrir ce dialogue. Francis Jeanson s'adresse aux chrétiens ; il nous demande si nous sommes aptes à nous confronter au vrai visage de la condition humaine, aux exigences de justice et d'amour vécu que celle-ci pose à l'homme qui ne se berce pas d'illusions. " La foi chrétienne n'est-elle qu'une mystification spiritualiste, écrit-il, ou bien une foi véritable, une force spirituelle susceptible de travailler le monde humain " ? Nous ne pouvons récuser un tel terrain de dialogue³⁷⁵, une telle contestation de notre foi ».

Nous ne saurions reprendre ici tout le développement de Massard, retenons-en au moins ceci : « Jeanson nous provoque au dialogue à partir d'un athéisme conséquent qui veut ravir totalement à Dieu le dessein de faire le salut des hommes. Il nous force avant tout à nous interroger sur la valeur des tâches que nous assumons au milieu des hommes : "La foi chrétienne n'est-elle qu'une mystification spiritualiste, ou bien une foi véritable, une force spirituelle susceptible de travailler le monde humain ? (P.113) »

Trois choses ressortent de ces quelques lignes :

- La prise en compte, par Massard, de cet athéisme dans son vœu humaniste,
- Le défi lancé par ce dernier à la foi chrétienne dans son agir (et ceci ne peut que résonner douloureusement dans la conscience des prêtres de la Mission de France empêchés d'agir concrètement au sein de la Classe ouvrière),
- Et puis l'amorce d'un débat de fond qui touche à l'essence même de la théologie : la distinction entre foi et croyance. [Où la foi est du côté de l'athée dans sa confiance dans l'agir des hommes et la croyance dans le recours à un Dieu qui n'existe pas.]

À quoi il faudrait sans doute ajouter : deux conceptions de la Vérité. Celle du chrétien serait donnée dans l'Histoire par le Christ, révélateur du Père, et doit être développée dans le Temps, celle de Jeanson se construit dans l'Histoire par l'engagement des hommes de bonne volonté

³⁷³ F. Jeanson (1902-2009), compagnon de J.P. Sartre, Directeur de la revue *Les Temps Modernes*, fondateur du « Réseau Jeanson » qui soutint l'engagement des Algériens pour leur libération, très engagé ensuite dans l'invention des *Maisons de la Culture*, puis dans une réflexion critique sur les conditions de la psychiatrie.

³⁷⁴F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, 183 p. (Précédé en fév. 1963 par *Lignes de départ*, Paris, Seuil.)

³⁷⁵ Souligné par nous... Ajoutons que Paul Toinet, professeur à Pontigny de 1954 à 1957, sera l'auteur d'un dialogue avec Francis Jeanson dans la collection *Verse et controverse n° 10*, sous le titre : *La foi, dialogue sur l'essentiel*, Paris, Beauchesne, 1969.

liés dans leur service de l'Humanité. « L'homme est cet être qui a besoin de devenir humain, c'est-à-dire de participer à la réalisation d'une humanité totale »³⁷⁶.

D'une certaine façon, dans les années antérieures, avant cette entrée dans le dialogue, il était relativement facile de repérer l'évolution théologique de la Mission de France dans la proposition qu'elle faisait de sa foi au monde non chrétien – dans ses formes et sur le fond. À partir de l'entrée en dialogue – et nous le vérifions ici – cela devient beaucoup plus difficile car, d'une part, le dialogue est par définition le rapports de sujets singuliers, de l'autre, il faudrait rendre compte de l'univers de pensée de chacun. Nous choisissons alors de terminer par deux citations :

« L'athéisme de Jeanson, c'est la passion d'une responsabilité humaine totale qui accepte la lutte en ce monde pour inventer son sens contre le mal, l'injustice, la souffrance, et en finir avec Dieu, en finir avec ce sens illusoire que simule la croyance : "La vraie foi consiste à parier que l'espèce humaine est capable d'incarner Dieu, de le réaliser, d'en finir avec Lui en inventant sa propre humanité p. 183" » (p. 10).

Et :

« Dieu est impliqué dans la vie du chrétien comme un partenaire que tout intéresse, que tout concerne. Il n'est pas la Vérité établie une fois pour toutes, la Vérité figée dans le ciel de la croyance, mais la Vérité que l'on découvre au jour le jour en questionnant son Verbe, et cela tout en vivant la trame des événements quotidiens. [...] Il s'agit bien toujours d'une conscience incarnée, reliée aux autres consciences humaines, désireuse d'amour et de compréhension entre toutes ces consciences, mais d'une conscience pour qui une nouvelle dimension existe qui traverse toutes les autres et les marque d'un signe nouveau [...] appelant l'homme à un dialogue dont la pleine mesure ne peut être totalisée dans le cours de son existence terrestre ». (P. 11)

Mais nous en ajoutons une troisième, extraite par Toinet du livre même de Francis Jeanson, (p. 175)³⁷⁷ car elle dépasse le contexte :

(Toinet à Jeanson) : « Vous appelez donc de vos vœux cette "forme nouvelle de présence à l'autre" qui "ne va plus tant à le convertir qu'à le comprendre : elle dépasse le souci de la mission, vers l'acceptation généreuse de telle ou telle compromission. Les hommes et les femmes qui s'efforcent de la vivre, ils ont l'étonnant courage d'aller jusqu'à trahir l'Église qui les porte, afin de se rendre effectivement solidaires de tous ceux qui n'en sont pas. Mais en la "trahissant" de la sorte, ils manifestent à l'égard de son inspiration première une exigence de fidélité qui semble bien être à son tour porteuse de l'unique chance de vie dont cette Église dispose encore...»

LAC 15 juin 1964

Sous le titre : « Mission d'Église et présence sacerdotale au monde ouvrier », la LAC (p. 41-64) présente un dossier récapitulatif de la réflexion portant sur l'engagement du prêtre dans la

³⁷⁶ *La foi, dialogue sur l'essentiel*, (Toinet – Jeanson) *op. cit.* p.92

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 109

Classe³⁷⁸ ouvrière depuis l'interdiction romaine des « prêtres ouvriers » en 1954... Le lecteur comprend tout de suite que ce texte a pour finalité première d'être lu par les Pères du Concile qui débattent du ministère épiscopal et presbytéral... Nous n'allons pas le reprendre ici, sauf sur un point qui s'inscrit dans la nouveauté relevée plus haut : le dialogue. En effet, après avoir présenté toutes les raisons et justifications de l'insertion de prêtres dans le monde ouvrier, par le travail, la solidarité dans la lutte pour la justice, les rédacteurs écrivent :

« L'évangélisation ne peut consister seulement en signes muets ni dans une proclamation unilatérale. Elle requiert toujours un *dialogue* entre l'Église et le monde à évangéliser.³⁷⁹ Cette exigence est peut-être plus impérative encore lorsqu'il s'agit du monde ouvrier, qui connaît l'Église d'une certaine manière mais en demeure séparé par une série de malentendus, d'incompréhensions réciproques, et de contestations parfois très profondes. Le prêtre présent au monde ouvrier sera normalement un artisan privilégié pour l'ouverture du dialogue. [...] Le dialogue suppose une attention religieuse aux interrogations profondes du monde ouvrier : il faut d'abord savoir écouter, comme l'ont répété inlassablement tous les prêtres qui ont tenté d'être présents à ce monde. Et pour que le dialogue s'établisse vraiment entre l'Église et le monde ouvrier, il faut non seulement révéler à ce monde en quoi il est concerné par le salut acquis en Jésus-Christ, mais aussi se faire l'écho dans l'Église des questions qui lui sont posées, et des exigences que comporte sa mission de service à l'égard du monde ouvrier.

La qualification hiérarchique du prêtre lui confère une autorité particulière pour engager ce dialogue, en vertu de sa représentativité et de sa responsabilité spéciale, que nous avons déjà rappelées ».

Notons, en passant, ces dernières lignes dont la portée se dévoilera lors de la reprise des Prêtres ouvriers : « Plus qu'en toute autre circonstance, la Mission est ici exigence d'unité, aussi requiert-elles des liens étroits. Si des prêtres sont présents au monde ouvrier, ils ne pourront être en mesure d'accomplir leur mission sans une liaison organique avec les responsables et les institutions de l'Église locale³⁸⁰. Et celle-ci ne pourra prendre conscience des exigences qui lui sont imposées par la mission que dans un dialogue régulier avec ceux dont la situation permet de mieux percevoir les appels du monde ouvrier ». (P. 64)

LAC 15 août 1964

Toujours dans la même perspective, nous rencontrons le texte d'une conférence faite à Toulouse par Jean Rémond et intitulée : « La "tolérance" réciproque condition d'un "dialogue" entre chrétiens et incroyants ». (p. 45-60) L'auteur précise qu'il se situera « par rapport à ceux

³⁷⁸ Les rédacteurs, sauf une fois par inadvertance (p. 53), ne parlent pas de la « classe » ouvrière mais du « monde » ouvrier ou de la « condition » ouvrière... Cela se justifie sans doute si l'on veut évoquer la condition humaine des ouvriers dans sa complexité. Mais c'est aussi la façon pour l'Église de garder ses distances avec les « communistes » et de ne pas cautionner la pensée marxiste...

³⁷⁹ L'encyclique de Paul VI, *Ecclesiam suam*, dont la seconde partie est consacrée au dialogue avec le monde, paraîtra le 6 août 1964.

³⁸⁰ Précisons déjà qu'il faut entendre ici aussi bien les implantations paroissiales de la Mission de France que la Mission Ouvrière...

qui sont, à la fois les plus “structurés” et les plus organisés : les marxistes ³⁸¹». Nous pourrions nous étonner et, à dire vrai, il est étonnant de parler de « tolérance » et non, par exemple, d'accueil ou de confiance pour engager un « dialogue ». Jean Rémond s'en explique. « J'aborderai avec vous une question, fort difficile d'ailleurs, qui me paraît capitale au point où nous en sommes : il s'agit de la question de la “tolérance” ». *“ Au point où nous en sommes”* : cette réserve est capitale si l'on veut bien se souvenir que nous abordons ces textes soixante ans après. La quatrième partie de cette conférence traçant les conditions d'un dialogue que l'on pourrait dire de confiance est d'autant plus remarquable... Nous ne retiendrons qu'elle, après avoir simplement évoqué les autres. La première rappelle les intolérances historiques de l'Église vis-à-vis de non catholiques et l'attitude d'incroyants depuis la Révolution française jusqu'aux communistes contemporains à son égard. La deuxième fait état de tolérances tactiques de part et d'autre qu'elles soient un aveu d'impuissance ou une manœuvre en attendant un jour plus favorable pour s'imposer. La troisième, dite tolérance “prosélyte”, se greffe sur le souci d'actions communes au service de l'homme. Elle peut aboutir à une meilleure connaissance réciproque mais on s'explique l'autre à soi-même en fonction de ses conceptions à soi et l'on ne sort pas d'une vision totalisante.

Enfin, il y a la véritable ouverture à l'“autre”.

« Accepter que l'autre soit “autre”, découvrir ce qui fait qu'il soit tel qu'il est et donc l'aborder dans un respect absolu de sa liberté. « Pour pouvoir dialoguer... il faut avoir découvert que la connaissance que chaque être humain a de lui-même ne recouvre jamais entièrement la totalité de ce qu'il est. De même la vérité de ce qu'est chacun n'est jamais exprimée de façon totalement satisfaisante par le “système” auquel il se rattache et qu'il professe... [...] Il n'y a de dialogue vrai entre deux interlocuteurs que si chacun se situe à ce niveau où chacun se livre dans le secret débat de sa conscience, c'est-à-dire par de là la vérité “officielle” que professe le groupe auquel il appartient. [...] On ne fait pas dialoguer deux systèmes, si juste qu'on les suppose ! Il ne peut y avoir de dialogue qu'entre deux consciences qui cherchent ensemble la Vérité. [...] Qu'il s'agisse de la vérité sur Dieu, de la Vérité sur le Monde et sur l'homme, ce ne sont pas là des vérités que nous “possédons” mais dans lesquelles nous “entrons”. Pour nous chrétiens c'est donc dans l'humilité que nous avons à aborder un incroyant. À l'intérieur de notre position de foi, et de la connaissance qu'elle nous donne de Dieu, nous ne sommes jamais des gens qui auraient toute la vérité sur Dieu et sur le problème religieux en général... en face de gens qui n'en auraient aucun morceau ! [...] Pour dialoguer, enfin, il faut avoir appris à “écouter” l'autre. S'il y a recherche en commun de la vérité, il est nécessaire que chacun exprime sa propre recherche et sa propre certitude, mais en même temps que chacun se fasse intérieur à la recherche de l'autre, pour chercher la vérité avec lui. [...] L'écoute de l'autre doit, d'ailleurs, aller plus loin encore : elle doit aboutir à se laisser interroger soi-même et remettre en question dans ce qu'on pense... par ce que l'autre pense. [...] Ce qui risque de nous paralyser le plus, bien souvent, dans le dialogue, c'est peut-être la peur de la vérité... parce qu'en se faisant découvrir elle nous pose de nouvelles exigences qui, par avance, nous font peur ». (P. 56-60)

³⁸¹ Pour mémoire : Le 17 avril 1936, Maurice Thorez faisait appel au rassemblement de celles et ceux qui souffrent du capitalisme : « Nous te tendons la main, catholique, ouvrier, employé, artisan, paysan, nous qui sommes laïques, parce que tu es notre frère et que tu es comme nous accablé par les mêmes soucis... »

Ces dernières lignes dépassent le cadre du dialogue et inaugurent ce que nous appellerons “la rencontre”.

Enfin soulignons : « Nous savons qu’en ce qui concerne l’Église l’assistance du Saint Esprit lui est assurée³⁸² : mais il ne s’agit ni d’une assistance magique ni d’une sorte de miracle automatique qui ferait fi de la loi de “recherche” inscrite par Dieu au cœur de l’homme et du chrétien. Le Saint Esprit agit “à travers” la recherche des chrétiens et de l’Église : il utilise même, pour cela, les contestations des non-chrétiens ou des hérétiques qui, au cours des âges, ont été parfois un aiguillon pour elle ».

LAC Oct 1964

Dans la suite des thèmes relevés, nous devrions faire place aux réflexions p. 44-47 sous le titre : Foi chrétienne et monde marxiste, présentées par Augustin Souques qui accompagne l’atelier du même nom. Mais ceci trouvera sa place dans le chapitre thématique consacré au marxisme. Toutefois nous devons souligner, dans la ligne précédente du « dialogue », qu’il s’agit bien ici du « marxisme » et non des communistes. C’est-à-dire que l’on cherche ici à comprendre ce qui, au sens propre du mot, « anime » les communistes, de la même façon que la foi informe la vie des chrétiens. Le dialogue déjà ancien (1954) avec des communistes a suscité des interrogations nouvelles dans la conscience chrétienne et Souques écrit ces mots : « Nous désirons aider ceux qui vivent en milieu communiste à structurer leur foi ; *mais encore nous voulons apprendre à penser “sous les yeux de l’incroyant marxiste”* ». Cette phrase qui semble écrite au fil de la plume est pour nous capitale car il ne s’agit évidemment pas de penser seulement les réalités du monde ou l’action éventuellement commune avec des communistes mais de penser la foi chrétienne dans ce dialogue et à partir de ce qui s’y découvre de l’homme. Or c’est une tout autre opération d’adapter la présentation de la foi à un interlocuteur et de penser la foi à partir de ce qu’il révèle de l’homme et qui nous est étranger.

D’ailleurs Souques le dit lui-même : « Ne suffisait-il pas dans une perspective missionnaire de réfléchir sérieusement aux signes que l’Église doit avoir le souci de proposer, dès maintenant et à long terme, au monde marxiste ? [...] Mais la rencontre d’authentiques marxistes manifeste le caractère fondamental de leur critique, à tous les niveaux. En conséquence, la rencontre du monde marxiste par les chrétiens implique tout un travail de *critique théologique* »

LAC Déc. 1964

Ce dernier numéro de l’année fait 100 pages !

L’essentiel y est consacré à une **approche du monde rural**. Ce n’est pas la première fois que la MdF s’interroge sur le passage de la paysannerie à l’Agriculture mécanisée avec tout ce que cela a entraîné comme mutations, migrations, changement du rapport à la Terre et finalement de l’agri-culteur³⁸³ puisque ce fut, à cause des premières implantations, le premier lieu d’une

³⁸² Elle est assurée aussi à tout homme... mais elle va avec la liberté ou la possibilité de chacun de l’accueillir !

³⁸³ La Terre du paysan était sa partenaire, celle de l’agriculteur est son outil de production... qu’il va « améliorer » avec les engrais, les intrants, les pesticides etc.

réflexion articulant approches socio-économique et ecclésiologique. Cependant, en vingt ans exactement, et dans le dialogue avec les “équipes urbaines”, la réflexion théologique a pris de plus en plus d’ampleur et « l’obéissance au réel » a conduit à s’interroger non pas seulement sur la manière de réveiller ou transmettre la foi mais sur le message lui-même.

Ainsi, au point où nous sommes, dans la perspective du « dialogue », les acteurs de la « Mission » prennent conscience que l’intelligence même du message chrétien dépend de l’écoute de la manière dont l’homme contemporain, non-chrétien, se cherche et se comprend lui-même.

Sur cet horizon nous ne retiendrons que les pages 53-75 qui reproduisent une conférence de Jean Yves Jolif, O.P.,³⁸⁴ intitulée : *Le projet fondamental de l’homme moderne*. Hasard ou non, ce texte se trouve dans le prolongement des deux remarques précédentes :

- L’entrée dans le *dialogue*,
- La nécessité de prendre le monde tel qu’il est et se veut, si l’on veut risquer la foi dans un dialogue avec lui.

La première partie est consacrée à brosser à grands traits « la spécificité de l’homme “moderne” dont le projet est la valorisation d’une attitude scientifique généralisée étendue à la totalité de l’existence humaine ». Ce que Jolif appelle “histoire”, c’est le développement progressif – et d’ailleurs parfois incohérent – de la richesse intime de l’homme. « Une nouvelle forme historique de l’homme requiert l’intervention d’un facteur subjectif, un certain “projet” qui valorise des données, des conditionnements, en les faisant le support, le lieu d’enracinement, où ce projet deviendra réel et un facteur objectif qui est justement ce conditionnement, un environnement, un certain support matériel ». (P.54)

Par rapport à l’époque antérieure, l’Histoire moderne apparaît comme celle du progrès continu de l’esprit rationnel, histoire de la science et de la technique. En dépit des résistances c’est l’attitude scientifique, attitude de rationalité, rendant possible la prévision, l’organisation, la domination, qui progresse et s’étend de plus en plus totalement à l’existence de l’homme. Ce projet ne s’est développé totalement que dans l’industrialisation. C’est le devenir industriel du projet moderne qui est le phénomène essentiel.³⁸⁵ « Au XVIème, au XVIIème, au XVIIIème siècle encore, l’homme pouvait s’imaginer que “devenir homme” s’était accéder à la Sagesse et l’homme tendait à se comprendre comme pure raison. Au XIXème il a bien fallu comprendre que l’homme est impliqué dans les choses et que son existence en dépend. D’où cette intégration de l’économique à l’être même de l’homme ».

La Nature cesse d’être comprise comme “objet” à contempler mais est à transformer : l’homme est “l’anti-nature”. Il est celui qui nie le caractère “naturel” de la nature pour l’humaniser. Encore faut-il savoir selon quelle projection de l’homme à venir... Cette transformation des rapports entre l’homme et la Nature va s’exprimer dans toutes les philosophies du travail, et, en particulier dans l’interprétation marxiste du travail.

³⁸⁴ Jean Yves Jolif O.P. est professeur contractuel au séminaire de Pontigny. Extraordinaire pédagogue, il y enseigne l’histoire de la Philosophie et la Pensée contemporaine.

³⁸⁵ Pour mémoire : le charbon, le fer, l’acier, la vapeur et le chemin de fer, tout est lié...

Mais, comme cette intervention très générale de Jolif s'inscrit dans la cadre de réflexion des équipes rurales, l'auteur ajoute dans une phrase véritablement anticipatrice : « Le monde industriel étant le plus fort, le monde agricole est condamné à mort à plus ou moins longue échéance ; cela se traduit alors par un pessimisme profond qui ne se sauve que par une sorte d'élan mystique, ce retour à la "terre-mère".³⁸⁶

Or « dans ce lien qu'il a reconnu avec la Nature, l'homme découvre le moyen d'accomplir réellement ce qu'on peut appeler l'"universalité", la réconciliation de chacun avec tous ».

Ce qui ouvre à la seconde partie : « Le Présent et l'enjeu humain qui y est engagé ». De quoi s'agit-il ? « Des valeurs humaines impliquées dans le "projet" que l'homme a nourri relativement à la forme d'existence qu'il veut désormais être la sienne : l'enjeu de l'époque historique dans laquelle nous vivons ». (P. 62)

Il nous faut alors « montrer que cet enjeu est totalement humain et concerne le tout de l'homme ; montrons ce qu'a dévoilé l'époque moderne – non pas quelque chose d'étranger à l'homme, ni même secondaire, mais bien l'être le plus profond de l'homme – et que, l'ayant dévoilé, il lui appartient de le réaliser ou de le perdre ».

Il n'est pas possible ici de rendre compte de toute la pensée exposée dans la suite, mais il suffira pour notre propos d'en retenir les grandes lignes :

- Comment l'homme doit être compris comme rapport à l'autre homme : On ne peut pas comprendre l'homme autrement que comme être de dialogue.
- Ce que peut être une liberté humaine.³⁸⁷

L'homme, être de dialogue

Pourquoi l'homme ne peut-il être compris autrement que comme un être de dialogue³⁸⁸ ? Parce qu'il est pris dans un paradoxe qui ne peut être surmonté que par le dialogue. Quel est donc ce paradoxe ? C'est que « l'homme est à la fois un être déterminé et limité, et en même temps, un être qui veut refuser, nier ces déterminations et limitations [...] d'abord par son sexe (on n'existe qu'à condition d'inscrire dans son être, dès le départ, cette première forme de limitation)³⁸⁹ De plus il est toujours situé historiquement sociologiquement et culturellement...

« Si j'identifie « l'humanité » à une certaine forme d'"humanité" – si je dis : "être homme, c'est être l'homme de la civilisation occidentale et bourgeoise, etc. – tout individu qui n'a pas le privilège d'appartenir à cette civilisation, je le nie dans sa dignité et sa valeur humaine. C'est ce que manifestent les théories individualistes, qui montrent qu'un certain "blocage" sur les particularités individuelles conduit à une négation d'"autrui" – d'ailleurs réciproque si autrui adopte la même attitude à mon égard. Je ne puis donc pas renoncer à mon individualité

³⁸⁶ En 2025, année où sont rédigées ces notes, la « crise écologique », ses causes et ses conséquences, ceux qui tentent d'y faire face, ceux qui y renoncent et ceux qui essaient de se sauver en la contournant illustrent la justesse avant-gardiste du propos.

³⁸⁷ Souligné par nous...

³⁸⁸ Et donc le missionnaire !

³⁸⁹ Proposition qui laisse rêveur le contemporain du mouvement LGBT en 2025 !

[...] je ne puis davantage renoncer à mon universalité. L'homme se perd aussi bien dans l'individualisme que dans une société qui n'est universelle qu'à condition d'être totalement abstraite. Cette contradiction ne peut être surmontée que si l'on accepte de définir l'homme comme "être de dialogue" ». (P.65)

Nous laissons Jolif énumérer ensuite les conditions ou les obstacles du dialogue, cela se termine par cette phrase : « Pour l'homme, "exister", c'est établir et reprendre constamment le dialogue ». (P. 70) N'oublions pas que l'encyclique de Paul VI, "*Ecclesiam suam*" est parue en août de la même année. Ainsi, ce que l'on pourrait peut-être appeler la mutation de la Mission de France s'inscrit dans une "conversion" de l'Église qui sera accentuée et élargie par les successeurs de Paul VI. En tout cas, en ce qui concerne la Mission de France, dans le rapport aux autres, plus rien ne sera comme avant.

Naturellement il n'y a pas de dialogue sans liberté, c'est pourquoi Jolif poursuit son intervention en réfléchissant sur les dimensions personnelles de la liberté et leurs liaisons possibles et nécessaires. Il termine en évoquant le rapport du travail avec ce qui prend de plus en plus de place : le « loisir ». « Le loisir doit être compris comme étant tout autre chose que la récupération des forces biologiques ou psychologiques usées par le travail ; le loisir est pour l'homme l'occasion d'une forme d'expérience dont il a besoin pour être homme, mais qu'il ne peut pas faire dans les activités de son travail. Il peut retrouver là le sentiment d'une liberté personnelle au bon sens du terme, qui n'est pas négatrice de son lien social mais dans laquelle il exprime des profondeurs de son être qui ne peuvent pas être exprimées dans la vie de travail ou dans la vie sociale rationalisée ». (P. 75)³⁹⁰

Note :

Tout au long des années précédentes, la Mission de France a dû prendre en charge les contestations intra-ecclésiales que sa conception et sa mise en œuvre de la « Mission » ont engendrées dans l'Église, en particulier lors de la guerre d'Algérie. Il a fallu le ralliement et le soutien indéfectible du Cardinal Liénart pour permettre son déploiement. Sa "conversion" au dialogue ne pourra qu'accentuer les difficultés de compréhension et d'unité déjà rencontrées, mais ce sera le cas de l'Église romaine tout entière à l'issue du Concile en 1965, année que nous allons maintenant aborder.

³⁹⁰ Malheureusement, le secteur des loisirs tombera lui aussi dans le domaine de l'exploitation marchande, de même que l'information qui n'est pas abordée ici...

Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Église (Décembre 1964)³⁹¹

(LAC Janv. Fév. 1967, p. 55-60)

« Il s'agissait dans cette session, dit Pierre Judet, pour les prêtres de la MdF réunis à Pontigny, d'analyser le fait Tiers-Monde, mais d'analyser aussi l'attitude des Occidentaux et des Français en particulier, par rapport au Tiers-Monde, afin que tous prennent conscience de la manière dont les problèmes du Tiers Monde les concernent, des responsabilités qu'ils ont à mettre en œuvre ». Judet précise qu'il s'agit ici « de chercher à éclairer la conscience morale de tous les hommes (chrétiens et non-chrétiens) au nom de Jésus-Christ et à partir de la révélation chrétienne ». Plus loin (p. 59) il précise : « Nous entendons par là qu'il s'agit du rapport de l'homme à l'homme et de la conscience qu'il a de lui-même, en tant qu'elle commande ses comportements ».

« Pour l'Église et ses membres, le discernement de ces normes, valables pour tous les hommes, se réalise en fonction de Jésus-Christ. Il en est le Principe ou le Critère, puisqu'il est la Source de tout bien dans l'homme. C'est en lui que l'Église connaît: la vérité de l'homme. Pour les chrétiens, c'est donc en fonction de Jésus-Christ que les normes morales doivent se découvrir ou se vérifier, s'explicitier ou se compléter, en fonction des circonstances qui posent à la conscience de l'homme des problèmes nouveaux, ou plus complexes ».

Une chose est sûre : « On ne peut pas résoudre les problèmes du sous-développement sans les peuples du Tiers-Monde ». Mais « toute la question est de savoir si l'homme, à travers ces médiations que constituent déjà les institutions administratives, les organismes techniques et les pouvoirs politiques, restera un homme pour l'homme, un frère pour son frère. » (P. 58)

« On sait que l'Église n'est pas réellement en dialogue avec de très nombreux hommes en France, mais une autre rencontre est aussi nécessaire, plus difficile encore, celle avec les cultures non-occidentales et les autres religions (spécialement en Afrique et en Asie). Les questions étudiées en France relatives à l'athéisme ou à la transformation des sociétés se posent là-bas avec une ampleur beaucoup plus grande :

« La marche de l'humanité vers son unité, c'est le Christ qui l'appelle. Cette recherche des hommes, de toutes nations, de toutes civilisations, de toutes races, c'est le Christ qui l'assume et la sauve. L'Église est le corps du Christ. Elle le signifie dans l'histoire. Elle peut se faire intérieure à tous les peuples. En raison des croissances et des échanges des hommes d'aujourd'hui, elle a la possibilité de se faire concrètement catholique, en assumant d'autres

³⁹¹ Il s'agit, ici, d'une session organisée par la MdF en ce mois de décembre 1964, à laquelle il sera fait allusion dans le n° de Janv. Fév. 1967 et dont les interventions constitueront le livre publié sous le titre : *Le Tiers-Monde, l'Occident et l'Église*, Coll. "Parole et Mission", Paris, Éd. Du Cerf, 1967

civilisations et d'autres valeurs que celles du monde juif et gréco-latin dont elle a recueilli et assimilé l'héritage.

Nous ne devons pas oublier en effet que l'Eglise reste aujourd'hui une réalité *occidentale*, même si elle existe dans le Tiers-Monde. Ceci donne une très grande responsabilité à l'Eglise en Occident à laquelle nous participons. Le christianisme n'affrontera réellement le défi qui lui est porté par l'existence d'une humanité massivement non chrétienne, que dans la mesure où il existera et se manifestera dans le monde, dans son originalité spécifique. S'il reste au contraire enfermé dans l'Occident, il apparaîtra non dans sa signification universelle pour l'homme, mais comme l'idéologie religieuse et justificatrice de la puissance ou de la domination occidentales. [...] L'Église porte encore la marque profonde de l'Occident et il lui faut se détacher des liens qui l'enchaînent au destin de l'homme blanc. [...] La première conversion qui est demandée aux Églises d'Occident c'est précisément la leur propre. « Je ne suis pas venu en Occident, dit Mgr Nagaë, évêque japonais, pour recruter des missionnaires, mais pour voir comment vous répondez aux besoins de votre monde moderne, industrialisé et athée ». (P. 60)

Ces derniers mots, expliquent pourquoi, la confrontation entre l'atelier des prêtres ouvriers et celui des prêtres au Tiers-monde, initié et conduit par Gilles Couvreur, prendra dans l'histoire et la réflexion de la MdF, une importance de premier plan.

Point d'étape

Il nous semble que dans les dernières étapes de ce parcours, deux thèmes ont largement dominé, le premier est celui du rapport des prêtres et des laïcs, dont nous avons remarqué que dans ses derniers développements il devenait celui des laïcs et des prêtres...

Le deuxième, à nos yeux de bien plus grande portée, est celui du regard porté sur les autres, en particulier dans l'émergence de la pratique et de la notion de "dialogue".

Déjà, grâce à la catéchèse, il avait été reconnu que les "autres" ne vivaient pas sans la présence de l'Esprit et n'étaient pas dépourvus d'une parole liée au Verbe.

Ceci a été repris dans les expressions ici rappelées :

« L'Esprit est à l'œuvre avant moi au cœur des païens,

- La grâce déborde l'Église visible, la grâce déborde les sacrements,
- Un geste "humain", c'est la grâce qui fait son chemin,
- Dieu peut être rencontré sans être connu par son nom,
- Avant l'Eucharistie, la Parole ; avant la Parole, la confiance ; avant la confiance, la présence ».

Nous avons noté alors que c'était la première fois qu'il était dit aussi clairement que l'on avait quelque chose à recevoir des autres, ce qui ouvrait au "dialogue"...

Or ceci manifestait la nécessité du respect, de la liberté de conscience, de la tolérance, finalement d'une confiance réciproque.

Enfin, sur un cas précis qui se développera, retenons ce qui va être déterminant à bien des égards : le passage du "communisme" comme lutte à ce qui est son inspiration en deçà des raisons socio- économiques ou politiques du combat mené par la « Classe ouvrière », c'est-à-dire au "marxisme". En témoigne cette phrase que nous reprenons en guise de conclusion :

« Nous désirons aider ceux qui vivent en milieu communiste à structurer leur foi ; *mais encore nous voulons apprendre à penser "sous les yeux de l'incroyant marxiste"* ». Cette phrase qui semble écrite au fil de la plume est pour nous capitale car il ne s'agit évidemment pas de penser seulement les réalités du monde ou l'action éventuellement commune avec des communistes mais de penser la foi chrétienne dans ce dialogue et à partir de ce qui s'y découvre de l'homme.

Au temps du Concile³⁹²

Chapitre 25 : Mais : “ Qu’est-ce qu’un prêtre ? ”

L’an 1965 est celui des travaux intenses et décisifs du Concile Vatican II pour mettre au point les textes qui vont être ratifiés à la fin de l’année. Parmi ceux-ci, deux concernent directement la raison d’être et les modalités d’existence de la Mission de France : ceux qui traitent de la charge épiscopale et presbytérale. C’est pourquoi, le premier numéro de la LAC (**15 Fév 1965**) revient une nouvelle fois sur le statut du prêtre. René Salaün en est l’auteur et sa réflexion se poursuivra dans la LAC d’avril puis s’achèvera en juin de la même année.³⁹³ Nous les regroupons. Cependant, *Lumen gentium* a déjà été publié (21 Nov 1964) et tout l’article est pensé dans sa mouvance, en particulier en posant que l’Église, comme “Corps du Christ” est première par rapport aux ministères³⁹⁴, même si l’une ne va pas sans les autres.

La réflexion proposée procède en quatre étapes :

- Le prêtre homme du “sacré” dans la tradition du prêtre païen ?
- Le prêtre, homme “séparé” et “médiateur” dans la filiation du prêtre juif ?
- Jésus-Christ, référence immédiate en tant que Verbe incarné et unique médiateur ?
- Le ministère apostolique dans la première Église...

LAC Fév. 1965

Fallait-il commencer par évoquer le statut du prêtre “païen” ? Oui, répond Salaün, puisque souvent on définit le prêtre comme : “l’homme du sacré”.³⁹⁵ Mais de l’observation des particularités religieuses dans l’espace-temps de l’humain on ne peut guère extraire une idée universelle du sacerdoce, justement à cause de cette particularité. Et pourtant on définit souvent le prêtre comme “l’homme du sacré” .

Ce sacré peut être au-dessus de l’homme, ou dans des éléments de la nature : force mystérieuse au-delà du monde mais parfois présente en certains êtres qui la médient, le chaman par exemple. Cependant, « la distinction du sacré et du profane a suivi le cours des découvertes humaines sur la nature : la science et la technique ont repoussé plus loin les frontières du sacré, il demeure en des situations limites : naissance, amour, maladie et

³⁹² Pour situer historiquement la suite de notre relecture, on peut se référer au livre de Jean François Six : *Cheminevements de la Mission de France*, Paris, Ed du Seuil, 1967, pages 189-253.

³⁹³ L’ensemble de ces articles constitue le fonds du livre de R. Salaün et É. Marcus : *Qu’est-ce qu’un prêtre ?* qui paraîtra aux éditions du Seuil, en novembre 1965. Curieusement, alors que ce livre porte la voix de la Mission de France, ce n’est qu’en conclusion (p. 249-261) que sera abordé le thème : “Prêtre avec les non-chrétiens”...

³⁹⁴ Position déjà reconnue et tenue par Rémi Crespin dans son exposé sur le laïcat : LAC Janv-Fév. 1962 (Ici p. 198).

³⁹⁵ Salaün se réfère à un article de P. Idiart : *Études sur le sacrement de l’Ordre*, Paris, Le Cerf, 1957.

mort... » C'est là que le prêtre, "homme du sacré", et mis à part, intervient dans des espaces et en des temps sacralisés. Or « la réaction rationaliste, scientiste, laïciste fut et demeure une réaction émancipatrice vis-à-vis du sacré, au nom de la raison et de la liberté, [...] ce qui n'empêche pas qu'à travers cette conception religieuse spontanée s'exprime un sens de quelque chose d'autre, voire en quelqu'un, puissant, créateur, "j'ai ma croyance" dit-on.

Le sacré peut-être aussi "en arrière" de l'homme : le prêtre est alors le témoin du paradis perdu, le gardien de la morale des pères etc., ou bien "en avant" et le prêtre est le sacralisateur de la mort, le représentant du Justicier ultime et n'a pas à s'occuper des choses de la terre... que d'équivoques pour comprendre le prêtre de la foi chrétienne !

Et pourtant on ne peut pas nier que le prêtre chrétien a quelque-chose à voir avec le sacré comme en témoigne le vocabulaire : *sacerdoce, sacrifice, consacrer, sacrements...* On lui demande des rites. Est-on poussé par la foi ? Est-on poussé par la foi proprement chrétienne, en Jésus-Christ ? Il se trouve aussi embarrassé pour refuser que pour consentir. Il est bien d'accord pour sauvegarder le caractère sacré qu'il a reçu par l'imposition des mains (cf. 1 Tim 4, 14 ; 2 Tim 1,6), mais que signifie ce caractère ? À quoi précisément, pour quoi faire, a-t-il été consacré ? Une réflexion sur le sacré ou le sacerdoce en soi ne lui donnera pas de réponse mais l'Histoire sainte (la Bible) dans laquelle les chrétiens sont engagés s'est déjà chargée d'assumer toutes les valeurs positives de la religion naturelle, de les discriminer, de les convertir de les porter à leurs dimensions plénières : « Tout est à vous, soit Paul, soit Apollos, soit Céphas, soit le monde, soit la vie, soit la mort, soit le présent, soit l'avenir. Tout est à vous ; mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (1 Co 3, 21-23)

Salaün reprend donc les figures du sacerdoce lévitique, précédé par celui des chefs de famille, de tribu (Gn 12, 7 ; 28, 21 par ex), de peuple : Melchisédech prêtre d'El-Elyon, (Ps 110,4), mais aussi par Moïse comme médiateur, toutes figures reprises dans l'épître aux Hébreux. À quoi il faut joindre "le sacerdoce royal du peuple de Dieu" cf Ex 19, 6 ou Is 61,6.

Cependant : Autre chose la vocation, autre chose la fidélité à répondre : écueils du formalisme dénoncé par les prophètes (Osée 6,6 repris en Mt 9,13 ; 12,7 ou Amos 5, 21 ; Is 1, 11sv ; Za 14, 20-21), éléments que l'on retrouve dans les psaumes : 40, 7-9 ; 51, 18-19, ou 50, 7, 15)

Quoi qu'il en soit, il est vrai que les prières consécratoires de l'évêque, du prêtre ou du diacre font référence à des figures bibliques, mais c'est dans une logique christique qui en déplace la portée. C'est « en fonction de cette réalité présente qu'on définira les ministres et non pas en fonction des images anciennes ». D'autre part, dans une logique où le régime de chrétienté occidentale prétendait réaliser le Royaume de Dieu, la Nouvelle Alliance, le Nouvel Israël, la

penne conduisait à transférer l'ancien sur le nouveau : le Roi David sur le Roi chrétien chargé du temporel, le Lévite sur le prêtre chargé du spirituel...

Dans le même ordre d'idée, le prêtre fut, demeure ? conçu comme *médiateur* en s'appuyant par exemple sur Hb 5, 1 qui voit en Jésus le médiateur parfait dont le prêtre assurerait la continuité – autrement – après qu'il est remonté vers le Père... Or St Augustin, entre autres, se référant à I Co 1 et 3, dira et redira que Jésus-Christ est le seul Médiateur. Le prêtre ne saurait en être le suppléant, il n'en est qu'un représentant ; il doit en être la transparence et non l'écran. Mais aussi, et peut-être surtout, cette sorte d'architecture verticale, laisse complètement de côté l'Église elle-même qui est pourtant, d'une façon première, « le Corps du Christ »,³⁹⁶ le sacrement et le lieu du salut qu'il donne... Ceci nous conduit à l'exposé suivant intitulé : le prêtre unique et nous.

LAC 15 avril 1965

Naturellement, la lettre aux Hébreux est la référence première – et presque la seule – pour comprendre le prêtre à partir des Lévites, alors que Jésus Christ est la norme suprême du sacerdoce chrétien... et de toute vie chrétienne. Il faut donc expliciter ce qu'est le sacerdoce de Jésus-Christ...

Salaün met alors en garde contre la tentation concordiste en des mots de grande portée :

« Rappelons-nous que Jésus a vécu dans un pays donné, à une date précise, à une phase de l'Histoire du peuple de Dieu qui n'est pas celle où nous intervenons. Donc ne pas "chosifier" les comportements de Jésus, mais les restituer dans leur contexte d'alors pour en dégager le sens actuel. Ainsi Jésus n'a pas évangélisé les païens, et n'avait pas à le faire. Il n'a pas non plus baptisé. N'en concluons pas que ses ministres doivent copier ces abstentions ». (p. 52)

La même idée sera exprimée plus loin (p. 78) :

« Ce que le Christ est ou n'est pas, ce qu'il a fait ou n'a pas fait, ne peut servir de règle, de paramètre, pour établir ce qui convient à l'évêque et au prêtre.³⁹⁷ Nous avons dit qu'il fallait tenir compte de *l'évolution historique*. Ce qui importe n'est pas la matérialité des actes et des situations, c'est le sens, la raison profonde d'un comportement. Jésus appartenait à un temps de l'Histoire sainte et de l'Histoire du monde. Nous dirons la même chose quand il s'agira des formes contingentes dans lesquelles le sacerdoce chrétien sera vécu après le Christ ».

³⁹⁶ Vatican II a rétabli cette « logique » dans tous les textes qui concernent l'Église et les ministères : ceux-ci sont seconds au sein et au service de l'Église qui est première et, de surcroît, celle-ci ne se limite pas aux « chrétiens », encore moins aux « catholiques ». Voir par exemple *Lumen Gentium*, § 16 en ce qui concerne les non-chrétiens.

³⁹⁷ Notons, en passant, qu'enfin on ne dissocie plus le prêtre de l'évêque ou, plutôt, l'inverse !

Nous voyons ici, transposée en théologie, ce que la méthode dite “historico-critique “ a inauguré dans le rapport à l’Écriture. Et, jusqu’ici, il ne nous semble pas en avoir trouvé écho dans la réflexion continue de la Mission de France. Or, c’est évidemment la clef d’une juste compréhension de la “Mission“ dans ce monde nouveau lentement décrypté au long des années précédentes. C’est aussi, et c’est certainement l’une des justifications du ministère épiscopal-presbytéral, la nécessité pour cela d’un discernement au service de l’unité de la foi et de l’Église dans le temps et dans l’espace.

Dans la suite de son texte Salaün évoque d’abord la nouveauté du Christ : 1 Co 15, 21-22. 45-49 ; Rm 5,12-21 ; Col 3,10 ; Ep 2,15 ; Jn 3, 3-5 ; 1 Jn 2, 7-8 etc.

Dans une première approche intitulée : *Un culte en esprit et vérité* (Jn, 4, 21-24), Salaün réfute, une nouvelle fois, l’opposition du spirituel et du temporel sous l’influence d’une conception platonisante de l’âme et du corps... Or, « pour sauver l’intégralité de l’homme, Dieu envoya son Fils dans la chair, afin de la guérir de sa faiblesse et de son péché. Il n’est pas venu désincarner l’âme, mais spiritualiser tout l’homme. »

Bien qu’il écrive que « spirituel ne correspond pas à – improprement dit – purement intérieur et mental » (p.54) nous ne savons pas ce que « spirituel » signifie dans la pensée de l’auteur, faute d’avoir éclairé l’intelligence de l’Esprit (de Dieu). D’ailleurs, dès le début de notre “lecture“ de la trajectoire théologique de la Mission de France, nous avons maintes fois relevé la place de l’Esprit mais jamais nous n’avons rencontré une réflexion théologique cohérente à ce sujet.³⁹⁸ Ici, la référence (p. 54 et 56) à St Augustin (Cité de Dieu 10, 6) n’éclaire pas vraiment le propos.

Salaün aborde ensuite : « Jésus-Christ et sa mission ». « Pour sa tâche, le Fils de Dieu a épousé réellement la condition humaine : Jn 1,14 ; Ph 2, 7 ; Ga 4, 4-7, 1 Jn 1, 1 ; He 2, 16-17 ; 5, 7-8 ». Occasion pour l’auteur de dénoncer une fois encore l’usage impropre du concept d’incarnation pour évoquer le ministère presbytéral puisque chrétiens et prêtres sont déjà des hommes et, de plus, ne sont pas Dieu par nature. « Retenons cependant que si le Christ est pleinement homme, le prêtre ne déchoit pas en se reconnaissant pleinement homme parmi ses frères ».

Nous n’allons pas reprendre tout l’exposé de Salaün qui aborde successivement l’action prophétique de Jésus (Lc 24, 20), ses œuvres ou signes, ses paroles puis son Royaume et les prémices de l’Église. « Cette Église, il la voit comme une anticipation terrestre du Royaume futur, mêlée de bon et de mauvais, un champ pour la Parole, un filet aux mains des apôtres,

³⁹⁸ Il faut bien dire que cette carence n’est pas propre à la Mission de France : la faiblesse de la théologie occidentale sur ce point est évidente et les Orthodoxes le lui ont souvent reproché. Ajoutons qu’il ne semble pas que le mouvement pentecôtiste ou charismatique ait beaucoup éclairé le sujet...

une maison assaillie par les puissances de l'enfer mais aussi comme un rassemblement fraternel, régi par la charité, le pardon, la prière commune : dès qu'on sera plusieurs en son nom, il se trouvera présent » (p. 67) Ici encore, nous ne pouvons dissimuler une certaine réticence dans l'articulation de l'Église et du Royaume, réticence qui ne sera pas dissipée dans la suite du texte alors que *Lumen gentium*, dès le commencement de son texte (n° 1 à 5), s'est efforcé de clarifier les choses...

Nous ne reprendrons pas non plus l'évocation de « Jésus, établi fils de Dieu avec puissance par sa résurrection » : Rm 1, 4 et, en tout, médiateur entre son Père et les hommes, la Création tout entière (p.71-78), mais nous ne retiendrons que la conclusion : « Notre référence est-elle Jésus-Christ ? »

Certes, mais on ne peut mettre le prêtre avant l'Église qui est, elle seule, son corps qui est le lieu et le moyen de son intervention dans le monde.³⁹⁹ D'autre part : « le plus essentiel des prérogatives du Christ est intransmissible : il n'y a qu'une Tête au corps ecclésial ; seul le Fils incarné résume en lui l'humanité entière ; seul le Fils par nature fait rejaillir la grâce en son corps ; le ministre du Christ sert le Médiateur toujours unique et toujours en acte de médiation (cf. *Lumen gentium* n° 28) ;

L'auteur propose alors de se référer aux ministres de l'Église primitive⁴⁰⁰...

Sa réflexion est reprise dans la **LAC de juin 1965** (p. 39-69) sous le titre : Les premiers envoyés du Christ et nous. Mais nous reprenons ici un paragraphe de la page 56, car il commande toute la pensée de l'auteur :

« Le Christ, unique Médiateur, est présent et agissant dans le grand sacrement de lui-même qu'est l'Église. Et il ne sauve les hommes qu'en les agrégeant à son corps, c'est-à-dire à cette même Église.⁴⁰¹ Loin que l'Église soit une simple organisation utile, pour le service des vrais sacrements du Christ que seraient les ministres, ceux-ci ne sont sacrements qu'à l'intérieur et pour le service de l'Église corps du Seigneur. L'Église est première par rapport au prêtre et non l'inverse. De même elle est première par rapport au laïc chrétien et non l'inverse ».

René Salaün reprend donc sa réflexion⁴⁰² en cherchant le fondement et les invariants du sacerdoce ministériel alors que ses formes ont été et demeurent tributaires de circonstances

³⁹⁹ Cette formulation « absolue » : “ le”, tient-elle lorsqu'on a reconnu que l'on a quelque chose à écouter et recevoir des “autres” comme on l'a relevé précédemment ?

⁴⁰⁰ On aura remarqué qu'au centre des préoccupations de l'auteur il y a “le prêtre” et non l'évêque... Sans doute est-ce la même chose dans son esprit, toutefois Vatican II distinguera les deux en faisant justement du prêtre le collaborateur de l'évêque, si bien qu'on ne peut comprendre celui-là qu'en référence à celui-ci... Or ce n'est pas sans portée quant à la Mission de France qui se réfère constamment à la « collégialité » épiscopale...

⁴⁰¹ Nous reviendrons sans doute ultérieurement sur cette phrase qui semble aller de soi mais qui, en réalité, va poser bien des questions dans la continuité des ouvertures de Vatican II.

⁴⁰² Nous n'en retiendrons que l'indispensable pour comprendre la démarche et les préoccupations de l'auteur...

variables... « Le Réalisateur souverain (Rm 1,4 ; He 9, 11-14) qui a dit : “Je suis avec vous pour toujours jusqu’à la fin du monde” n’est plus visible, mais il est avec nous sous le couvert des représentations visibles et efficaces que lui-même a établies, sous le sacrement ou mystère de l’Église. Ep 3,10) ». C’est à l’intérieur de cette réalité qu’il faut situer la sacralité des ministres.

Leur ministère est évoqué dans l’Écriture sous les vocables d’apôtre, de serviteur (*diakonos*), de pasteur et de veilleur (*episkopos*). Dieu est la source unique (Jc 1,16), son Fils, le Christ, est l’unique médiateur qui réalise son œuvre dans une Église faite d’hommes (N.B. d’êtres humains !) en associant à son service des coopérateurs (2 Co 6,1 cf. 1 Co 3,9). Ils sont les ambassadeurs du premier Envoyé, ses sacrements manifestant la relation de la Tête à son corps. Leur rôle propre est de représenter Jésus Christ non plus seulement comme Fils de Dieu mais comme principe de son Église. En étant “serviteur” le prêtre représente le Christ Serviteur.

Le terme du ministère est l’Église, et donc le prêtre se situe dans l’Église et pour l’Église. « L’évêque est intendant de Dieu (*oikonomos* : responsable de la maison), de même que Paul et ses compagnons sont : “serviteurs de Dieu et intendants des mystères de Dieu » (1 Co 4,1.⁴⁰³

Cependant la Pasteur a d’autres brebis qui ne sont pas encore dans l’enclos (Jn 10 16 ; 18, 37) aussi l’Église est-elle toujours en chantier. C’est le monde, ce sont tous les êtres que Jésus réconciliait : les ambassadeurs pour le Christ doivent donc s’adresser à tous (1 Co 5,18-20). « Le corps ecclésial doit recevoir cohésion et unité, le temple doit être solidement fondé sur le roc (Ep 2,20 ; 4,16), mais ce corps est aussi un vivant qui doit grandir, le temple est toujours en chantier (1 Co 3,9), le grain de sènevé doit devenir un arbre qui abritera les oiseaux du ciel (Mt 13, 31-32) etc. » (p. 53).

Bien que ce thème ne soit pas développé, on doit comprendre, dans la logique de tout ce qui précède,⁴⁰⁴ que cela ne saurait se faire dans l’uniformité mais requiert au contraire une unité dans les différences. C’est pourquoi Salaün écrit : « Représentant le Chef qui a pouvoir sur le corps, le ministre est le signe *authentificateur* ». (p.58) et : « L’authentification par la hiérarchie n’est pas que détermination des formes doctrinales, elle est service d’une fidélité dynamique et vivante à la Vérité ». (P.62)

Après être, une nouvelle fois, revenu sur le rapport de l’Église au prêtre, Salaün récapitule ce qu’il appelle l’objet du ministère (Ac 20,24) dont nous ne retenons que les titres :

⁴⁰³ La référence est fautive : « Qu’on nous considère comme des serviteurs du Christ et des intendants des mystères de Dieu ». À notre sens on doit entendre que le ministère n’est pas seulement relatif au Christ (en tant que principe de l’Église) mais à l’humanité dans la diversité spatio-temporelle de son rapport à Dieu. Cette référence se révélera capitale dans une « théologie du dialogue » mais nous n’en sommes pas encore là...

⁴⁰⁴ Y compris de ce que nous avons noté sur l’écoute et le dialogue...

- 1) Le ministère de l'Évangile : Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné, est mort et ressuscité pour tous les hommes, y compris les païens. (Ep 3, 45-12)
Comme le Christ, les ministres évangélisent par la Parole proclamée en étant les modèles du troupeau (1 P 5,3 ; 1 Co 4,16 ; 11,1) Il n'y a pas discontinuité entre l'annonce du grand Mystère de l'Évangile et l'exemple à donner des vertus humaines les plus élémentaires.
- 2) Ministère de l'Alliance nouvelle (Rm 7), de l'Esprit (Co 3, 5-9), de la Réconciliation (2 Co 5, 18-21), de la Justice (Eph 2- 11-21).
- 3) Ministère du culte chrétien : « Les responsables du culte véritable que doit offrir l'Église au long de son chemin terrestre seront donc aussi les responsables des rites par lesquels le Christ constitue son Église et réalise en elle le culte véritable ».
- 4) La prière et le sacrifice des ministres (Col 1, 24 ; Ph 1, 3-11)

Conclusions : « Le sacerdoce des évêques et des prêtres se caractérise :

Par la note sacramentelle : à l'intérieur de l'Église-sacrement, ils sont sacrements de Jésus-Christ ;

Par la note hiérarchique : ils font partie de la hiérarchie catholique : au sein de l'Église ils représentent Jésus-Christ dans son rôle de Tête du corps ;

Par la note ministérielle : ils ne sont que de pauvres serviteurs de Dieu, du Christ, lui-même Serviteur de l'Église ».

Enfin : Le monde spécifie l'homme. L'Église est faite d'hommes qui sont au monde : ministres et fidèles sont dans le monde et y restent. Ce qui spécifie le chrétien, c'est le baptême. Parmi les chrétiens, le prêtre est spécifié par son ordination. [...] Tous les baptisés sont par vocation fondamentalement dans le monde sans être "du" monde. Tous sont dans le temps et dans le temporel pour y vivre déjà une vie éternelle. Tous ont vocation spirituelle, car la mission de l'Église dans le monde est spirituelle. L'Esprit doit dominer en toute chair, pénétrer toute réalité humaine et la création entière. La vie "selon l'Esprit" n'est pas intemporelle : elle s'enracine, se traduit, se vérifie dans l'humain, les œuvres, le service des hommes et du monde, de la vérité et de la morale... » (p. 68).⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Il faudrait compléter ici la réflexion par les propos de J.F. Six (*Cheminevements de la Mission de France, 1941-1966*, Paris, Seuil, 1967, p.194-198 ; 202-203) s'efforçant à juste titre de voir la « mission » à partir de l'incroyant ou de l'athée en lui restituant toute la valeur ou la portée de son « humanisme ».

Rétrospective

Après avoir lu les nombreuses pages consacrées dans la LAC à la question : *Qu'est-ce qu'un prêtre ?* et cela depuis le temps de Lisieux, on ne peut que s'interroger sur le caractère quasi obsessionnel de ce sujet ...

Certes, comme nous l'avons souligné, il s'agissait alors, pour Augros du moins, de fonder non pas un nouveau séminaire mais un « séminaire nouveau », avec toutes les inconnues et les incertitudes qui entouraient le projet. Naturellement, il convenait pour cela de s'appuyer sur la Tradition : la conception séculaire du prêtre et de son sacerdoce.⁴⁰⁶

Cependant le contexte n'était plus celui dans lequel avait été élaborée cette doctrine. D'une part, si l'on pressentait le fossé qui séparait "l'Église instituée" des « masses », on était très loin d'en mesurer la profondeur. D'autre part, si l'A.C.J.F. puis l'Action catholique avaient permis au clergé d'entrer, par le biais des militants, dans la compréhension progressive de ce monde nouveau, les prêtres eux-mêmes, par leur statut et leur raison d'être, n'avaient pas à aller "dans le monde" puisque, par état, ils en étaient "séparés". Cette séparation illustrant aussi bien le caractère sacré du prêtre qu'étant la condition de sa médiation.

C'est pourquoi, lorsque les prêtres de la Mission de France inscrivent directement leur ministère dans ce monde qu'il fallait refaire chrétien ou évangéliser, ils éprouvèrent un décalage croissant entre leur expérience et les justifications traditionnelles de ce ministère qui avaient été pensées et mises en œuvre dans un autre espace-temps. C'est d'ailleurs ce que Salaün a énoncé dans la LAC d'avril 1965 que nous venons de parcourir : p. 52 et 78.

Ainsi la première justification de tous les articles consacrés à la question du prêtre, tient au fait que le prêtre missionnaire dans une société – une civilisation ? – postchrétienne doit repenser non seulement les modalités de son ministère mais sa raison d'être, et ceci non seulement aux yeux des incroyants ou des chrétiens qui ne le sont plus mais à ceux des communautés chrétiennes qui ne comprennent ni ces initiatives ni les répercussions que cela va avoir dans leur vie ecclésiale si elles doivent accueillir des femmes et des hommes qui leur sont devenus « étrangers ».

Et puis, avec le temps, on admit qu'il était indispensable de comprendre de l'intérieur ce monde nouveau, en partageant les conditions de vie de celles et ceux qui en étaient les acteurs, ou bien les victimes. Or, de cette société, de plus en plus dominée par la science et la technique, le travail s'avérait la clef d'entrée. De fait, de la Mission de Paris à la Mission de

⁴⁰⁶ Telle, par exemple, que Salaün et Marcus l'évoquent dans leur ouvrage en s'appuyant sur le *Traité des saints ordres*, publié par M. Tronson, selon les écrits et l'esprit de Jean-Jacques Olier, Paris, La Colombe, 1953 (Introduction par J. Gauthier).

France, tous ceux qui “passèrent au travail” furent unanimes pour dire leurs découvertes mais aussi leur déstabilisation et leur enrichissement. 1954 brisa l’élan. Mais l’incompréhension qu’il manifesta de la part des autorités romaines révéla justement à quel point les références héritées – et sacralisées – pour exprimer le “sacerdoce” étaient inadéquates pour penser le ministère presbytéral dans ce contexte sans précédent dans l’Histoire, car c’était une chose de passer du paganisme à la foi chrétienne, c’en était une autre d’affronter une société « postchrétienne ».

Dès lors, il était justifié de s’interroger sur la situation nouvelle du prêtre... en se confrontant à la “Tradition” pensée en des termes évidemment tributaires de théologies, elles-mêmes dépendantes de philosophies alors critiquées, par exemple celle de Platon sans doute abusivement réduite à la séparation de l’âme et de la chair, ou celle d’Aristote ayant engendré le binôme naturel/surnaturel.

Or, jusqu’ici, il ne semble pas que dans l’expression de la LAC, une philosophie, par exemple celle du personalisme ou de l’existentialisme, ait pris le relais et ce soit imposée pour comprendre à nouveaux frais le statut du prêtre missionnaire et sa raison d’être. D’ailleurs le long exposé de Salaün que nous venons de parcourir n’y fait aucune allusion : il cherche seulement dans l’Écriture ou l’Histoire chrétienne primitive des références qui justifient le changement ou permettent de surmonter les blocages. Entre les études sociologiques des terrains nouveaux et la proposition de la foi appuyée sur l’Écriture une spiritualité s’élabore au jour le jour, sans encore un substrat théologique solide.⁴⁰⁷

Bien entendu, nous ne pouvons passer sous silence le contexte conciliaire qui entoure la réflexion de la Mission de France et son écho dans la LAC. Les débats du Concile sur la conception de l’Église et les ministères sont omniprésents dans les consciences : la présence de prêtres⁴⁰⁸ de la Mission de France autour de Mgr Marty à Rome en témoigne. L’enjeu immédiat est sans conteste la possibilité de rouvrir aux prêtres engagés dans la Mission la possibilité du “travail”.⁴⁰⁹ Mais, derrière, il y a celui de la compréhension et de l’expression du ministère presbytéral en ces temps nouveaux. Or, le fait que l’on doive réinterpréter l’identité

⁴⁰⁷ Et pourtant, à la même époque, Florent Gaboriau, O.P., professeur au séminaire de Pontigny, s’est lancé dans un travail de fond qui sera publié chez Casterman comme : *Nouvelle initiation philosophique*, articulant : L’Entrée en métaphysique, Phénoménologie de l’existence, Étapes majeures de la Métaphysique, Les structures du vivant, publiés de 1962 à 1966 (6 tomes). Mais il ne semble pas que sa pensée ait marqué les recherches de la Mission de France...

⁴⁰⁸ En particulier René Salaün et Jean Frisque

⁴⁰⁹ Cette porte d’entrée dans le monde contemporain sera décisive après 1965, nous y viendrons, mais en 2025, dans la nouvelle mutation du monde marquée par le numérique et ses dérivés, en particulier l’Intelligence artificielle : d’une part, les formes du travail changent : ainsi le travail à domicile bouleverse la nature des rapports sociaux, d’autre part, de nouvelles formes de présence ou d’engagement dans le monde sont à inventer...

et la raison du prêtre en ce contexte inédit⁴¹⁰ de temps nouveaux n'est évidemment pas séparable de tout l'effort théologique postérieur à la critique moderne et contemporaine. Et c'est là que le ministère d'authentification de l'épiscopat est en jeu.⁴¹¹

Bien que cela ne soit pas exprimé, ni peut-être ressenti, dans la mesure où le prêtre sera redéfini à Vatican II comme collaborateur de l'évêque, la mission du premier ne peut être dissociée de celle du second et cette charge d'authentification de la foi sera alors partie intégrale du ministère presbytéral.⁴¹² Il est vrai que la Mission de France après avoir découvert la nécessité de "l'écoute", vient juste d'entrevoir celle du "dialogue" et ne pressent pas à quels bouleversements ils conduiront car ils se révéleront bien plus tard. Et pourtant, et même avant l'authentification de telle réforme – liturgique par exemple – ou de telle expression de la foi, il sera urgent de veiller à la rectitude de l'engagement chrétien dans et pour le monde ainsi qu'à l'unité du Corps ecclésial...⁴¹³

Ce qui postule la collégialité, condition de la communion ecclésiale dans la foi, même si et surtout si celle-ci doit s'inscrire dans des cultures différentes. Sur ce point, la "recherche commune" mise en œuvre par la Mission de France dès les origines s'avère prémonitoire.

⁴¹⁰ Il faudrait ajouter : multiculturel, d'autant plus que le concile va ouvrir le chantier de l'acculturation de la foi dans les jeunes Églises.

⁴¹¹ Souvenons-nous, dans ce registre, de la « mise au point » de Liénart par rapport à Chenu !

⁴¹² Voir plus loin, LAC du 15 décembre 1966, l'intervention de Mgr Gufflet à Lourdes le 18 octobre 1966. P. 264

⁴¹³ Trois ans plus tard, en 1968, plus personne n'en doutera !

Chapitre 26 : Retour à la théologie

LAC juin 1965⁴¹⁴

Outre la troisième contribution de Salaün à laquelle nous venons de prêter attention, ce numéro de la LAC présente la réflexion de Marcel Massard qui s'avère ici⁴¹⁵ l'un des théologiens de la MdF les plus attachés à une réflexion proprement théologique à partir de la réalité de l'incroyance...

Cette fois-ci, son point de départ est un article de Philippe Roqueplo⁴¹⁶, O.P. intitulé *Spiritualité du profane* :

« Le monde ne semble pas avoir besoin d'être référé à Dieu pour susciter l'engagement de l'homme et, de fait, l'homme engagé en ce monde ne semble pas éprouver le besoin (même s'il est chrétien) de référer explicitement ni ce monde ni son engagement à quelque Dieu que ce soit ». ⁴¹⁷

Explicitement ? L'auteur nous renvoie-t-il aux théories du « chrétien implicite » ? Pas du tout, la suite va le montrer. Roqueplo entend "monde profane" comme celui qui évacue toute référence religieuse, où l'homme affirme de plus en plus son pouvoir sur la nature et sur sa destinée. Dépassant les couples profane/sacré, temporel/spirituel, naturel/surnaturel, ou monde/Église, qui traduisent l'inconfort et l'ambiguïté de notre situation de chrétiens dans le monde, Roqueplo aimerait pouvoir rejoindre tout simplement la vie réelle de ses contemporains et leur donner – leur reconnaître – valeur spirituelle par notre foi. L'homme d'aujourd'hui n'a pas besoin de nous, à moins que nous nous décidions à le rejoindre sur son terrain : celui des soucis, des tâches, des responsabilités que nous appelons profanes. Parler d'une "spiritualité du profane" avec Roqueplo, c'est parler d'une voie où le souci du Royaume annoncé par l'Évangile serait vécu à l'intérieur même du souci des hommes, du souci de leurs tâches terrestres. Amour de Dieu et amour des hommes ne forment-ils pas un unique commandement dans la bouche du Christ ? Alors, pourquoi ne pas vivre l'amour des hommes comme la manifestation par excellence de notre amour de Dieu ?⁴¹⁸ (P. 13-14)

⁴¹⁴ Parce que les exposés sont surtout sociologiques, et en dépit de leur intérêt, nous ne revenons pas sur les LAC Fév 1965 (sur la Ville) et LAC Avr 1965 (sur le Tiers-Monde et le sous-développement)...

⁴¹⁵ Cf. LAC avril 1964, à partir du livre de F. Jeanson, *La foi d'un incroyant*, Seuil, 1963.

⁴¹⁶ Philippe Roqueplo, (14.5.1926 -13.05.2024) Polytechnicien, dominicain, quittera l'Ordre en 1977. Auteur de : *Expérience du monde : expérience de Dieu ?* Paris Éd. Du Cerf, *Cogitatio fidei* n° 32, 1968 et : *La foi d'un mal-croyant*, Paris, *Cogitatio fidei* n° 38, 1969.

⁴¹⁷ *Spiritualité du profane*, Lettre n° 75, Temps présent, 68, rue de Babylone, Paris 17°, p.19 sv.

⁴¹⁸ Bien qu'il n'en soit pas fait mention ici, on ne saurait oublier le fameux texte de Matthieu (25, 31-46) qui sera constamment évoqué pour soutenir cette position. D'ailleurs, C. Wiéner en fera une présentation exégétique dans la LAC d'août 1965, p. 35-49 qui sera suivie de celle d'A. Weers sur le Lavement des pieds, p. 50-58.

L'identité de perspective quant à la requête de présence au monde, d'insertion dans le monde, de Roqueplo et de la Mission de France est évidente. S'ensuit-il que celle-ci⁴¹⁹ conçoive la présence "chrétienne" ou la "Mission" de la même façon ? Les lignes qui suivent laissent pressentir au moins une inquiétude sur ce plan :

« Le "*pour l'amour de Dieu*" de notre acte de charité n'est-il pas la trace d'une mentalité religieuse qui ne sait pas encore se défaire du besoin de se référer à Dieu par-dessus les valeurs de ce monde alors que Dieu nous appelle à vivre et à développer son *agapè* en assumant toutes les exigences de ces valeurs ? Notre charité est-elle porteuse d'une aliénation qui divise notre conscience et nous coupe du monde, ou bien est-elle porteuse d'un dynamisme qui nous unit à la vie même de Dieu présent en tout cœur d'homme, le nôtre comme celui de nos frères ? Le P. Roqueplo nous propose d'entrer dans le dynamisme de l'amour de Dieu à l'œuvre dans notre monde – et dont la manifestation fondamentale est la Pâque du Christ – en vivant sans réticence le dynamisme propre aux tâches profanes qui s'offrent à nous ; En toute valeur humaine assumée authentiquement il nous invite à découvrir cette « survalorisation », cette énergie divine de salut qui ne cesse de vivifier notre monde » (P. 14-15)

« Découverte du "profane" à partir d'un univers religieux : crises et illusions de la foi », tel est le titre de la première partie de l'exposé de Massard.

« Autour du chrétien⁴²⁰ les hommes vivent ce monde comme ayant valeur en lui-même, et il voit bien qu'il ne peut les rejoindre que dans une attitude intérieure tout à fait semblable : en s'engageant de tout son être dans ses responsabilités temporelles. [...] Il a alors l'impression de perdre de vue un univers étrange et aliénant – religieux, sacré – et de rejoindre l'univers réel. Le monde s'est désacralisé. [...] Que devient sa foi dans une telle démarche ? Il est inévitable qu'elle subisse une crise profonde. Les points d'appui fournis par l'univers religieux dont il vient n'ont pas cours dans un monde où l'homme apprend à donner sa pleine mesure. C'est là que l'attitude spirituelle proposée pour une "spiritualité du profane" semble trouver toute sa signification ».

⁴¹⁹ Ici, nous butons sur une question récurrente mais qui devient de plus en plus cruciale : en quoi, à quel degré, un texte aussi capital que celui dont nous tentons de rendre compte traduit-il la pensée de la Mission de France comme telle ou va-t-il l'influencer ? Cette communication, qui se construit en vis-à-vis critique d'un autre texte mais qui montre que la question est « dans l'air du temps », va largement dépasser son prétexte et se présente en fait comme la première réflexion de fond de la MdF sur la question de la foi posée à partir de ceux qui ne la partagent pas.

⁴²⁰ Naturellement cela concerne aussi le prêtre "missionnaire" même si, temporairement espère-t-il, cela le lui est refusé...

Roqueplo dit à l'homme contemporain : « Vous avez raison, et vous avez même *plus* raison que ce que vous pensez car ce vouloir fraternel est en fait une énergie divine en vous ». ⁴²¹ Massard demande : qui lui dit qu'ils viennent de Dieu ? Question que l'on peut comprendre de deux façons : 1) Peut-on postuler une dimension divine à l'engagement de l'homme en dépit de sa conscience ? 2) Et si l'on admet qu'il en est ainsi, quel serait le fondement de cette spiritualité ? On pourrait aussi bien dire avec Francis Jeanson ⁴²² : « Le Salut, c'est l'image de ce qui se produirait si tous les hommes se redressaient d'un même mouvement, ayant ensemble repris courage. Et la Grâce, c'est quand un homme en aide un autre à reprendre courage ».

Massard écrit alors : « Tenir à la foi au cœur de ses engagements d'homme, n'est-ce pas une nouvelle illusion d'optique ? Au lieu d'être derrière lui dans un univers religieux préfabriqué qui s'est effondré, l'illusion est maintenant devant lui comme un appel, une exigence auxquels il s'efforce en vain de correspondre, et dont la source semble fuir devant lui au fur et à mesure qu'il avance dans la vie ». (p. 17) « Quoi qu'il en soit de la valeur spirituelle d'un engagement humain, la spiritualité qui conduit à le vivre en évoquant le souci de la référence à Dieu est-elle une spiritualité ⁴²³ cohérente et fondée ? [...] Le divin se découvre ainsi au cœur de l'humain. Point n'est besoin de religion pour vivre en communion avec Dieu. On le rejoint implicitement dans le dynamisme propre à l'engagement profane animé par la foi. Cela est infiniment séduisant, mais laisse pourtant la place à certaines questions ». (P. 18)

En fait, dans sa question, sous le mot de "religion", Massard pense : "révélation". Preuve en est ce qu'il exprime par la suite : « Allons jusqu'au bout. Si le Christ n'est que la survalorisation de cet univers qui semble tenir par lui-même et qui s'offre à l'entreprise de l'homme, quelle explication donner à sa venue ? Quel contenu proprement divin donner à la Révélation chrétienne ? » (P. 19)

Il faut sans doute aller plus loin encore et poser la question de la conception même de Dieu : "Personne", "Être", "Au-delà de l'Être" ?

⁴²¹ Roqueplo, art. cit. Dans *Lettre* n° 76, p. 49. Les ouvrages ultérieurs de Roqueplo ne permettent pas de dire s'il a été influencé par Paul Tillich (1886-1965), que la rencontre du bouddhisme japonais a converti au dialogue interreligieux et qui pensait Dieu comme l'Ultime ou l'Inconditionné (Das Unbedingte) et la Puissance d'Être (Die Seinsmichtigkeit)... Mais il en rejoint la démarche.

⁴²² *La foi d'un incroyant*, p. 107

⁴²³ Dans cet article, comme dans beaucoup d'autres d'auteurs différents, on emploie des mots comme « *spirituel, spiritualité, surnaturel, religieux etc.* qui tous ressortent d'un univers devenu étranger aux contemporains non-croyants ou athées. C'est sans doute inévitable mais cela pose le problème de la réinvention d'un langage de la foi dans et à partir du « nouveau monde » ou, du moins, de la nécessité de le redéfinir, nous l'avons déjà signalé à propos de *l'Esprit* ... Et, bien entendu, ce n'est pas qu'une question de mots : quelle expérience de l'homme évoquent-ils ? quelle réalité vise-t-elle ?

En effet, Massard poursuit : « Le surnaturel répond à une attente fondamentale qui traduit toute l'ouverture de notre être, et s'il intervient en nous par la grâce et tous les dons du Salut, nous ne pouvons le réduire à une structure immanente de notre expérience :

« Aucun de nos engagements d'homme en ce monde ne nous conduit de par lui-même au surnaturel. Mais chacun est riche d'une ouverture et d'une attente qui manifestent l'amplitude de notre liberté et nous invitent à découvrir en Jésus-Christ le sens fondamental de toute notre existence, qui nous invitent finalement à vivre le Salut qu'il offre à tous les hommes, non pas comme un surplus⁴²⁴ de notre expérience, mais comme le foyer de réconciliation et de récapitulation qui embrasse toute la vie du monde, et qui seul nous signifie son achèvement. Le Salut du Christ vit au cœur du monde, il vit en chacun de nous, mais comme le don gratuit et transcendant qui nous appelle constamment à un dépassement radical vers le Père, vers un Royaume dont ce monde ne peut nous donner la mesure ». (p.20)

Ainsi, le paradoxe est que Roqueplo pour respecter la dynamique propre du naturel postule une sorte de dimension surnaturelle qui lui serait immanente alors que Massard entend se rapporter au sur-naturel justement pour respecter l'autonomie du naturel !

Pourquoi avons-nous qualifié ce texte de « capital » ? Parce que, jusqu'ici, les témoins de l'itinéraire théologique de la Mission de France abordaient l'"autre" non-chrétien à partir de leur propre foi quitte à découvrir chez lui des traces de l'Esprit, des Pierres d'attente etc. Alors qu'ici Roqueplo comme Massard le font d'une manière décentrée, certes habités par la foi, préoccupés de son présent dans ce monde qui suit son cours sans s'y référer, mais conscients et solidaires d'un monde qui s'édifie sans Dieu, du moins, sans un rapport explicite au Dieu chrétien fût-ce pour le rejeter. Plus encore, ils en perçoivent la dynamique et l'acceptent.

Mais c'est ici que Massard aborde la vérité de la condition humaine par un autre biais : celui du mal ⁴²⁵: « L'humanisme existentialiste a sans doute ses limites mais il nous donne une leçon de lucidité, des hommes comme Jeanson, Sartre, Camus... reconnaissent le pouvoir de l'homme sur la nature, ils reconnaissent l'efficacité de sa *praxis*, mais en les situant à l'intérieur de sa liberté et d'une liberté qui, dans l'ampleur de son projet, ne peut exclure la finitude, la déficience, la faillibilité ;⁴²⁶ d'une liberté qui doit accepter la lutte contre le mal, contre cette absurdité qui grève le destin du monde ». (P. 21) « L'athéisme existentialiste, en ce domaine, nous a beaucoup appris, d'autant plus qu'il s'inspirait directement des transformations et des bouleversements les plus significatifs de notre époque. Indépendamment de toute référence

⁴²⁴ Massard se distancie ici de l'expressions alors courante de la foi comme "supplément d'âme".

⁴²⁵ Roqueplo aborde ce côté tragique de l'existence (*Lettre* citée, p. 48) sans lui donner la profondeur que requiert Massard. Mais il est très présent dans les deux ouvrages déjà mentionnés.

⁴²⁶ An lendemain d'Auschwitz et contemporains des horreurs de la guerre du Viet-Nam, on devrait ajouter : la perversité de l'homme.

religieuse, sans s'embarrasser du couple "profane-sacré", il nous amène à regarder plus profondément le visage réel de l'homme. [...] L'athéisme, dans ses différentes formes actuelles, dépouille l'homme de son masque religieux, mais sans doute lui permet-il par-là de s'interroger d'une manière libre et non préfabriquée sur les questions fondamentales de sa destinée qui ne cessent de le travailler ». (P. 22)

Ouvrons une parenthèse pour souligner la distance qui nous sépare ici de l'entreprise de Lisieux. Non seulement nous sommes entrés dans le dialogue avec les "athées" mais nous apprenons d'eux à voir l'homme autrement. Massard poursuit d'ailleurs :

« Il nous fait découvrir une anthropologie qui embrasse beaucoup plus correctement le phénomène humain, tout en englobant le pouvoir incontestable de la *praxis* technique et scientifique. L'athéisme marxiste insiste surtout sur ce pouvoir et il est d'une inspiration plus nettement constructive. Mais il importe de voir qu'on ne peut le confondre avec la perspective d'un positivisme qui mise d'emblée sur la consistance des œuvres de l'homme. Lui aussi nous découvre l'ampleur du projet de l'homme et les luttes historiques nécessaires à sa mise en œuvre. [...] L'athéisme dans ses différentes formes actuelles, dépouille l'homme de son masque religieux, mais sans doute lui permet-il par là de s'interroger d'une manière libre et non préfabriquée sur les questions fondamentales de sa destinée qui ne cessent de le travailler ».

Ceci conduit Massard à un deuxième point intitulé : « Le "profane" comme monde de l'homme et le sens de l'athéisme contemporain ».

« Partir de la vérité de la condition humaine », tel est le chemin que Massard veut emprunter. Jusqu'ici, il était entendu que cette vérité ne pouvait être que celle qui était dévoilée par la foi chrétienne et que le "missionnaire" avait pour vocation d'annoncer ou de transmettre. Or, ici, Massard cherche à entrer dans « la compréhension humaine du "profane" telle que l'athéisme moderne, sous ses différentes formes, essaie de la promouvoir comme expérience de liberté et de finitude ». (P. 23)

« Le profane, c'est tout simplement le monde de l'homme, monde à construire, où interviennent les expériences les plus significatives de l'homme. La plus fondamentale de ces expériences, liées au mouvement créateur de la liberté sans cesse en recherche et en progrès, est sans doute celle de la finitude et de la contingence des choses humaines.⁴²⁷ [...] L'athée moderne est l'homme qui reconnaît lucidement que sa condition le réduit à demeurer à jamais sans certitude absolue, installé dans le relatif et le contingent, il accepte sa finitude d'homme. L'Absolu, (Dieu) n'a rien à voir avec le monde des entreprises humaines qui restent toujours

⁴²⁷ Influence ou non, il est notable que c'était aussi la position d'André Malet dont Massard a suivi le cours en 1949-1950...

finies et contingentes mais qui font l'Histoire. [...] L'athée moderne critique d'ailleurs toute conception de l'Histoire qui tend à réintroduire l'Absolu en ce monde.⁴²⁸ Ce que les intellectuels marxistes reprochent de plus en plus au dogme marxiste⁴²⁹ c'est d'assurer que l'histoire bouclera un jour sur elle-même, qu'elle apportera à l'homme sa réconciliation définitive dans une synthèse qui ne pourra plus être dépassée ». (P. 23-24)

« Ainsi, le monde où je vis trouve un sens, mais un sens qui n'est jamais définitif. Se découvrir relatif au monde, c'est découvrir que le monde est toujours là, toujours donné. Mais il est donné inachevé et ambigu sans que je puisse y déceler un sens définitif. [...] Faire intervenir Dieu dans ce sens que construisent, qu'élaborent progressivement les hommes, c'est méconnaître la tâche humaine. [...] Toute attitude qui ne constate la contingence de l'être humain que pour la dériver d'un Être nécessaire, c'est-à-dire pour s'en défaire, est pour l'athée moderne un renoncement à une tâche authentiquement humaine. [...] La moralité consiste à rechercher loyalement l'accord avec soi et avec les autres, sans projeter comme idéal de cet accord une équation absolue. Si l'Absolu existe, l'homme en effet n'a plus rien à inventer. Pour reprendre un thème cher à Camus et à Jeanson, si Dieu existe l'homme n'a pas besoin de l'amour des autres. Croire en Dieu c'est s'enfermer dans une intériorité qui se replie sur elle-même. [...] L'hypothèse-Dieu doit être écartée parce qu'elle n'est pas une aide mais un obstacle au déchiffrement du sens immanent des événements interhumains. [...] Les hommes sont attelés à une tâche essentiellement historique : ils font l'Histoire. Ils sont responsables devant l'Histoire qu'ils ont à faire. [...] *Finitude, contingence, relativité et liberté, c'est l'universelle condition humaine* ». (P.25-26)

Naturellement, on pouvait ou non admettre cette présentation, la critiquer ou non, mais elle s'appuie sur le dialogue mené avec l'"autre athée" pour le comprendre de l'intérieur et, plus encore, en recevoir le questionnement. C'est pourquoi Massard ajoute : « Le croyant qui découvre progressivement les valeurs profanes, à travers la reconnaissance et l'acceptation de la finitude de l'homme, fait souvent l'expérience suivante qui est l'écho plus intérieur du processus de désacralisation : il découvre la densité de l'humain et le peu de consistance de son univers religieux. Il n'y a plus que l'homme, l'homme et sa tâche historique. Ce qui s'écroule en lui, c'est un univers de représentations religieuses qu'il croyait stables. (Dieu créateur... Péché originel... Salut dans le Christ... etc.) [...] Si la foi renaît chez lui, elle ne pourra

⁴²⁸ Telle celle de G.F. Hegel naturellement...

⁴²⁹ En 1961, Laurent Casanova responsable des "intellectuels" depuis 1945 et Marcel Servin sont exclus du Bureau politique puis du Comité dirigeant le parti.

Nous pensons que Massard a écrit : "dogme marxiste" en pensant "dogme communiste" en effet les intellectuels auxquels il fait allusion critiquent le dogmatisme du P.C. au nom d'une autre lecture de Marx. C'est le cas de Louis Althusser qui sort deux livres la même année (1965) : "*Pour Marx*" et "*Lire le capital*". Sa célèbre formule : « l'Histoire est un processus sans sujet » illustre bien le propos de Massard.

renaître qu'à partir d'une interrogation sur cette expérience même. Mais elle ne pourra renaître que si le cœur même de cette expérience est révélé à l'homme : si le noyau le plus profond de cette expérience apparaît comme source d'une question qu'un homme loyal ne peut plus éluder. [...] Il ne suffit certainement pas de proposer une "*spiritualité du profane*", si dynamique et séduisante soit-elle, pour permettre aux chrétiens de vivre leur foi dans un tel humanisme. Il importe donc avant tout de se pénétrer de ses composantes propres, et de voir si la question de Dieu est radicalement sans signification lorsqu'on entre dans une telle vision du monde » (P. 27)

Ayant en mémoire la trajectoire théologique de la MdF que nous nous sommes efforcé de retracer et de relire depuis Lisieux, est-il nécessaire de dire à quel point cet article marque un point d'arrivée et ouvre sur une autre intelligence de la Mission : vivre et penser la foi à partir de l'humanité de l'autre et de l'intelligence qu'il en a ?

C'est sans doute dans cet esprit que Massard présente la troisième partie de sa réflexion : « Dieu comme question au cœur de l'expérience humaine ». Mais si les lignes précédentes témoignaient d'une évolution de la Mission de France dans son intelligence de la "Mission", celles-ci nous partagent une démarche plus personnelle.⁴³⁰

L'auteur part du paradoxe de la condition humaine : de l'écart toujours renaissant entre la visée de la liberté, celle de l'esprit humain et ses réalisations successives, bref, de sa finitude, de sa contingence, de sa relativité. Trois termes qui n'ont de sens que par rapport à un désir d'Absolu, une aspiration à une transcendance, une soif de dépassement.

« L'expérience humaine pourrait s'en tenir là : reconnaître sa finitude et vivre en même temps le mouvement de dépassement de sa liberté en allant à la rencontre des hommes et des événements, en acceptant de participer à l'édification et à l'humanisation du monde d'aujourd'hui. Mais si l'homme est fidèle aussi bien à sa finitude qu'au mouvement de dépassement de sa liberté, il y a une *question* qui peut prendre corps dans sa conscience. [...] C'est la question du sens de la vie, c'est la question de la vérité de l'homme : y-a-t-il une vérité de l'homme qui soit fondamentale, universelle, totale, une ? » (P. 29-30)

La liberté est donc ouverture indéfinie, indétermination radicale, mouvement que rien ne peut totalement achever, totalement contenir en ce monde et qui situera toujours l'homme au-delà

⁴³⁰ Nous n'en donnons ici que l'argument. Ce texte se présente comme un raisonnement philosophique ou phénoménologique pour valider une éventuelle démarche vers Dieu ou, du moins, poser la question de son existence. Il nous semble que dans la vie, c'est l'inverse qui se passe : la "conversion" précède la raison. D'ailleurs la même année (1965) Maurice Clavel, par exemple, se convertit au catholicisme dans une crise existentielle et après avoir lu un ouvrage de Paul Cochois : *Bérulle et l'École française*, Paris, Seuil, Coll. Maîtres spirituels n° 31, 1963...

de ses entreprises en ce monde. C'est le lieu d'une question qui en l'homme peut devenir la question de Dieu, en tout cas qui peut *dévoiler le sens humain de la question de Dieu*.

« La question de Dieu est posée, elle n'est pas pour autant résolue. Et l'homme aura d'autant plus la tentation de l'é luder ou de la faire taire en lui que le monde religieux qu'il rencontre, qu'il a devant les yeux, semble lui parler d'un Dieu qui a les traits d'une image rassurante, d'une image qui veut donner sens à tout : l'image d'un Absolu qui a répondu à toutes les questions de l'homme, l'image d'un Dieu qui enlève à l'homme les responsabilités de son destin ». (P.33)

Il faut souligner ici une fois encore la distance prise avec les premiers temps de Lisieux : partir de la condition humaine, des questions, des recherches, des engagements des "autres", conduit à une remise en cause du "religieux prêt à penser" et ouvre un chantier théologique dont on ne sait *a priori* où il conduira. Massard poursuit :

« Mais le Dieu vers lequel l'homme se tourne parce que la recherche d'un fondement pour sa vérité d'homme le conduit à envisager un ordre d'existence tout autre que celui de ce monde, est un Dieu qui le laisse foncièrement aux prises avec sa liberté. Dieu visé, envisagé comme "*question*" au cœur d'une expérience humaine authentique, en quête de sa vérité, n'est pas un Dieu qui a réponse à tout. Il est bien davantage une "*question vivante*" qui ouvre un nouvel espace à l'aventure humaine. [...] Le Dieu qui intéresse l'homme en quête de sa vérité est un Dieu infiniment proche, mais qui ne se livre pourtant jamais dans les images qu'en a forgées l'humanité. (P. 33) [...]

C'est bien ce Dieu-là que le Christ est venu nous révéler dans et par son humanité. Venu au cœur de notre monde, dépouillé de la gloire divine, le Christ est Celui qui nous révèle, dans sa propre personne, le Dieu tout Autre qu'aucun regard humain n'a le pouvoir de rejoindre en ce monde, si ce n'est dans l'obscurité de la foi ». (P. 35)

« Apparemment ce monde ne parle pas de Dieu, il ne livre aucune parole de Dieu. Mais si l'homme réfléchit un peu à sa vie, il éprouve le paradoxe de ses limites et de son désir. Au cœur de tous les dialogues humains qu'il noue, au cœur de l'amour le plus profond, l'homme peut pressentir comme une insuffisance, un vide, une ouverture qui ne pourra être comblée, une exigence d'être qui ne pourra être satisfaite. Il se découvre alors comme en attente d'un autre dialogue. [...] Il faut qu'il entende quelqu'un qui lui parle de Dieu. [...] *Dieu est à la fois un mystère d'absence et de présence* : son absence, l'impossibilité de le voir, de le décrire, de le définir, étant comme le signe qu'il concerne l'homme au niveau le plus difficilement saisissable de son être. Dieu est pour lui un mystère qui résiste foncièrement à sa saisie, mais plus il est embarqué dans sa recherche, dans le dialogue de la vie de foi, et plus il découvre que ce mystère parle au plus profond de lui-même, parle à sa liberté dans toute l'amplitude de son attente. » (P. 37)

En terminant, nous soulignons simplement à quel point le “dialogue” est devenu le lieu, la forme de la “mission”. Si bien qu’insensiblement la démarche missionnaire ne part plus de la foi reçue (qui reste évidemment la source de ce mouvement) mais de la condition devenue dominante de l’incroyance.

Un signe de plus en est donné avec une citation de Michel De Certeau dans la LAC d’août 1965 :

« Que l’expérience spirituelle nous amène à critiquer le langage religieux ou que notre intelligence de ce dernier en vienne à nous paraître insuffisante, la connaissance que nous avons de Dieu demande un nouveau dépassement.

Le pas qu’il faut faire est déterminé par la région qui demeure étrangère à notre foi : pour les uns, c’est le langage religieux, qui reste extérieur à la valeur spirituelle de leurs engagements réels ; pour les autres, c’est l’expérience humaine, en tant qu’elle s’accorde mal avec leur prière ou leur fidélité aux signes sacrés.

Sous des formes diverse, une conversion à l’Esprit s’impose, qui unifie l’existence par une “dilatation” mieux proportionnée à la vérité “catholique” »⁴³¹

C’est dans la même ligne et dans la même LAC que Jean-François Six fait écho au livre de Robinson, *Honest to God*, paru dans la traduction de Louis Salleron⁴³² sous le titre : *Dieu sans Dieu*. Robinson s’inspirait de Bonhoeffer, Bultmann et Tillich. Le premier est alors découvert par ses lettres de captivité où il prend acte, d’une part, d’un monde moderne devenu ‘sans Dieu’, de l’autre d’une prédication chrétienne qui, sous prétexte de faire droit au “péché”, s’est complu à prendre l’homme par ses petits côtés au lieu de donner sens à son élan créateur. Le deuxième avait préconisé une “démystification” des Écritures en s’efforçant de cerner leur historicité et en cherchant ce qui dans l’homme contemporain pouvait être une précompréhension du message chrétien. Le troisième, nous l’avons vu, ramenait Dieu du ciel aux raisons d’être ultimes de l’homme en ses profondeurs.

Dans la deuxième partie de son exposé Six donne une plus grande place à la pensée de Bonhoeffer mais nous n’en retiendrons que cette phrase : « Au monde d’aujourd’hui, aux hommes d’aujourd’hui pour qui compte cette terre et qui vivent, pour la plupart, un athéisme tranquille, il pose la question de l’existence aujourd’hui dans ce monde d’aujourd’hui, tel qu’il est ».

⁴³¹In. Expérience chrétienne et langage de la foi, *Christus* n° 46, avril 1965, p. 153

⁴³²J. A. T. Robinson, *Dieu sans Dieu*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1964, 188 p. L. Salleron avait entrepris ce travail pour mettre en garde les catholiques envers les thèses de l’auteur... et c’est pour une large part ce qui, au contraire, en assura le succès...

Chapitre 27 : Assemblée générale de septembre 1965⁴³³

Le 24 novembre, André Bergonier, prêtre ordonné à l'issue de l'Assemblée générale et docker sur le port de Marseille mourait en basculant dans la cale du navire qu'il déchargeait avec ses compagnons. Quelques semaines avant, Rome avait réouvert la possibilité du travail pour les prêtres...

Après « L'Église et les religions non-chrétiennes (*Nostra Aetate*) » du 8 octobre, le 7 décembre eut lieu l'ultime promulgation de textes qui concernaient directement la Mission de France et dont elle avait suivi la rédaction avec passion :

- L'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et spes*)
- Le ministère et la vie des prêtres (*Presbyterorum ordinis*)
- L'activité missionnaire de l'Église (*Ad Gentes*)
- La liberté religieuse (*Dignitatis humanae*) ou la liberté de conscience.

Le temps est passé des condamnations romaines qui ont immédiatement précédé la convocation puis l'ouverture du concile. Beaucoup de ceux qui ont dû se taire sont devenus experts au Concile et la parole a été libérée : celle de la Mission de France s'est nourrie de l'espérance commune. L'Assemblée générale s'inscrit donc dans les perspectives ouvertes par Vatican II.

Après avoir rituellement rappelé l'origine de la MdF et son lien organique à l'épiscopat, le Rapport d'orientation expose la manière dont il faut comprendre la raison d'être de la MdF plus de vingt ans après sa fondation :

« Le travail missionnaire comporte une dimension essentielle qui nous paraît correspondre à la vocation de la MdF : c'est la perpétuelle recherche qu'il suppose, une recherche vécue, cohérente, une recherche qui ne peut être promue et conduite qu'en dépendance étroite de la Hiérarchie. [...] L'Église, au long des temps, vit dans le monde. Or ce monde change. Il évolue de plus en plus rapidement. Et ces transformations affectent en profondeur la conscience de l'homme. Les rapports des commissions l'ont souligné à maintes reprises : le monde d'aujourd'hui pose à l'Église des *questions nouvelles*. Des *relations nouvelles* sont à instaurer, un dialogue nouveau à engager entre l'Église et les hommes de notre temps. Il ne s'agit pas d'adaptations superficielles, mais d'une réponse à inventer à des interrogations concernant l'essence même de notre Foi : moins que jamais sans doute la Foi ne peut vivre et grandir sans chercher. [...] La vocation de la Mission oriente prioritairement tous ses membres vers

⁴³³ Sur l'aspect historique de la MdF à cette époque voir *Une histoire de la Mission de France, op. cit.* Pages 295-337.

une rencontre effective des non-chrétiens. C'est dire que leur recherche sera avant tout une recherche vécue, intérieure à leur activité missionnaire. »⁴³⁴

Pour mesurer le chemin parcouru entre les fondations et cette Assemblée générale, il suffit de rapprocher l'intention première : faire du monde moderne une chrétienté nouvelle et « rechercher une réponse à inventer à des interrogations concernant l'essence même de la foi ». On peut dire qu'ici s'élabore une « théologie de terrain » qui part de la condition humaine partagée pour vivre et exprimer la foi de toujours alors qu'elle a été pensée et exprimée dans des contextes humains tout à fait différents de ceux d'aujourd'hui. C'est pourquoi ce travail intérieur, qui touche à la prière, se fait dans une triple dimension : celle du présent des acteurs de la mission, celle d'une référence aux fondements de la foi et à l'Histoire de ses inculturations, enfin celle de l'échange et de la confrontation des acteurs contemporains affrontés aux mêmes défis d'existence. Mais tout ceci n'a de sens que si l'on a "découvert", comme nous l'avons noté, que les "autres" sont habités par l'Esprit de Dieu et que les raisons de vivre qu'ils expriment ne sont pas étrangères au Verbe de Dieu.

Ceci est encore exprimé en ces mots :

« Que signifie notre volonté de présence et de partage clairement exprimée par la première proposition de l'A.G. de 1962 ? Le *sens du mot "dialogue"*. Ce n'est pas une simple présence. Ce n'est pas une simple amitié. Ce n'est pas une simple information échangée entre hommes qui ont, ou qui n'ont pas la foi : c'est l'accueil réciproque de ce que l'autre porte et apporte et qui nous concerne ensemble. C'est l'Église qui est engagée dans ce dialogue. Nous y sommes nous-mêmes engagés comme prêtres, comme réalisateurs de vie ecclésiale. [...] Dans le dialogue avec les incroyants, c'est le message de Jésus-Christ qui est en jeu, c'est-à-dire une proposition de vie ecclésiale. C'est le droit strict de tout homme, et de toute communauté d'hommes, d'entendre de notre part la Parole de Dieu. Nous en sommes les "intendants". Nous avons à la proposer de façon intelligible, pour que l'homme en toute liberté puisse s'interroger et y répondre : mais c'est l'homme qui, dans sa conscience et dans sa liberté, reste le seul maître de ses options. » (p. 23)

Cette Parole est difficile à proposer en raison des confusions enracinées dans la mentalité ambiante, d'un *a-priori* sur le message de l'Église entretenu par ce qui reste de ritualisme et de pratique sacramentelle sans rapport avec la foi. Elle l'est aussi faute d'un langage permettant de présenter à l'homme d'aujourd'hui le message de la Foi au niveau de sa culture.⁴³⁵ Elle l'est enfin parce qu'elle risque constamment d'être perçue comme une volonté

⁴³⁴ Suit une référence à Teilhard de Chardin dont on se rappelle peut-être avec quelles réticences il y avait été fait allusion quelques années auparavant. De celui-ci on cite : « l'Église ne gardera la Foi lumineuse, pour ses enfants et pour les étrangers, qu'en cherchant de cette recherche qu'on sent être question de vie ou de mort ». (Lettre au père Fontoynt (28 juin 1917) dans *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965, p. 29

⁴³⁵ L'encyclique *Pacem in Terris* en fut un bon exemple, comme, aujourd'hui, celle du pape François, *Laudato si...*

de colonisation spirituelle. C'est ce qui oblige l'Église à être présente aux interrogations des hommes d'aujourd'hui. C'est ce qui donne au dialogue avec les incroyants sa qualité d'élaboration d'une vie ecclésiale qui assume pleinement les recherches de notre temps sans pour autant perdre son rôle critique, révélant à la fois la grandeur de la recherche de l'homme et ses ambiguïtés : tout homme est appelé à la conversion. Pp. 24)

Le chapitre 2 envisage alors une révision future des implantations en fonction du rôle spécifique de la MdF et nous n'en retenons que les critères avancés :

- Que chaque implantation corresponde à l'un des points de rencontre de l'Église et du monde non chrétien, de la foi et de l'incroyance,
- Ces implantations doivent être suffisamment diversifiées ;
- Mais pensées dans une cohérence qui joint la complémentarité à la communicabilité,
- Il faut que ces implantations soient révisables en fonction des évolutions du monde et du rapport Église-monde,
- Enfin, la tâche propre des prêtres de la Mission de France n'est pas de transformer le visage ou l'esprit des communautés chrétiennes, elle est directement relative aux non-chrétiens, mais il faut enraciner cet effort missionnaire dans la vie de l'Église.

Ainsi « La MdF ne se doit pas seulement d'être présente aux lieux et milieux marqués par la déchristianisation ou l'incroyance. Elle doit être implantée également là où s'engendre le processus, là où la foi est remise en cause de la manière la plus radicale ».

Il convient de souligner que cette perspective faisant éclater le cadre diocésain, requerrait celui de la collégialité épiscopale décrétée à Vatican II. À cette époque, celle-ci se met lentement en place de façon institutionnelle dans l'Église de France mais elle est très loin de pénétrer les esprits. Ce sera l'une des causes de la « crise » de 1969.

Mais on ne saurait trop souligner à quel point le point focal de la MdF est devenu celui de la foi à exprimer voire à comprendre dans sa confrontation avec toutes les formes d'incroyance ou d'athéisme qui la contestent ou l'ignorent. Cela ne signifie pas du tout que la dimension ecclésiologique renouvelée après Vatican II ait disparu des esprits et des préoccupations, loin de là : la crise à venir le manifesterà de façon tragique avec les conditions mises pour la reprise du travail des prêtres⁴³⁶ sous la responsabilité de la Mission Ouvrière.

Enfin, sous le titre : « La recherche de formes nouvelles », l'Assemblée Générale en donne deux raisons :

⁴³⁶ Cette reprise avait été autorisée par Paul VI le 23 octobre 1965, on attendait la promulgation des conditions concrètes pour qu'elle soit mise en œuvre.

« Pour être *des témoins plus fidèles de la mission de l'Église* pour le service de laquelle nous avons été ordonnés et que nous représentons à un titre spécial. Nous voudrions que le prêtre manifeste par toute sa vie que l'Église est à l'écoute du monde, et l'invite au dialogue ; qu'elle est faite pour servir et non pour le dominer ; que le salut dont elle est le chemin et le sacrement, bien que non homogène à l'effort et à l'attente de l'homme, répond cependant à cette attente et correspond à la visée ultime de cet effort.

Pour être *des ministres plus fidèles à la Parole*, dont la vie soit plus conforme aux conditions évangéliques de la proposition de la Foi. Nous voudrions que la vie du prêtre manifeste plus explicitement la gratuité de l'Évangile qu'il annonce ; qu'elle permette de nouer des relations où s'exprime le respect dont témoigne Dieu lui-même pour la liberté des hommes qu'il appelle ; qu'elle signifie clairement que le salut est offert à tous et que tous peuvent accéder à la Foi et à l'Église, spécialement par ce témoignage infaillible d'universalité que constitue la communion avec les plus pauvres ».

Il est caractéristique que ce soient les douze questions posées par les équipes engagées au Tiers Monde qui seront retenues pour la recherche de tous.⁴³⁷ Parmi celles-ci, notons :

« Contenu des échanges avec des non-chrétiens, attitudes humaines et religieuses reconnues "vraies" chez les non-chrétiens ; ce que nous tentons d'exprimer du Christianisme dans ces échanges ; comment dans notre « expérience vécue comprenons-nous l'action de Dieu (la grâce) en eux ; comment nous précisons-nous la signification de la construction du monde profane au regard de la foi chrétienne et de la destinée éternelle de l'homme ; comment expliquons-nous notre présence aux non-chrétiens ; dans notre attitude personnelle de foi quelles sont les "certitudes essentielles que nous devons approfondir ; conditions à respecter pour que la situation professionnelle du prêtre soit "homogène" à la responsabilité sacerdotale ; redéfinir le rôle de la paroisse en fonction de la présence aux non-chrétiens ; quelles sont les conditions d'interventions de l'Église dans la vie des hommes et dans la société ; Les Pauvres et la pauvreté : problème mondial, en quoi et comment y être présents. Enfin : quelle catéchèse en fonction de ces questions »?

Le chapitre 3, évoque la rencontre avec les marxistes. Nous l'intégrons au chapitre thématique qui lui est consacré.

Mais avant de clore ce chapitre nous insérons ici le questionnaire élaboré pour les sessions de formation consacrées aux laïcs à Pontigny. Nous faisons en effet l'hypothèse que certaines de ces questions sont partagées par ceux qui les posent :

A

- En quoi pensez-vous que le Christ intervient ou doit intervenir dans votre vie ?

⁴³⁷ LAC Déc. 1965, p. 53-56

- Où cherchez-vous surtout la rencontre du Christ : la vie, l'évangile, les sacrements ?
- Si vous aviez à parler du Christ à un copain qui vous le demande, que lui raconteriez-vous pour le lui faire connaître ?
- Quand vous priez, à qui vous adressez-vous : à Dieu, au Christ ?
- Quel intérêt et quelle importance pratique donnez-vous à des fêtes comme Noël, la Semaine Sainte, Pâque ?
- Avez-vous évolué dans votre connaissance du Christ ? De quelle façon ?
- Si Jésus-Christ n'était qu'un homme supérieur, *est-ce* que cela vous gênerait ? Pourquoi ? S'il n'était que Dieu, *est-ce* que cela vous gênerait ? Pourquoi ?

B

- Que pensez-vous des expressions ?
La Foi, on l'a ou on ne l'a pas : cela ne se commande pas ».
La Foi, ça ne s'explique pas, ça se *sent* ».
La Foi, c'est un don de Dieu » ?
- Que mettez-vous sous le mot Père ? En quoi Dieu l'est-il ? Que mettez-vous sous le mot *Créateur* ? En quoi Dieu l'est-il ?
- Est-ce que le spectacle d'un beau paysage vous fait penser à Dieu et le prier ? Pourquoi ?
Le spectacle d'une belle machine (caravelle ou autre), d'une belle action syndicale, de l'opération réussie par un grand chirurgien, etc., vous fait-il aussi penser à Dieu et le prier ? Pourquoi « oui », ou pourquoi « non » ?
- Dans la mesure où la science, la technique, la politique arrivent à résoudre des problèmes autrefois insolubles, ou à reconstruire le monde, en quoi pensez-vous que Dieu reste créateur et qu'il y a encore à le prier ?
- L'existence d'un *plan de Dieu* est-elle conciliable avec l'initiative d'un homme qui construit librement le monde ?
- Quelle est l'intention de Dieu en créant ? Quel lien voyez-vous entre cette intention et la conduite de votre vie personnelle, familiale, professionnelle ou politique ?
- Être un *matérialiste*, qu'est-ce que c'est ?

C

- Quel lien voyez-vous entre l'Église et Jésus-Christ ? entre le Saint-Esprit et l'Église ?-
- L'Église vous paraît-elle nécessaire pour atteindre Jésus-Christ et vivre avec lui ? Pourquoi « oui », ou pourquoi « non » ?
- L'Église, nous le constatons tous les jours, est remplie de péché et d'infidélité (évêques, prêtres, chrétiens). Pourtant la Foi nous dit qu'elle est la présence du Christ-Ressuscité parmi les hommes. Comment cette constatation de fait et cette affirmation de Foi se concilient-elles pour vous ?
- Quand on dit que l'Église est le Corps du *Christ*, qu'entendez-vous par là ?
Quelles fonctions attribuez-vous à l'Église par rapport à la vie quotidienne des hommes et au salut du monde ?

- Que représentent pour vous *et* pour l'Église les sacrements de Baptême et de Mariage ?

En quoi Messe *et* sacrement de Pénitence vous-paraissent-ils nécessaires à votre vie chrétienne et à la vie de l'Église ?

— Qu'est-ce que la vie éternelle ?

Chapitre 28 : Au cœur de la “Recherche commune”.

Les LAC d’octobre et de décembre 1966 nous présentent deux articles qui vont retenir notre attention, l’un de Rémi Crespin, l’autre de Marcel Massard.

A – L’engagement missionnaire des prêtres et la recherche commune

Mais nous commençons par faire écho, dans la **LAC de décembre 1966**, à une intervention d’Henri Gufflet, évêque de Limoges et membre du Comité épiscopal, lors d’une rencontre informelle de ce Comité avec une quarantaine d’évêques présents à Lourdes, le 18 octobre 1966, pour continuer le dialogue sur les tâches de la Mission de France et leur spécificité.⁴³⁸ Le thème choisi et exposé par Henri Gufflet était celui de « notre recherche commune dans la rencontre des non-chrétiens ».

« Le but de mon exposé, dit Gufflet, est de faire ressortir le sens et la place de cette “recherche commune” dans l’action missionnaire de l’Église. C’est un besoin dont prennent de plus en plus conscience les laïcs et les prêtres engagés dans des rencontres sérieuses et profondes avec les non-chrétiens. Cet affrontement – car c’en est toujours un quand le dialogue est loyal – constitue une épreuve redoutable. Il provoque une remise en cause de leur propre Foi qui les jette parfois dans un véritable désarroi ».⁴³⁹

« Si la mission est *dialogue*, et non proclamation unilatérale et “suffisante”... Si l’Église n’a pas seulement à apporter, à donner, mais aussi à recevoir, et donc à écouter, à comprendre, selon cette réciprocité que la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* a bien mise en lumière... Alors il est normal que l’affrontement à des univers culturels (et spirituels) nouveaux ou étrangers obligent l’Église à progresser dans la compréhension et l’explicitation de sa foi et de son Mystère ». (P. 7)

La recherche dont il s’agit ne peut être dissociée de l’activité missionnaire. Ce n’est pas une recherche sur les problèmes missionnaires. [...] Dans ce dialogue, l’objet de la recherche est d’arriver à mieux comprendre et exprimer la Foi. [...] La validité et la fécondité de la recherche dépendent de la diversité des expériences qui peuvent être confrontées.

«À son échelle, le Concile a montré quelle richesse pouvait naître de la mise en commun des préoccupations et des expériences très variées de l’Épiscopat universel : c’était l’expérience

⁴³⁸ La première eut lieu le 23 novembre 1965 avec une trentaine d’évêques autour du Comité épiscopal. Lors de celle-ci (1966) il y eut quatre interventions celles de Mgr Marty, du Cal Villot, de Mgr Huyghe et de Mgr Gufflet, la seule à être reprise dans la LAC car elle traitait du sujet retenu.

⁴³⁹ Ayant abondamment fait droit à la place de la Recherche commune dans la démarche de la Mission de France, nous ne reprenons ici que l’essentiel de l’intervention d’Henri Gufflet.

même de la catholicité dans la collégialité. Quand il s'agit de la démarche missionnaire, la diversité des expériences vécues a besoin d'être "récapitulée" pour une double raison : Saisir la vraie nature et l'exacte portée des questions posées à l'Église par le monde à évangéliser. Surtout fonder un progrès authentique dans l'intelligence et l'expression de la Foi. Ce progrès ne saurait procéder que de la conscience catholique de l'Église. [...] La spécialisation s'impose en vertu du respect qui est dû aux différents univers culturels et spirituels, dont l'Église reconnaît les richesses originales. Mais, comme nous l'avons dit, la Mission auprès de ces univers étrangers ne consiste pas en des adaptations de surface ou de pure forme. Elle provoque sans cesse l'Église à avancer dans la compréhension et l'explicitation de la Foi. Or ce progrès, étant donné son objet, ne peut se faire que dans l'"unité", à partir de rencontres aussi larges et aussi profondes que possible avec les divers "mondes" qui interrogent aujourd'hui l'Église ». (P. 8-9)

[Nous nous permettons d'ouvrir ici une parenthèse : Il ne nous semble pas que le terme « progrès » soit ajusté, pas plus qu'il ne l'est s'agissant du Dogme. À notre sens il s'agit d'un ajustement de la foi à des situations humaines (sociales, culturelles) nouvelles qui demandent une réinterprétation de la foi de toujours pour qu'elle éclaire des êtres ou des ensembles humains autres que ceux qui font déjà partie du patrimoine de l'Église. C'est d'ailleurs dans cet esprit que, depuis Lisieux, la Mission de France a pensé le "retour aux Sources".]

Tout ceci conduit Gufflet à proposer un éclairage nouveau et depuis longtemps attendu sur le prêtre en mission, c'est pourquoi nous le transcrivons dans sa quasi-intégralité car il va servir de repère dans la suite de l'Histoire de la Mission de France :

« Dans cette recherche, la Hiérarchie est nécessairement engagée, et l'Épiscopat en est solidairement responsable. Les prêtres qui sont engagés dans cette recherche le sont au titre même de leur participation à la responsabilité hiérarchique dans l'Église. Après le Concile et surtout le *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*,⁴⁴⁰ on voit plus clairement le sens d'une rencontre directe des prêtres avec les non-chrétiens. L'engagement sacerdotal au cœur de la démarche missionnaire s'impose sans doute en vertu de la représentativité du prêtre. Encore faut-il saisir cette représentativité à son véritable niveau, qui est théologique. [...] Si des prêtres doivent être engagés dans des relations évangéliques avec les non-chrétiens en raison de ce qu'ils représentent, c'est pour que l'Église soit présente, dans la démarche missionnaire, selon sa structure organique et sacramentelle, qui est significative de sa relation à Jésus-Christ : c'est, en un mot, pour qu'elle soit réellement constituée, dans sa rencontre du monde, sacrement de Jésus-Christ.

⁴⁴⁰ Qui n'a de sens qu'en fonction de *Christus dominus*, sur la charge pastorale des évêques...

La prêtre a un autre titre – encore plus important – à engager le dialogue avec les non-chrétiens : c'est sa responsabilité proprement sacerdotale. Responsabilité relative à l'Église qui se construit sans cesse, responsabilité apostolique de fondateur, pour la faire naître là où elle n'est pas encore.

Mais avant même que germe ou grandisse l'Église, la démarche missionnaire sollicite la présence du prêtre, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement d'inventorier un donné sociologique, de découvrir le monde, ni de livrer un message dont la forme serait fixée une fois pour toutes. Si la Mission comporte effectivement une exigence touchant la compréhension et l'explicitation de la Foi, on comprend que des prêtres, participant à la responsabilité hiérarchique à l'égard de l'authenticité de la Foi, se doivent d'y être engagés, là même où la Foi est interpellée et cherche à s'exprimer plus clairement et plus fidèlement. (p. 9) [...]

Dans cette fonction proprement missionnaire, on ne peut évidemment supposer que se relâche le lien constitutif du prêtre à l'Épiscopat. Car le missionnaire – et tout spécialement le prêtre engagé dans la Mission – est redevable à l'Église de son expérience. C'est pourquoi également l'Épiscopat, solidairement témoin et responsable de l'authenticité de la Mission et de sa catholicité, doit prendre en charge cette recherche d'Église, en vérifier l'orientation et lui donner éventuellement des conclusions de portée générale ». (P. 10)

Dans la suite de son intervention Gufflet souligne trois points :

Le premier est que les prêtres de la MdF ont besoin de rencontres effectives avec les non-chrétiens.

Le deuxième est que la recherche commune suppose également des expériences diversifiées. Le troisième évoque les conséquences de la rencontre des non-chrétiens dans l'aménagement de la pastorale, d'une part, pour des conditions matérielles et spirituelles ; de l'autre, parce que l'Église ne peut avoir une vie interne totalement indépendante de ce qui est engagé dans la rencontre des non-chrétiens : sa pastorale ne peut être indépendante de ce qui se joue dans la mission.

Tous ces points sont à comprendre dans le contexte de la reprise du travail des prêtres dans des conditions limitées mais aussi, et cela va s'avérer plus grave, sous la seule responsabilité de la Mission ouvrière. Il est clair en effet, en vertu de tout ce qui vient d'être exposé, que la Mission de France conçoit sa présence à l'incroyance dans la pluralité de ses manifestations et dans une conception plurielle de la Communauté ecclésiale alors que la Mission Ouvrière s'en tient à ce qui la spécifie : le milieu ouvrier ou la Classe ouvrière. De part et d'autre, les exigences ne sont pas les mêmes et, en conséquence, les pratiques non plus... À quoi il faudrait ajouter, en dépit de la présence de « prêtres-ouvriers » au sein de la Mission Ouvrière, l'éternelle question du lien avec le laïcat et celle du rôle du prêtre comme « aumônier » ou acteur direct de la mission...

B : L'originalité de la foi : nature et expression de l'identité chrétienne.

C'est dans la LAC d'octobre 1966 que Rémi Crespin aborde sous ce titre l'effet en retour sur la foi d'un dialogue loyal avec l'incroyant. Dans ce numéro de la LAC, l'exposé de Crespin est d'ailleurs précédé de neuf témoignages de prêtres de la MdF versés à la Recherche commune et Crespin note que près de 90% des carrefours des sessions régionales l'ont mise en priorité. « La question fondamentale que nous pose l'expérience de la rencontre des non-chrétiens, c'est la question de notre propre identité chrétienne, la question de *ce que nous sommes*, nous qui professons la foi en Jésus-Christ non comme une opinion, mais comme la signification ultime de notre existence et la raison dernière de la vie que nous avons choisie ». (P. 42)⁴⁴¹

Comme le note Crespin : « La question de l'identité chrétienne, et celle de la nature exacte de notre foi, est posée en vertu des lois mêmes du dialogue que nous cherchons à établir : elle prend une acuité nouvelle à partir de la *rencontre* effective des non-chrétiens, surtout lorsqu'on partage habituellement leurs conditions de vie, leurs activités et leurs engagements ».

[On notera ici que la *rencontre* suit le *dialogue* et non l'inverse comme il semblerait que cela aille de soi. C'est l'occasion pour nous d'extrapoler en citant quelques mots d'un texte de Jacques Meunier relisant les trente années de sa vie en Chine à partir de 1978. Il relate les circonstances d'une visite au professeur Sheng Cheng, ami de Paul Valéry et d'André Gide rencontrés à Paris au temps de sa jeunesse, parfaitement bilingue. Interrogé par cet homme éminent mais d'une grande simplicité, sur le motif de sa présence en Chine, Jacques se lance espérant ensuite pouvoir interroger son hôte⁴⁴² à son tour. « Monsieur Sheng, ne m'a pas interrompu un seul instant, puis il s'est redressé sur son siège, a tourné le visage vers moi, m'a regardé franchement et m'a dit calmement, d'une voix quasi neutre, je veux dire sans expression de sentiment particulière : « Le dialogue, ah oui ! il est nécessaire et important. Mais la rencontre, la rencontre ! Il y faudra du temps, des siècles peut-être ! » Jacques ajoute : « Ainsi donc Monsieur Sheng m'invitait à placer la rencontre dans un au-delà du dialogue. [...] (Qu'était-ce) que cette rencontre à laquelle Monsieur Sheng me recommandait

⁴⁴¹ Il est vraisemblable que dans les premières années de la Mission, on aurait considéré cette question... comme un manque de foi, une tentation, voire une forme de péché...

⁴⁴² Nous rencontrerons ultérieurement cette notion « d'hospitalité » chère à Christian de Chergé et ses frères du monastère de Tibhirine, assassinés en mars 1996...

de ne pas espérer, qui n'est même pas à vue humaine ? [...] Qu'est-ce que cette utopie si elle est autre que l'avènement en espérance du Royaume promis par les Écritures ? N'est-elle pas qu'une fuite en avant ? Ne peut-on en avoir un avant-goût, du moins comme un signe ? »]⁴⁴³

Crespin poursuit : « L'interrogation radicale naît de la proximité, de la "mixité", de la collaboration, de la communauté d'opinions et d'options entre chrétiens et non-chrétiens. [...] Mais la question de la différence, de l'identité propre de l'interlocuteur et de soi-même ne vient pas spontanément, instinctivement. Elle suppose une démarche réflexive, une démarche de la conscience. Cette démarche peut être le fait de l'interlocuteur non-chrétien qui, nous sentant si proche de lui à bien des égards, si semblable à lui, finit par se demander – et par nous demander parfois – ce que ça peut bien signifier pour nous d'être chrétien, d'avoir la foi... De notre côté – si nous n'avons pas totalement démissionné, ni renoncé à interroger notre conscience – nous ne pouvons manquer de nous demander ce que ça peut faire, ce que ça peut être, pour lui de n'être pas chrétien et pour nous de l'être. Ainsi naît la question fondamentale que nous avons citée en commençant. »(P. 44)

Crespin envisage ensuite : 1) L'examen des comportements, 2) La confrontation des valeurs, 3) Le plan du statut ontologique, enfin 4) L'identité chrétienne : relation voulue, vécue à Jésus-Christ.⁴⁴⁴

Le premier point relève de la comparaison : le non chrétien fait-il ou est-il plus ou moins ceci ou cela que le chrétien et l'inverse. Processus qui peut nous amener sans doute à reconnaître la qualité de vie et d'engagement de l'"autre" mais qui nous a parfois conduit à reconnaître en lui des chrétiens "implicites" alors qu'ils savaient ce qu'ils étaient et ce qu'ils voulaient être. Pour ne pas être en reste d'honnêteté, nous avons dû les croire et renoncer à ce baptême clandestin... Il en va de même, à l'inverse, pour considérer la foi comme un supplément d'âme...

Reste que « la rencontre d'hommes dont la conduite est irréprochable et qui professent consciemment n'être pas chrétiens ne saurait pourtant nous laisser indifférents. Elle est au contraire d'un grand prix pour l'Église et pour chacun des croyants en obligeant à répudier toute attitude de condescendance ou de paternalisme à l'égard de ceux qui ne partagent pas notre foi ».

⁴⁴³ On nous pardonnera d'avoir dérogé à notre principe de suivre l'ordre chronologique si l'on veut bien considérer que ce rapprochement est en fait une illustration de cette « Recherche commune » constitutive de la Mission de France en son histoire !

⁴⁴⁴ Par souci d'honnêteté vis-à-vis de l'auteur, nous exposons l'essentiel des points 1, 2 . Mais seuls les 3^{ème} et 4^{ème} répondent à la question posée.

Mais l'attention aux comportements vise parfois plus profond en conduisant à pouvoir y lire les signes de la présence et de l'action de l'*Esprit Saint*.

Cette certitude est une certitude de Foi, que nous tenons de la Révélation par laquelle Dieu nous a fait connaître son Amour et son Dessein de salut universel. C'est une certitude globale, générale mais cette double caractéristique doit nous mettre en garde contre la prétention à identifier expérimentalement la présence ou l'action de l'Esprit dans tel comportement de tel homme, à tel moment. Et, de toute façon, cela n'équivaut pas à être chrétien ou qualifié comme tel.

On peut considérer aussi l'attitude de *non-suffisance*, celle de l'homme qui accepte de mettre une certaine distance entre lui-même et son action, ou de *désintéressement*, d'acceptation de la responsabilité de ses actes mais qui renonce à s'en attribuer le mérite, bref, on peut reconnaître là une attitude de *créature*... Il se trouve que des non-chrétiens conscients et structurés choisissent cette attitude de désintéressement et d'humilité que nous avons décrite. (Crespin cite ici Jeanson et Garaudy) et conclut :

« Qu'il nous suffise d'identifier ces attitudes pour ce qu'elles sont : l'homme y manifeste la conscience de ses limites, une attitude qui peut être dite d'ouverture, de pauvreté (les « *anawim* » de la Bible). On peut trouver là de précieuses dispositions à la Foi. Mais on se gardera d'y reconnaître à tout coup une expression caractéristique de la Foi. Vivre en vérité sa condition d'homme, "faire la vérité", c'est sans doute aller vers la Lumière : ce n'est pas forcément être illuminé, ni témoigner de la Lumière (cf. Jn 3, 231) ».

Dans son deuxième point, Crespin envisage la confrontation aux « valeurs »⁴⁴⁵ « Comme s'il s'agissait d'entités, d'êtres existant à l'état séparé, d'*hypostases*, comme s'il y avait un monde ou un ciel des valeurs comparable à celui qu'on imagine pour situer les idées platoniciennes. [...] Entités que l'on trouve au centre des mythologies et des idéologies modernes ». Et Crespin cite Heidegger⁴⁴⁶ : « Toute valorisation, là même où elle valorise positivement, est une subjectivation. Elle ne laisse pas l'étant être, mais elle le fait uniquement valoir comme objet de son faire. L'étrange effort qui consiste à prouver l'objectivité des valeurs est aberrant. Proclamer comme le dernier mot sur "Dieu" qu'il est la "valeur suprême", c'est dégrader l'essence de Dieu » ;

Dès lors : « Découvrir les valeurs vécues par un homme, n'est-ce pas plutôt que de confronter sa conduite à des repères découvrir le sens de *marche* et de croissance de sa liberté ? C'est sans doute, en tout cas, la seule manière de pratiquer une « attention aux valeurs » qui ne soit

⁴⁴⁵ Bien que, ou parce que Nietzsche avait préconisé la « dévalorisation de toutes les valeurs » (*Umwertung aller Werte*), des contemporains ont élaboré une philosophie des valeurs, ainsi Louis Lavelle : *Traité des valeurs*, Paris, PUF, 1951

⁴⁴⁶ M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Trad. Munier, Paris, Aubier, 1957, p.125

pas la pire négation de « l'attention aux personnes ». [...] L'accès à la Foi consiste assurément dans un passage, mais ce passage est tout autre chose que le gravisement d'un degré (ou l'établissement sur un certain degré) de "l'échelle des valeurs". [...] Les signes de la Foi ne cessent finalement d'être ambigus qu'à partir du moment où ils s'inscrivent dans un autre registre que celui des valeurs ».

Il n'y a donc pas de « valeurs chrétiennes » qui puissent être distinguées des autres qualifiées d'"humaines" ou de "naturelles". « L'originalité de la Foi consiste essentiellement dans l'adhésion à une référence universelle unique, mais vivante et non plus abstraite, car cette référence c'est le Christ en Personne ». « Le chemin de la Foi n'est pas un escalier-type de valeurs, mais l'imprévisible chemin de la liberté vers une rencontre ».

Dans sa troisième partie, Crespin pose la question – pour nous-même assez inattendue – de savoir s'il y a une différence de statut ontologique entre le chrétien et celui ou celle qui ne l'est pas... En réalité, cette différence tiendrait au "salut", c'est-à-dire qu'elle se manifesterait entre les "sauvés" et ceux qui ne le sont ou seront pas. Autrement dit, nous croisons ici la formule : « Hors de l'Église point de salut ». Et Crespin énonce d'entrée de jeu : « Le donné de Foi auquel nous sommes ici conviés à faire référence, c'est *la certitude fondamentale du salut universel acquis en Jésus-Christ*. Encore faut-il arriver à une compréhension de ce fait du salut universel en Jésus-Christ qui puisse rendre compte à la fois de ce qui est commun et de ce qui est différent entre chrétien et non-chrétien.

« Inutile de chercher une réponse à notre question dans les distinctions entre le *naturel* et le *supernaturel*, entre l'ordre de la Création et l'ordre du Salut, de la Rédemption, ou de la grâce. Ces distinctions logiques, utiles au plan de l'abstraction, ne doivent pas faire perdre de vue l'unité du Dessein de Dieu, et ne peuvent être appliquées à des êtres en chair et en os, quand il s'agit de définir leur statut existentiel ».

« Il serait abusif d'en conclure que chacun des hommes, quoi qu'il veuille et quoi qu'il fasse, serait *automatiquement* et définitivement sauvé. Dieu veut que tous les hommes soient sauvés (1 Tm 2, 4). Il s'arrête devant leur liberté.

« Il n'y a qu'une manière de comprendre le salut, c'est de reconnaître qu'il existe actuellement, un *lien réel* entre tout homme et Jésus-Christ. »⁴⁴⁷ Mais comment le comprendre ?

« On peut distinguer deux types de réalisation de cette relation :

⁴⁴⁷ Cf. Vatican II, *Gaudium et spes*, n°22-2 : *Ipse enim Filius Dei incarnatione sua cum omni homine quodammodo se univit* : En effet, par son Incarnation, le Fils de Dieu s'est en quelque sorte uni Lui-même à tout homme.

Nous ajoutons la référence 22-5 : « En effet, puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal ». Notons, en passant, à quel point Vatican II par ses ouvertures a permis aux théologiens de sortir de certaines impasses sur cette question du Salut.

- Une relation acquise, mystérieuse, ontologique, de soi non repérable par laquelle tout être humain est réellement lié à Jésus Christ, Dieu fait homme, Principe vivant et Achèvement de l'humanité selon Dieu. Cette relation ne requiert pas d'autre médiation que celle de l'*existence*.⁴⁴⁸
- Une relation possible, historique, sociale, sacramentelle, qui tend seulement à l'universalité, et s'instaure par les médiations humaines de la Parole et de l'Église.

Considérant : 1) que l'enfant est le fils de son père avant de le connaître, 2) qu'il peut connaître son père sans pour autant le reconnaître comme tel, 3) qu'il peut le reconnaître sans pour autant agir en fils, et 4) qu'il peut se conduire en fils à l'égard d'un père qu'il connaît peu ou pas ou même agir en fils envers un homme qu'il ne connaît pas, Crespin fait l'analogie :

- Tous les hommes *sont* enfants du Père, réellement sauvés, ontologiquement reliés à Jésus-Christ qu'ils le sachent ou non : égalité universelle fondamentale.
- Tous les hommes ne connaissent pas leur Père, ni Jésus-Christ en qui est leur salut. Cette connaissance est une grâce tributaire de conditionnements non-voulus de notre "être au monde" et dépend aussi de responsabilités humaines : Parents, Église etc.
- Tous les hommes ne reconnaissent pas leur Père et leur Sauveur, cela dépend de la qualité des témoins et ressort à la liberté de tout homme à l'égard de la Foi.
- Tous les hommes ne se conduisent pas en fils du Père. Tout homme en fait prend position, mais Dieu seul peut reconnaître, dans le mystère des consciences, le refus ou l'acceptation. (*Ad Gentes* n° 7)

L'identité chrétienne

L'auteur termine son exposé en évoquant le spécifique de l'identité chrétienne. « La relation de l'homme à Jésus-Christ ne fonde une *identité chrétienne* que lorsqu'elle est reconnue, acceptée, vécue et exprimée par la conscience libre de l'homme engagé dans l'histoire et la société »

« Il n'est possible de prendre ainsi position librement, humainement qu'en faisant *référence à la Révélation*. La relation mystérieuse, ontologique qui nous lie à Jésus-Christ, ne peut être exprimée en *termes humains* que par la Parole de Dieu. [...] L'expérience ne complète pas la Révélation, n'y supplée pas, mais nous y renvoie et nous provoque à la mieux comprendre, à l'explicitier davantage. Cf. *Gaudium et Spes* n° 44/2 et 58/2

« Cette relation de la conscience chrétienne à Jésus-Christ s'exprime par des signes extérieurs, repérables : *les signes ecclésiaux*. Ce sont eux qui attestent l'identité chrétienne. [...] Parmi eux

⁴⁴⁸ Crespin parle ici de *supernaturel*, catégorie qu'il avait récusée précédemment ce pourquoi nous ne l'avons pas retenue. En fait ce qu'il exprime est l'exacte contrepartie de ce qui a été affirmé plus haut : *la certitude fondamentale du salut universel acquis en Jésus Christ*.

il faut évidemment faire une place spéciale aux *sacrements* proprement dits. [...] Les activités profanes peuvent assurément être intégrées au témoignage de la Foi. Mais elles ne constituent un témoignage rendu à Jésus-Christ que dans la mesure où elles sont *imputables* à une conscience *explicitement et manifestement reliée* à l'Église, et par elle à l'acte même du salut et à son Auteur. [...]

« La Foi ne saurait être vécue ni exprimée en dehors de l'humain. Les démarches sacramentelles, les comportements ecclésiaux sont eux-mêmes des démarches et des comportements humains. Mais tout l'humain se trouve *commandé, critiqué, relativisé, assumé* à partir de la relation fondamentale à Jésus-Christ. [...]

« Dans la même ligne, nous sommes maintenant en mesure de situer les valeurs, non plus comme fondement ni comme expression caractéristique de l'identité chrétienne, mais *comme le champ où se déploie et s'impose le primat de la relation personnelle à Jésus-Christ*. [...] Cette relation au Christ (et par lui au Père) relativise, situe ainsi, pour la conscience chrétienne, toutes les valeurs humaines. On pourrait reprendre ici de nombreux textes évangéliques, sur Dieu et l'Argent (Mt 6,24), sur Dieu et César (Mt 22,21 : ce qui appartient à César n'équivaut pas à ce qui appartient à Dieu, car ce qui appartient à Dieu c'est l'homme lui-même, qui est son image). [...]

« Ainsi, La relation chrétienne à Jésus-Christ comporte, avant tout, une communion à son *attitude filiale*. [...] En marchant à sa suite, le chrétien trouve dans sa vocation de Fils le secret de sa condition de créature et de l'attitude dans laquelle elle doit être vécue pour "aboutir". L'affrontement de la mort, qu'il rencontre dans tous les événements du monde, ne se résout pas dans la révolte, mais dans l'acceptation filiale. [...] Pour le chrétien qui vit en fils, après le Christ et en Lui, la condition humaine est une *condition pascale*. Le repère ultime de de ses attitudes n'est autre que la Croix du Christ ». (P.61-67)

Soixante ans après, le lecteur peut avoir l'impression qu'il n'y a dans ces lignes rien d'original... Mais les références aux textes alors récents de Vatican II manifestent que les questions posées et les réponses amorcées par l'engagement de la Mission de France l'étaient ailleurs, ce qui renforce l'enracinement ecclésial de cette dernière.

D'autre part, on perçoit dans l'exposé de Crespin le souci de prémunir les membres de la MdF contre un certain nombre de risques. Par exemple, celui de baptiser trop vite des hommes de bonne volonté mais qui trouvent en leur seule conscience les raisons de leur humanisme. Ou bien celui de renoncer à l'Annonce de l'Évangile car on voit des chrétiens anonymes dans celles et ceux qui se sacrifient pour la dignité et la liberté des ouvriers. Ou encore celui de renoncer soi-même à dévoiler son identité chrétienne parce que l'essentiel est la lutte commune pour

la vie et la dignité de tout homme. Ce qui peut aller jusqu'à renoncer à sa propre foi soit que l'on en vienne à douter de sa vérité, soit que l'on adhère aux valeurs du marxisme par exemple.

C : L'expérience chrétienne de la Foi et le dialogue avec les non-chrétiens.

Si l'on voulait un signe que ces risques n'étaient pas illusoires, on le trouverait dans la **LAC** suivante (**décembre 1966**) à laquelle nous revenons (après l'exposé de Gufflet), pour aborder un texte de Marcel Massard qui fait suite à son dialogue avec Roqueplo (LAC juin 1965).

Cependant Massard suit le chemin inverse de Crespin. Comme son titre l'indique, il part de l'expérience chrétienne de la Foi⁴⁴⁹ pour revenir ensuite sur le dialogue avec les non-chrétiens.

Dès lors une question se pose :

Faut-il vivre et penser le dialogue dans le cadre de ce qu'autorise la foi (telle qu'on la conçoit) ou bien faut-il repenser la foi à partir du dialogue comme il semblait que soit la position de la MdF ?

La première partie du texte de Massard (p. 16-18) est intitulée : l'originalité de notre foi.

Dans un premier point, l'auteur rappelle l'initiative première de Dieu car d'une part, la foi est donnée, de l'autre, c'est dans le fait du Christ que le chrétien est amené à découvrir ce que Dieu est et ce qu'il veut pour lui, chrétien, comme pour ses frères en humanité. Par la foi l'homme engage sa liberté du plus profond de soi-même. La foi s'affirme comme l'aujourd'hui de Dieu dans notre vie.

Mais elle est aussi – deuxième point (p. 18-25) – mystère riche d'intelligibilité de l'homme et pour l'homme. Massard choisit alors le terrain de la liberté pour le montrer.⁴⁵⁰ « Fondamentalement, c'est à une vie sans frontières que l'homme se découvre appelé, c'est là la véritable définition de son existence : tout un chacun s'y retrouve. Les Déclarations des Droits de l'homme ne font que sanctionner cette définition ». ⁴⁵¹ La foi est toujours un départ vers une vie nouvelle. Le chrétien se met à l'écoute de Quelqu'un, il prend appui sur une Parole qui l'invite à dépasser les sécurités claires et bien définies de son existence. En un mot il est appelé à revivre l'aventure d'Abraham. L'acte de foi apparaît dès lors comme l'acte le plus libre

⁴⁴⁹ Parler de l'expérience de la Foi, ne peut qu'être un discours inspiré par un témoignage personnel et c'est bien le cas ici avec Massard qui met l'accent sur la liberté de l'homme. Il faudrait donc lire l'ensemble du texte, nous n'en pouvons ici qu'en donner un écho... Il constituera l'un des chapitres du livre de Massard : *Foi chrétienne, vérité de l'homme ?* Paris, Ed. Casterman, 1967

⁴⁵⁰ D'autres ont pu être choisis, celui de la "raison" par exemple, ou de la "volonté", de l'"action" etc.

⁴⁵¹ Nous laissons à l'auteur la responsabilité de son propos mais il ne nous paraît pas ressortir de l'évidence. D'une part cette définition des Droits de l'homme a été élaborée dans le cadre du libéralisme, de l'autre elle ignore la situation de beaucoup d'handicapés pour qui l'affirmation de la « solidarité » pourrait être beaucoup plus juste... et contraignante.

qui soit, rien ne le détermine en ce monde. Dans la foi chrétienne, l'homme découvre l'initiative première de Dieu, il est invité à se décentrer de lui-même : à recevoir. Mais « la Foi ne lève pas le voile qui masque à l'homme l'être même de Dieu. Elle demeure en condition terrestre. La distance entre l'homme et Dieu n'est pas comblée. La foi se met simplement à l'écoute de la Révélation, à l'écoute de la Parole de Dieu donnée au monde, à travers des mots et des actes humains, les mots et les actes du Christ. C'est donc à travers l'histoire du Salut, et dans le Christ qui en est le centre, que Dieu nous livre ce qu'il est et ce qu'il veut pour nous. Il s'agit bien d'une histoire écrite avec des mots et des actes d'hommes, mais d'une histoire riche d'un dessein pensé de toute éternité. [...] Le chrétien découvre la présence de Dieu dans l'histoire, il la rejoint en chacun de ses frères. Il discerne cette vocation unique qui fait de chaque visage humain l'annonce d'un amour en construction dont le Christ a posé les fondations. Aimer ses frères, c'est aimer le Christ, c'est rejoindre en chacun et en tous cet amour unique qui, à la fois nous appelle et nous anime ; qui oriente notre existence commune et nous conduit vers une même rencontre. Cette aventure est bien terrestre, elle est authentiquement humaine, mais elle ouvre sur une communion dont Dieu seul est la clef ». (P. 21)

La suite du texte est intitulée : Sagesse humaine et sagesse chrétienne. Or il n'est fait aucune place à la (il faudrait dire "aux") sagesse humaine. L'auteur se contente, si l'on peut dire, de revenir sur la spécificité du Christ des béatitudes, du révélateur du Royaume. « Dans l'humanité, le "oui" à Dieu retrouve sa pleine dimension filiale parce que le Fils de l'Homme, Jésus, accomplit jusqu'au bout sa destinée de Serviteur souffrant. Jésus Christ est cet homme unique qui se révèle capable de l'Absolu dont l'homme rêve ; il a la capacité de la relation à Dieu qui sauve, parce qu'elle va jusqu'au bout des exigences du "oui", dans le sacrifice, le don total de soi, dans le dépouillement de la mort. Jésus réalise l'homme selon l'idée que Dieu a toujours eue sur lui. Jésus donne la réponse totale : il respecte totalement les droits imprescriptibles de Dieu qui a aimé les hommes le premier.⁴⁵² Il vit et meurt selon le sens même de l'amour de Dieu ». (P. 23) Enfin, le dernier point de cette partie est énoncé ainsi : Expérience humaine et expérience chrétienne, continuité et discontinuité. Mais, ici aussi, l'auteur ne considère que l'expérience humaine de l'homme devenu chrétien : « L'homme de foi découvre qu'en lui-même il est question d'un Autre que lui-même, il est question de Dieu. Si l'exigence de la vie humaine peut trouver son sens, ce n'est que dans l'expérience d'un dialogue avec Dieu qui va en s'approfondissant. [...] L'expérience de la foi décentre l'homme de lui-même, elle le retourne, elle le convertit, elle situe sa liberté devant Dieu, elle lui découvre son mystère comme un mystère d'Alliance où Dieu a l'initiative première ». (P. 25)

⁴⁵² Peut-on parler des "droits de l'amour" ?

Nous ne reprendrons pas ici tout le troisième point (p. 26-34) intitulé : le mystère de la foi chrétienne dans son expression humaine. Massard y développe en effet les conséquences humaines de la Foi chrétienne comme démarche de liberté, comme sens ultime de l'ordre humain car sa profonde et véritable originalité est d'établir la liberté humaine en relation avec l'initiative divine. « Il n'y a pas de système chrétien des valeurs, encore moins un système chrétien du temporel, de l'organisation de la cité. Il n'y a pas de valeurs chrétiennes en soi, ni de valeurs évangéliques en soi. Il y a simplement l'Église de Jésus-Christ qui témoigne de sa foi. [...] L'Évangile n'est pas un système de valeurs transposables dans les structures terrestres de l'humanité. Il assume et reprend les valeurs communes de l'humanité et il en indique le Fondement en révélant l'Unique valeur fondamentale qui puisse répondre à la requête d'accomplissement et d'achèvement qui les traverse toutes. Il est la révélation de Jésus-Christ mort et ressuscité, qui doit orienter d'une manière décisive toute vie humaine dans toutes ses entreprises ». (P. 29)

En conclusion de son exposé, Massard écrit : « Si l'originalité du chrétien est réelle, elle tient toute en sa foi en Jésus-Christ. Mais il s'agit bien alors d'une originalité relative à la condition humaine commune. Par sa propre vie, le chrétien signifie la relation de tout homme, quel qu'il soit, à Jésus-Christ ».

Ne faudrait-il pas dire : la relation de Jésus-Christ à tout homme ? ou, mieux, du Verbe de Dieu à tout être humain ?

Cette question nous introduit au deuxième exposé : « Notre dialogue avec les non-chrétiens et l'incroyance au regard du dessein de Dieu ».

« Le dialogue avec les non-chrétiens doit être commandé par le respect véritable de l'initiative divine, qui nous échappe, sur laquelle nous n'avons pas prise. Nous ne pouvons que rendre compte de ses manifestations dans la Révélation, en Jésus-Christ, dans la vie de l'Église, dans sa vie sacramentelle, dans son action apostolique, dans notre propre vie. [...] Nous ne sommes pas les médiateurs de l'Alliance de Dieu, nous ne sommes pas des sauveurs : seul Jésus-Christ est ce médiateur, ce Sauveur. [...] Cela commande notre situation à l'égard des non-chrétiens, notre dialogue avec eux, la compréhension de leur situation dans le dessein de Dieu. » (P. 35)

Dans la suite de son texte, Massard reprend le binôme *naturel/surnaturel* jugé, à juste titre, peu éclairant par Crespin⁴⁵³.

⁴⁵³ Nous le rappelons : « Inutile de chercher une réponse à notre question dans les distinctions classiques entre le *naturel* et le *surnaturel*, entre l'ordre de la Création et l'ordre du Salut, de la Rédemption, ou de la Grâce. Ces distinctions logiques, utiles au plan de l'abstraction, ne doivent pas faire perdre de vue l'unité du Dessein de Dieu, et ne peuvent être appliquées à des êtres en chair et en os quand il s'agit de définir leur statut existentiel. » LAC Octobre 1966, p. 56

D'ailleurs, Massard écrit (p. 36) : «L'intervention divine est un appel qui donne tout moyen à l'homme de répondre, mais l'homme est appelé à répondre dans le mouvement même de sa liberté dans le mouvement même de ses possibilités naturelles » et, p. 37, : «Lorsqu'on fait une phénoménologie ouverte de tous les mythes et symboles religieux que véhicule l'histoire de l'humanité, on est conduit à se poser le problème du surnaturel au cœur de ce monde ». Tout ne peut s'expliquer dans des perspectives qui réduiraient l'Histoire à des données purement naturelles ». Ou encore : « Disons en un mot que l'expérience du surnaturel fait partie de l'expérience de l'humanité, et que l'existence concrète de l'homme le porte en elle comme un signe indélébile de l'action divine ».

Les choses ne sont guères plus claires quand l'auteur aborde le schème « implicite-explicite ». Ayant cité le dominicain Édouard Schillebeeckx :⁴⁵⁴

« Le monde que Dieu donne à l'homme pour qu'il lui confère un sens humain, lui est concrètement donné par le Dieu du salut. Attiré intérieurement par la grâce – où Dieu lui offre la foi – l'homme est renvoyé par la création, surtout par le prochain, non seulement vers Dieu créateur, mais vers le Dieu vivant, le Dieu du salut. La création, l'histoire profane et la rencontre des hommes sont donc entraînés dans le rayonnement du salut ».

Massard écrit : « Ces données théologiques fondamentales nous permettent de parler de cette invitation anonyme – parce que non reconnue par les hommes – à partager sa vie que Dieu ne cesse de communiquer à l'humanité tout entière en Jésus-Christ, par l'Esprit. Il y a une action implicite de l'Esprit au cœur de tout homme, action implicite dont il n'est guère possible de repérer les explicitations en dehors de la Révélation, sinon d'une manière très imprécise ». Si l'on nous permet un peu d'ironie : tout ceci est en effet très imprécis ! En tout cas, puisque l'Esprit est ici mentionné, les choses seraient beaucoup plus claires si l'on parlait de la vie spirituelle et non du surnaturel.

De toute façon, Massard dénonce ensuite, à juste raison, la conséquence qui serait que les hommes par leur vie spirituelle seraient implicitement chrétiens.

Les paragraphes suivant ne retiendront pas notre attention, le dernier, d'ailleurs, a un titre étrange : « La liberté de l'homme joue un rôle inaliénable dans son itinéraire vécu : Foi et non-Foi relèvent de cette liberté. L'acte de Foi est l'acte le plus libre qui soit : il constitue la spécificité du chrétien ». Formule étrange en vérité ...

Récapitulons :

L'exposé de Rémi Crespin, on l'a vu, partait du dialogue et des horizons nouveaux qu'il dévoilait au chrétien pour vivre et penser sa foi. Celui de Massard, à l'inverse, réaffirmait la centralité

⁴⁵⁴ E. Schillebeeckx, *Révélation et théologie*, Bruxelles, Ed du Cep, p.10

du Christ donnant sens à une expérience humaine de la liberté, pour envisager ensuite la relation aux autres, non chrétiens, dans le dialogue⁴⁵⁵.

Bien que l'exposé de Crespin nous paraisse plus accordé à l'expérience et à la raison d'être de la MdF, ces deux expressions sont encore loin de faire place et droit aux expériences spirituelles des "autres" : alors que la Mission de France est impliquée au Maghreb depuis vingt ans, il n'est jamais question, par exemple, de l'existence des musulmans et de leur foi...

Mais si l'on s'en tient à ces deux exposés, la question du rapport aux "autres" que chrétiens peut être posée de façons diverses et complémentaires :

- Comment étendre en arrière dans l'histoire de l'humanité ce que le Christ a manifesté dans la contingence de son historicité ?
- Comment situer dans la reconnaissance de leur singularité nos contemporains non-chrétiens par rapport à l'Église et, plus encore, par rapport à Jésus-Christ ?
- Chrétiens, du moins essayant de l'être, n'avons-nous rien à recevoir de l'expérience spirituelle des autres ?
- Ou bien les chrétiens seuls sont-ils habilités à comprendre le mystère du Fils de Dieu dévoilé en Jésus-Christ ?
- Ou encore : quel sens ont pour nous les premiers versets de l'évangile de Jean : Le Verbe était Dieu, en lui était la vie et la vie était la lumière des hommes... Le Verbe était la vraie Lumière qui en venant dans le monde illumine tout homme... et le Verbe fut chair et il a habité parmi nous ?

En dépit du « retour aux Sources » si précieux au temps de Lisieux, n'a-t-on pas oublié Justin, Irénée ou Clément d'Alexandrie dans leur rapport aux sagesse grecques ? Et même, antérieurement, pourquoi oublier dans la Bible elle-même les livres de Sagesse dans le rapport du Judaïsme à l'hellénisme ?

⁴⁵⁵ Ce n'est pas récuser l'apport théologique de Massard que de dire qu'il ne semble pas avoir à l'heure où il écrit, l'expérience profonde et continue d'un dialogue avec des non-chrétiens...

Chapitre 29 : Évangéliser, c'est faire quoi ?

Tel est le titre d'un long article (p. 5-27) de René Salaün, qui inaugure une nouvelle série de la LAC en Janv. Fév. 1967.⁴⁵⁶

Pour l'introduire nous revenons à une citation de Louis Augros à l'A.G. de 1959 :

« Le Seigneur poursuit en nous l'approfondissement de notre conscience missionnaire, par exemple, être au travail, c'est être en situation missionnaire, d'accord. Et je pense qu'on n'est pas en situation missionnaire aussi longtemps qu'on n'est pas devenu intérieur au monde à évangéliser, "naturalisé" à ce monde. [...] Mais à la MdF on a beaucoup trop cru que "d'être là" c'était automatiquement faire œuvre missionnaire ; hélas non ! Je pense que sur ce point nous avons un travail d'approfondissement à faire. Un tel événement doit nous remettre en face de cette exigence ».

C'est bien l'intention de Salaün que de répondre à la requête d'Augros : son article se présente comme une relecture de la mission telle qu'elle a été vécue et pensée au cours des dix années précédentes. L'auteur s'efforce de marquer les points forts qui ont été peu à peu mis en relief mais aussi leurs limites et les risques encourus dans leur mise en œuvre en regard des exigences de la "Mission". Mais c'est aussi une façon de prendre position vis-à-vis de toutes les conceptions contemporaines de l'évangélisation et ceci dans le contexte de l'après Vatican II. Ce pourquoi cette contribution restera une référence dans la suite des années...

Il est vraisemblable que le cheminement avec les autres, la pratique du dialogue, la découverte de la haute humanité des interlocuteurs qui ne sont pas chrétiens (musulmans ou marxistes par exemple) peut concourir à relativiser le choix chrétien et donc à inquiéter les théologiens qui se soucient de la "parole" à "dire".

⁴⁵⁶ Le format est différent, l'impression aussi. La police des caractères est inférieure à celle des LAC précédentes et le texte est sur deux colonnes... La numérotation commence par le N° 1. (D'autres transformations interviendront mais, en 2025, nous sommes toujours dans la même numérotation).

Évangélisation et présence. (P. 5-9)

« Le langage de la présence, de l'être-avec, de la communauté de destin est récent. Il a pour une part été officialisé par l'emploi qu'en fait le concile. Il réagit contre la thèse et la pratique de la séparation, de l'évasion hors du monde et de la réalité, contre un certain platonisme confondu avec la spiritualité. On parle de présence aux "milieux", aux « problèmes humains », ou « aux efforts humains », c'est-à-dire de présence collaborante et engagée. Évangéliser consisterait-il à être ou se rendre présent, à être avec, à vivre en communauté de destin » ? C'était bien la question d'Augros. Or, dans tout son exposé, Salaün porte le souci de la Parole, du dévoilement explicite de la foi.

Il fut un temps où cette présence avait été exprimée en termes "d'incarnation" et Salaün avait dénoncé le transfert ainsi fait du Verbe de Dieu au missionnaire, comme si celui-ci n'était pas déjà "chair".⁴⁵⁷ Il faut ajouter que si l'Incarnation du Fils de Dieu était déjà, en soi, un message, le fait d'être un homme comme les autres, fût-on prêtre, n'avait pas du tout le même sens ni la même portée.⁴⁵⁸

« Il s'agit seulement pour l'Eglise et ses membres de donner à l'humanité une idée de l'amour que Dieu lui porte, en imitant la démarche amicale (*philanthropique*, disaient les Pères Grecs) de Celui qui s'est fait proche, jusqu'à la similitude, avec une telle sincérité et un tel réalisme qu'il a partagé notre condition servile et notre mort elle-même (Ph 2,6-8) ».

C'est l'occasion pour l'auteur d'esquisser le cadre théologique qui est le sien :

« Pour justifier et valoriser l'effort de présence, mieux vaudrait partir d'une théologie de la création et de la divinisation. Jésus-Christ est au centre du dessein divin. En lui tout est ressaisi, prend son vrai sens, se trouve transformé sans être altéré. La création n'est pas un préalable neutre, un donné brut sans signification divine : car toute la création est, depuis toujours que Dieu la médite, par lui, en lui, et pour lui. Il n'y a pas deux desseins de Dieu, l'un créateur, l'autre rédempteur, il n'y en a qu'un centré sur le Fils incarné, puis sur les hommes appelés à la filiation dans le Fils, et sur le monde que les hommes constituent et construisent. [...] Nous ne devons pas prêcher une foi abstraite, mais nous devons lire la vie avec la foi et en dire le sens selon la foi. Nous ne mettons pas l'espérance et la charité à côté de ce qui se passe dans le monde, parmi les hommes, mais au cœur de l'Histoire humaine, que nous avons à vivre en solidarité avec eux ».

⁴⁵⁷ Sur ce point voir : Xavier Debilly, *La théologie au creuset de l'histoire*, Paris, Cerf, *Cogitatio fidei*, n° 304, 2018, p.314-337.

⁴⁵⁸ Salaün avait déjà abordé la question du prêtre « médiateur » dans la LAC de mai 1963. Voir ici Chapitre 20, p. 210 sv.

On peut se demander, dans le cadre de la sécularisation : des recherches scientifiques qui vont de la paléanthropologie jusqu'à l'astrophysique, si la « création » peut être le point de départ d'une théologie qui porte le message de la "Mission"...

Mais Salaün revient sur le dialogue. « Nous cherchons le dialogue de conscience à conscience. On peut parler de présence à l'homme, quand on le rencontre sur le plus profond de ce qui fait un homme, sa conscience par rapport au sérieux de sa vie.⁴⁵⁹ Il signifie écoute, car nous avons à recevoir. Il signifie aussi parole, car nous avons quelque chose à dire ». Et ceci est à situer dans le rapport du corps ecclésial à des collectivités humaines par exemple « là où la vie ouvrière se noue, dans le monde ouvrier en tant qu'il est un corps organique, habité par un esprit, dont l'Église sait qu'il doit passer de l'athéisme à la foi ».

Évangélisation et promotion spirituelle des hommes. (p. 9-18)

Aider les hommes à se dépasser, promouvoir en eux les valeurs, les inciter à s'engager, c'est bien aller dans le sens de Jn 3,19-21 : « Celui qui fait la vérité vient à la lumière ». D'ailleurs, les Pères de l'Eglise, s'interrogeant sur les païens de valeur qui n'ont pas rencontré Jésus-Christ, n'ont-ils pas reconnu que toute la vérité découverte, tout le bien vécu par eux étaient des « préparations évangéliques » ? Dieu travaille dans le secret des cœurs et des consciences, bien avant que la parole explicite fasse découvrir en clair aux hommes ce qu'ils étaient déjà sans le savoir. Vatican II professe également que « dans le cœur des hommes de bonne volonté, invisiblement agit la grâce », et il ajoute que l'Esprit-Saint offre à tous, d'une façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associés au mystère pascal ». ⁴⁶⁰

Ainsi :

« Jésus-Christ assume tout l'humain. Il en fait un culte spirituel au Père. Pour cela il ne le détruit pas, il le guérit et le divinise. Il envoie son Esprit qui précède l'évangéliste dans l'esprit des hommes. Nous pouvons donc supposer qu'il peut déjà y avoir plus que de l'humain dans la fidélité d'un homme à sa conscience : saint Paul expliquait aux Romains que ceux des païens qui se forment la conscience et lui obéissent seront jugés dignes de la vie éternelle, recevant gloire, honneur et paix (Rm 2,7-16) : ils ont donc déjà une certaine foi, obscure mais vraie ».

Le concile Vatican II ajoute que : « l'Église reçoit une aide variée de la part d'hommes de tout rang et de toute condition, aide qui profite aussi bien à la communauté qu'elle forme qu'à chacun de ses fils ». (G.S. 44, 3) Dès lors, on ne saurait parler de pré-évangélisation mais de contribution à l'évangélisation. S'ensuit-il que ce soit le tout, est-ce là le cœur de l'évangélisation ? (p. 11)

⁴⁵⁹ Thème que nous avons aussi déjà rencontré sous la plume de R. Crespin : LAC oct. 1966, ici p. 268 sv.

⁴⁶⁰ *Gaudium et Spes*, n° 22, 5 et 42, 5

Sans doute, rencontrons-nous de nouveau ici la tension du salut par la foi et/ou les œuvres. Salaün se réfère alors à l'apôtre Paul : « Nous annonçons, dit celui-ci, ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment » (1 Co 2,9), et il rappelle que l'accès à la foi n'est pas au bout d'un développement homogène de l'homme, fût-ce de l'homme en ce qu'il a de meilleur et de plus profondément humain ». Citant Roger Garaudy, il se situe alors sur le terrain commun de la finitude.

« Où pouvons-nous déceler cette action de l'Esprit, qui précède l'évangéliste, si ce n'est dans le dévouement désintéressé, la pauvreté, l'ouverture d'intelligence et de cœur, le sens des petits, manifestés par bien des hommes, qui ne se réclament pas du Christ ni de l'Eglise ? Les valeurs qu'ils vivent sont déjà évangéliques, encore qu'ils puissent l'ignorer, ou qu'ils rejettent l'Eglise et la représentation qu'ils se font de la pensée chrétienne, à cause de l'image déficiente qu'on leur en a offerte. [...] Mais nous sommes responsables de faire briller la lumière de l'Evangile (Mt 5,14-16; Ac 13,47 ; 2 Co 4,6 ; Ap 21,24) devant les hommes, pour que faisant la vérité ils puissent accéder à cette lumière placée sous leurs regards. C'est de cela que nous avons charge. Le critère de la foi et de la non-foi est donc l'attitude devant la lumière proposée : ainsi en était-il déjà du temps de Jésus, qui est venu précisément poser en clair aux hommes la question de confiance (Jn 8,9) ».

« Reste que la révélation de l'Evangile s'adresse à des hommes, vivant une histoire, appelés à Dieu avec tout ce qu'ils sont et ont à devenir. C'est une acquisition apostolique précieuse que le souci aujourd'hui retrouvé de relier, dès le départ, la foi et la vie, l'engagement envers Dieu et l'engagement envers les frères, l'Eglise et le monde. Le terrain dans lequel est semé l'Evangile ne peut être indifférent à l'évangéliste ».

« Mais il faut du temps pour se rendre présent, se lier dans la solidarité et l'amitié, entrer en dialogue. Il faut du temps pour les cheminements de conscience. Il faut du temps pour que le témoignage de vie ait une certaine intensité...[...] Peut-être certains prêtres ou certains laïcs passeront-ils leur vie, en ce qui les concerne, à préparer les voies à la parole que d'autres diront, à simplement être là au nom de l'Église, à réduire par un témoignage patient les contre-témoignages qui éloignent de l'Église : ils pourront parler d'enfouissement semblable à celui du grain de blé, *mais après-coup*, il n'est pas dans la vocation de l'apôtre de se taire, il n'est pas envoyé pour s'enfouir, mais pour révéler quand l'heure semble venue ». (P. 20)

Dans la suite de son texte, Salaün reviendra encore sur l'importance de la Parole (2 Co 4,13) et cela se résume en une phrase : « J'ai à dire ce que je crois ». « Le respect que nous devons à l'homme d'aujourd'hui et celui que nous devons avoir de la foi elle-même nous obligent à

nous dire et à dire aux autres nos raisons de croire » (p. 22). Seulement, et c'est là sans doute le plus important :

« Nous manquons du langage qu'il faut. Nos mots ne sont pas ceux des gens. Nos catégories ne sont pas les leurs. Nos sensibilités non plus, ni nos manières de raisonner. Voilà bien une des justifications de l'effort actuel de conversion de l'Église au monde, et de la transformation du style de vie et des situations des prêtres. [...] Aussi l'évangélisation commence-t-elle dans la recherche religieuse des évangélistes eux-mêmes. Leur fidélité apostolique, et leur vie spirituelle, consiste d'abord à se réexprimer la foi chrétienne dans le langage des hommes d'aujourd'hui, en fonction de leurs obscurités et de leurs interrogations, comme de leurs inventions et de leurs valeurs. C'est le travail de chacun dans la réflexion et la prière, et c'est celui des équipes, des groupes de travail, des institutions de prêtres et de laïcs ».

Et nous savons que c'est l'objet de la Recherche commune...

Prier pour la paix, ça veut dire quoi ? ⁴⁶¹

LAC sept. oct. 1967

Chose rarissime la LAC publie dans son n° de Sept-Oct. l'homélie d'un prêtre nouvellement ordonné alors que la guerre du Viet-Nam continue et que la tension entre les Pays arabes et Israël est à son paroxysme.⁴⁶²

Si nous faisons écho à ce texte, alors qu'en ce moment⁴⁶³ Israël rase la bande de Gaza après l'attentat terroriste du Hamas d'octobre 2024, c'est d'abord parce que nous nous trouvons aussi impuissants qu'alors devant l'horreur du conflit et ce qu'il révèle des ténèbres qui hantent la conscience de l'homme. Mais c'est aussi parce que cette violence déchaînée interroge le sens de la prière pour la Paix, plus largement de toute prière, et que cela affecte directement la question posée précédemment : comment réexprimer la foi chrétienne dans le langage des hommes d'aujourd'hui alors qu'ils sont victimes ou affrontés à la violence incontrôlée des uns contre les autres.

§ 1⁴⁶⁴ « On sent qu'une certaine manière de prier mutile l'homme parce qu'elle ressemble trop à une échappatoire devant ses responsabilités. [...] Notre Dieu est-il vraiment ce maître condescendant qui laisse les hommes se débattre dans le sang et les bombes, qui attend nos cris pour suppléer nos insuffisances, qui donne le "coup de pouce" à ces pauvres humains

⁴⁶¹ N'étant pas esclaves du rythme de parution de la LAC, nous avons regroupés ici ces deux expressions et, à leur suite, nous reprendrons le fil de la réflexion sur le ministère presbytéral, abordé dans les LAC 2, 4, 6, et 10.

⁴⁶² La guerre dite des six jours éclatera du 5 au 10 juin 1967 et sera la défaite de la coalition des pays arabes.

⁴⁶³ 8 juin 2025

⁴⁶⁴ Nous numérotons ces paragraphes pour faciliter ensuite leur commentaire.

incapables de s'en sortir par eux-mêmes ? Non, prier pour la paix ce n'est en aucun cas le substitut d'un engagement ».

§2 « Prier pour la paix, c'est finalement être renvoyé à notre propre aventure humaine vécue en condition filiale. Renvoi à l'aventure de ce monde, à son histoire présente, car cette histoire c'est bien nous qui la construisons, et personne d'autre à notre place. La guerre existera ou non suivant que des hommes la veulent ou non ».

§3 « Cette aventure humaine nous la jouons comme coopérateurs de Dieu. Le drame est précisément là : sans cesse nous voulons absolutiser notre pouvoir, nous prétendons être le seul maître, posséder le dernier mot sur ce que nous mettons en œuvre. La guerre en sa racine, n'est pas autre chose ».

§4 « Prier pour la paix, c'est demander deux choses. D'abord demander pour l'humanité qu'elle prenne sa destinée à bras le corps : que chaque homme et chaque groupe émergent à davantage de conscience et de responsabilité à la mesure d'un homme vraiment debout ; que chaque peuple se sente solidairement responsable du devenir de notre planète. Et c'est demander qu'aucun homme, aucun groupe, aucun peuple ne prenne son action comme fin dernière de ce qu'il est, qu'il se découvre, non au centre, mais relatif, en un mot qu'il entre dans sa condition filiale ».

§5 Enfin, nous sommes renvoyés à nous-mêmes, on ne peut prier pour la paix sans se remettre soi-même en cause : quelle solution donnons-nous à la rencontre d'autrui ? Que d'impérialisme dans nos comportements, que de désirs secrets d'annexion.

§6 « La réponse à cette question c'est le Christ qui donne sa propre vie pour la vie du Monde : c'est nous, reprenant avec Lui et en Lui ce mouvement qui va du dépouillement à la Vie ».

Nous sommes habitués à ce que la LAC partage les questions et les expressions qui touchent la "mission" comme telle, mais il est rare qu'elle fasse écho aux questions de la foi personnelle déstabilisée par les événements du monde, surtout lorsqu'il s'agit d'un jeune prêtre tout juste ordonné. Contemporain de ce moment de vérité nous pouvons témoigner que la question ici posée était celle de tous les séminaristes de Pontigny priant chaque jour à l'eucharistie pour la paix au Viet-Nam et témoins, aux nouvelles du soir, des horreurs causées par les bombes au napalm par exemple. Les paragraphes 2 à 5 remettent chacun devant sa responsabilité personnelle dans la solidarité de fait ou voulue avec toute l'humanité. Il est vraisemblable que ces mots seraient reçus par ces « incroyants » avec qui le dialogue était noué comme en ont témoigné les pages précédentes. Mais le premier paragraphe pose sans détour la question de la présence de Dieu à l'homme, plus exactement celle de son action dans le monde. Face à la

photo qui fit le tour du monde, et qui est encore dans l'actualité, de la petite fille brûlée par le napalm, suffit-il d'écarter Celui qui agirait par condescendance ou se ferait attendre pour être plus désiré ? Le dernier paragraphe ne suffit pas à tracer un chemin qui apaiserait le doute ou conduirait à la foi... Nous touchons peut-être ici une sorte de point aveugle dans la réflexion de la MdF, proluxe sur le "prêtre", l'Église en mission, les "laïcs", la vie spirituelle... moins explicite sur l'objet même de la Foi confrontée aux défis du Mal et du Malheur.

La vie spirituelle (LAC n°2 - mars-avril 1967)

Un autre article de Salaün, consacré à la vie spirituelle du prêtre, va retenir notre attention et ceci pour deux raisons. La première est qu'il y a un lien intime entre la théologie et la vie spirituelle et cela va dans les deux sens.⁴⁶⁵ La seconde est qu'il est rare que l'on explicite ce que l'on entend par : "l'Esprit" ...⁴⁶⁶

Citant Eph 4, 4-5, Salaün énonce d'emblée : « N'installons pas dans nos propres vies les coupures sacré-profane, spirituel-temporel, Église invisible-Église institutionnelle, alors que notre ambition missionnaire est de relier foi et vie, Église et monde, Esprit et institution.⁴⁶⁷ La "vie spirituelle", c'est la divinisation de l'existence par l'Esprit de Dieu sur le modèle (au sens moral mais d'abord ontologique) de Jésus-Christ. Entendre par existence tout ce que nous vivons. Donc rien n'échappe en droit (à l'Esprit). Surtout pas le tissu quotidien. Encore moins les actes du "ministère". Ne mettons pas l'âme, l'Esprit à côté, alors qu'il est déjà initialement dedans ». ⁴⁶⁸ (P. 43)

C'est donc le ministère du prêtre « qui particularise sa et ses manières d'être fidèle à Jésus-Christ dans l'Esprit ». « Il n'est pas d'une part appelé à être "un spirituel" et d'autre part tenu de remplir son ministère. [...] Il n'a pas non plus comme en un premier temps à se remplir de "spirituel", pour pouvoir ensuite le déverser sur les autres au titre de ministre. Il doit accomplir dans la fidélité à l'Esprit un ministère spirituel ». (p. 46) « Le sacerdoce est un charisme (don de l'Esprit pour le service du corps (1 Co 12. Ep 4). Jouer le rôle dont on est investi est déjà radicalement spirituel. L'objet du ministère est l'Esprit (2 Co 3, 5-11) car nous sommes au service du travail de l'Esprit dans le monde des hommes. Être fidèle à cette

⁴⁶⁵ Ce n'est que pour des raisons pratiques que nous avons renoncé à rendre compte des écrits abordant plus spécifiquement la vie spirituelle à la MdF bien que nous soyons convaincus du lien qui existe entre les deux instances.

⁴⁶⁶ En fait cet article va nous servir de transition avec la suite où l'on reprend la réflexion sur le prêtre, spécifiquement quand il « passe au travail ».

⁴⁶⁷ Depuis le début de cette "lecture" de la trajectoire théologique de la Mission de France, nous avons rencontré l'heureux refus de ces dichotomies, et pourtant combien de fois ont-elles ressurgi !

⁴⁶⁸ Vatican II, *Ministère et vie des prêtres*, N° 12, § 3.

mission, c'est le droit fil de la vie spirituelle. Pour accomplir ce ministère l'Esprit nous est donné en vertu de l'ordination (2Tm 1, 6-7)[...] Ne craignons rien. Si nous suivons la logique et répondons aux exigences d'un *ministère de l'Esprit*, nous ne tomberons pas dans le laisser-aller spirituel ». (P. 47).

Mais alors la gratuité ? « Bien sûr il faut chercher Dieu pour Dieu. Mais est-on sûr d'y mieux arriver en distinguant la gloire de Dieu et son amour du salut et de l'amour des hommes ? Accomplir une tâche confiée par Dieu, pour sa gloire et non pour notre gloire ou satisfaction, c'est aussi de la gratuité. On cherche Dieu pour Dieu si la mission est sans cesse redressée "théocentriquement" (Rm 15, 15-17 ; I Co 4,15 ; Ep 1,3-14). (P. 48)

Nous sommes passés directement de la page 43 à la page 47... La question demeure : qu'est-ce que ou qui est l'Esprit ? Un seul passage répond à la question : « Le recours à l'énergie divine et donnée par Dieu, qui permet de réussir » (p. 46) et de vivre de la foi, de l'espérance et de la charité. « Cela implique une répercussion du "spirituel" sur tout l'humain, y compris ce qu'on appelle le "temporel" jusqu'à ce que "toutes choses lui ayant été soumises, le Fils se soumette à Celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous » (I Co 15,28). (P. 46)

Chapitre 30 : Prêtres à la Mission de France, suite...

Nous renouons ici avec la réflexion exposée au chapitre 25 (p. 239 sv). D'une certaine façon nous changeons de registre car ce qui relevait d'un espoir, voire d'une revendication avant le Concile Vatican II, est devenu réalité : des prêtres sont au travail. Dès lors, la LAC, à côté d'articles écrits par des théologiens, publie des témoignages personnels. Il nous semble que dans la logique de la Recherche commune, nous devons donner la priorité à ces derniers pour avoir une idée plus précise de la trajectoire de la Mission de France.

En effet, deux articles (**LAC n° 6, Nov.-Déc. 1967**), l'un de Rémi Crespin, l'autre d'Emmanuel Deschamps, reprennent la question du ministère presbytéral après Vatican II, le premier à partir de *Presbyterorum ordinis* (Ministère et vie des prêtres), le second à partir de *Gaudium et Spes* (L'Église dans le monde de ce temps). En dépit de leur intérêt, nous préférons donner la parole à des prêtres qui sont "passés" au travail. Outre le fait qu'ils participent de la *recherche commune*, ils sont une bonne illustration de ce que nous appelons une théologie de terrain.⁴⁶⁹

Cependant, nous retenons dans l'article de Crespin, sous le titre : *Dans l'Église-communion, l'organicité d'un service fraternel*, d'une part, le rattachement explicite de l'ordre presbytéral à celui des évêques (*Presbyterorum ordinis* n° 7 adossé à *Christus dominus* (La charge pastorale des évêques), d'autre part, et en conséquence, « le fait que leur ordination les ayant fait entrer dans l'Ordre du presbytérat, les prêtres sont tous intimement liés entre eux par la fraternité sacramentelle » (P.O. n° 8). Deux choses anticipées dans la Constitution de la Mission de France et sa pratique mais qui trouvent ainsi droit de Cité dans l'Église universelle.

Prêtres au travail

⁴⁶⁹ D'autres parleraient de *théologie pratique*. Mais ce terme est ambigu car il peut signifier : les conséquences pratiques d'une théologie. Alors que ce que nous entendons par *théologie de terrain*, ce sont les questions et les recherches qu'elles engendrent lorsque la foi ou le ministère sont affrontés à des réalités humaines nouvelles, en l'occurrence une civilisation technique, ou encore un monde devenu incroyant, ou encore une autre culture...

Comme nous l'avons indiqué plus haut, nous regroupons ici trois témoignages :

Le premier est celui d'un prêtre⁴⁷⁰ qui, tout en gardant ses responsabilités paroissiales, s'est fait embaucher deux nuits par semaine dans une poissonnerie. **LAC n° 2 (mars-avr. 1967)** p.5-22). Il sera suivi de la publication des réactions de lecteurs : **LAC n° 4 (juil. - août 1967)** p.39-50.

Le deuxième et le troisième émanent de prêtres ouvriers à plein temps : **LAC n° 10 (juil.- août 1968)**, p.5-37.

Une embauche qui a changé ma vie (LAC n° 2 mars – Avr. 1967)

L'auteur a 38 ans, prêtre en 1953, il a fait partie, de 1956 à 1965, de trois équipes paroissiales où il a connu des prêtres qui travaillaient manuellement à temps partiel. « Je voyais de plus en plus que j'ignorais profondément les incroyants et *la vie réelle* des gens ». Avec l'accord de l'évêque, du Comité diocésain de la Mission Ouvrière et, naturellement de son équipe, il décide de chercher du travail à temps partiel et, après un mois de galère, il est embauché dans une poissonnerie en travail de nuit : 17 h – 3 heures du matin, deux fois par semaine.

« Cela m'a permis de montrer, tant aux camarades de travail qu'aux gens du quartier que ce genre de vie, pour un prêtre de paroisse, n'était pas folklorique ni exceptionnel. Je comprends mieux maintenant la cité SNCF de mon quartier où près de 80 familles connaissent ce travail de nuit. »

« Il est difficile et même impossible à tel camarade poissonnier, alors que d'autres le peuvent, de percevoir ce que peut être un travail intellectuel ; quand j'essaie d'expliquer, à lui qui est incroyant, ce qu'est le travail pastoral, cela lui devient tout à fait hermétique : c'est en dehors de ses préoccupations . [...] Inversement, je ne peux pas dire que je connais profondément, de l'intérieur, le travail manuel ; encore moins le monde ouvrier. J'ai seulement commencé à expérimenter la fatigue du travailleur manuel. Sans doute le travail n'est-il pas la seule dimension d'un homme, mais il marque trop la vie réelle des gens pour qu'on puisse faire une évangélisation sérieuse sans tenir compte de cette réalité ».

« La vie réelle de mes camarades de travail semble se suffire à elle-même : aucun lien entre l'humain et la foi. Dieu ne manque pas. Mes camarades non-croyants ne semblent pas plus malheureux que moi croyant : Dieu ne paraît pas utile à l'homme. On n'est pas contre Dieu, ni contre Jésus-Christ, on est indifférent. Dieu et Jésus-Christ n'ont plus de visage ».

⁴⁷⁰ Le texte n'est pas signé mais il s'agit de Georges Croissant. Il mourra à 48 ans, étant alors à Reims, travaillant aux Nouvelles Galeries et militant actif de la CGT qui lui rendit alors un vibrant hommage.

Ailleurs l'auteur note à quel point les questions d'argent dans les actes du culte prennent de place pour ceux qui fréquentent l'Église à l'occasion d'un mariage, d'un baptême ou d'un enterrement... Tout ceci l'amène à faire autrement ce qu'il faisait dans la paroisse. Souvent dans son témoignage il fait le lien entre ce qu'il vit au travail et ce qu'il assure en paroisse. « Il est incontestable que le travail manuel du prêtre est considérablement facilité quand on se trouve, comme c'est mon cas, dans une équipe qui vit cela depuis longtemps comme une priorité missionnaire essentielle. Ne pourrait-on pas souhaiter qu'il y ait progressivement de nombreux prêtres à exercer leur ministère ordinaire de cette manière » ?⁴⁷¹

Terminons en rapportant ces mots :

« La qualité de mes dialogues [en paroisse] me semble bien différente du fait de ce travail manuel : ça accroche d'avantage avec la vie. J'ai moins rencontré les prêtres, pourtant cela me paraît important car ce sont surtout les prêtres qui font évoluer les paroisses. [...] Aumônier de secteur d'A.C.O., ma place s'est modifiée dans les équipes : les laïcs ont pris en charge mon travail, mon milieu ; ils m'ont provoqué à faire révision de vie : c'est un apprentissage pour le prêtre que de rendre compte aux militants de sa vie au travail ! D'un autre côté, ma participation au travail m'a rendu plus proche d'eux pour découvrir les appels du Seigneur dans leur vie, plus apte à comprendre leurs difficultés religieuses, pour chercher avec eux comment témoigner de Jésus-Christ ».

Ces quelques réflexions parlent d'elles-mêmes. Elles ont suscité tout un courrier dont il est fait écho dans la **LAC n° 4 de juil.- août 1967**. (P. 39-50)

« Le travail des prêtres — sujet qui doit un jour ou l'autre monter à la conscience de tout prêtre — nous n'y avons pas été préparés ; mais y échapperons-nous pour les moins de cinquante ans ? Combien le travail manuel nous rapprocherait des hommes, nos frères, et nous attirerait leur sympathie » : Le ton est donné...

D'autres écrivent :

« Nous qui voulons être les témoins du Dieu vivant, de Celui qui intervient au cœur de la vie de chacun ; nous qui répétons à satiété : ce n'est pas dans les églises, mais dans la vie, que se réalise la vraie vie chrétienne ; nous qui nous voulons des « experts en humanité », nous en sommes arrivés à ce paradoxe : nous ne vivons pas nous-mêmes ».

« Ce document nous invite à un travail pastoral adapté, qui soit vraiment un témoignage, laissant de côté toute une partie (ou toute une façon de faire) de nos

⁴⁷¹ Un an plus tard, au cœur des remises en causes de mai 1968, bien des prêtres se posent la question et quelques-uns passeront à l'acte. Près de soixante ans plus tard, les quelques prêtres qui ont une activité professionnelle sont devenus une exception.

activités paroissiales qui nous paraissent primordiales parce qu'elles nous occupent, mais qui pourraient être réalisées aussi bien par des laïcs ».

« Les chrétiens ont besoin d'un style de vie du prêtre autrement intégré qu'on ne l'est... Comme l'Eglise est pleine de chrétiens à double secteur, d'un côté la vie et de l'autre côté la foi, le prêtre au travail à temps partiel est très apte à aider les gens à faire ce lien entre la vie et la foi ».

« Vous dites à la fin que le travail à temps partiel n'est pas un ministère supplémentaire, mais une façon nouvelle de vivre le ministère pastoral. C'est ça dont on a besoin, une nouvelle manière d'être ».

Dans la suite des réactions, pour qu'un tel style de vie soit possible, on mentionne la nécessité d'une vie d'équipe, le dialogue entre tous les membres du presbyterium et, naturellement, l'accord de l'évêque.

Une autre question est posée qui nous servira de transition : « L'engagement syndical du prêtre ? Comment en définir les principes? car ce serait politique d'autruche que de ne pas poser le problème quand on voit la situation concrète dans laquelle se trouve le prêtre au travail ».

Prêtre dans la vie ouvrière. LAC n°10, Juil.-août 1968 (p.5-14)

L'auteur de l'article⁴⁷², issu lui-même du milieu ouvrier, était ouvrier et syndiqué à la CGT avant d'être prêtre ce qui explique que « dès le départ plusieurs délégués de l'entreprise l'ont considéré comme l'un des leurs ».

De novembre 1966 à mai 1967, l'entreprise de B.T.P. où il travaille, ayant perdu des marchés, a dû licencier une partie du personnel et en a profité pour démanteler l'organisation syndicale. Dans une ambiance où chacun court après les heures supplémentaires pour rattraper l'argent perdu, le syndicat peine à se reconstituer et, en mai 1967, il propose à l'auteur d'être parmi les délégués du personnel. Il refuse en prétextant son manque d'ancienneté, en réalité pour être fidèle aux conditions mises par Rome à la reprise du travail après le concile Vatican II. Mais, en octobre 1967, ont lieu des élections au Comité d'entreprise et donc il doit faire face à une nouvelle proposition du syndicat :

« Devant l'incompréhension de mon nouveau refus, explication franche avec le copain délégué principal en même temps que je lui révèle ce que je suis (prêtre). [...] La seule raison que je lui ai dite est mon rattachement à l'Église et la prise de conscience de l'Église là-dedans : Je ne

⁴⁷² Signé : M.B. , il s'agit de Michel Blondel, prêtre ouvrier dans les B.T.P. à Toulouse, militant CGT où il eut d'importantes responsabilités. Il prévient qu'il a rédigé cet article avant mai 1968 (28 avril 1968) bien qu'il paraisse trois mois plus tard... Lui, comme le témoin suivant, s'expriment un an et demi après être entrés au travail, tous les deux dans les B.T.P.

suis pas seul, il faut qu'en même temps que moi il y en ait d'autres aussi dans l'Église qui s'engagent, et cela n'est pas encore au point : il a compris ce qu'il a pu... »

Cependant, en mars 1968, le chantier se termine, l'Entreprise est de nouveau en difficulté et licencie 60 personnes, une autre vague intervient début mai (1968).

Réactions de conscience : dans un climat détestable d'insécurité totale face à l'avenir il y a un appel pour moi de rendre un service fraternel à tous mes camarades : « Toi qui nous fais réfléchir et nous pousse à l'action...qu'est-ce que tu attends aujourd'hui pour faire naître quelque chose et prendre un peu de responsabilité dans la défense de la classe ouvrière ? » (P. 10)

On doit saisir ici le déplacement de situation par rapport à ce qui nous a été donné à comprendre jusqu'ici : En effet, on parlait de l'Église, de la paroisse, de la mission du prêtre telle qu'elle avait été définie à partir de la Tradition chrétienne pour penser et définir ce qui était possible ou compatible avec le ministère presbytéral engagé dans la « vie de tout le monde ». Ici et maintenant, c'est la situation de travailleur, c'est le partage de la condition ouvrière avec ses aspirations ou ses exigences qui commandent l'engagement du prêtre et ouvre de façon nouvelle la question : qu'est-ce qu'un prêtre ? Qu'est-ce qu'un prêtre vient faire dans ce contexte ? quel peut-être le sens de sa présence et de son engagement dans un milieu qui ne lui est plus hostile mais qui n'a que des stéréotypes (quand il en a) pour comprendre le ressort dernier et le plus intime de sa démarche ?

C'est pourquoi l'auteur s'interroge dans les dernières pages de son témoignage :

« Ce qui a retenu le plus toute ma réflexion et mon approfondissement devant le Seigneur, c'est le fait d'être prêtre, d'être responsable d'Église, d'agir au nom de l'Église. [...] Comment être prêtre dans cet engagement ? Quelles sont les points de repère, les exigences que nous avons sans cesse à nous poser les uns aux autres, en Église, pour ne pas être simplement un militant de plus mais un responsable d'Église partageant au nom de l'Église la totalité de la vie ouvrière ?

« C'est à la fois à la suite du Christ et en son nom la manifestation permanente concrète de l'amour de Dieu pour tous les hommes, allant jusqu'au plus profond de leurs aspirations ; le rassemblement de toute cette vie et de toute celle lutte pour être *Homme complet*, en offrande à la Gloire du Père ; d'où l'importance de l'Eucharistie. [...]

C'est aussi être les "Actes" de la Parole de l'Église, traduire en "actes" ce qu'elle dit en union avec tout le peuple chrétien, réaliser ce "service humble et fraternel". Être au nom du Seigneur des hommes qui éveillent les consciences pour qu'ils prennent eux-mêmes leurs

responsabilité ; éveil qui doit aller jusqu'au plus profond : que tout homme est concerné par Jésus-Christ et qu'il doit y répondre d'une manière ou d'une autre : éveil de la foi.

Prêtres nous sommes, au nom du Christ, les hommes qui rassemblent, qui unissent...

C'est dans ce sens que je tiens très fort au "catéchuménat", comme recherche, approfondissement et explication de la foi, dans la langue et la vie des hommes concrets.

À travers les engagements particuliers, être l'homme de tous, non pas l'homme de tous les compromis, mais celui qui fait repérer toutes les valeurs vraies, évangéliques, vécues par les hommes quels qu'ils soient ».

« Nous ne sommes pas seul : nous sommes engagés en Église, et ce partage de vie et des aspirations de la classe ouvrière doit être porté par toute l'Église dans un dialogue sans cesse renouvelé, et toujours exigeant : nous avons conscience dans tout cela que ce balbutiement est bien imparfait et qu'il est loin d'être achevé ».

Responsabilité sacerdotale et situation professionnelle (Jean Deries) (p. 15-37)

La deuxième contribution (janvier 1968) émane de Jean Deries. Elle répond également à la question posée dans le cadre de la recherche commune : *En quoi consiste et comment s'exprime la responsabilité sacerdotale dans une situation professionnelle ?*

L'auteur ne vient pas du monde ouvrier, il a fait des études universitaires, mais il écrit : « La vie ouvrière n'est pas seulement une expérience⁴⁷³ qui s'ajoute à une autre ; le seul fait que nous l'abordions sans envisager d'autres issues entraîne de nombreuses mutations intérieures ». Deries part alors de sa vocation et il aurait volontiers pris le chemin des Petits frères de Jésus, si saint Paul ne l'avait convaincu que « *La parole de Dieu* demande à être dite, prononcée. [...] Le comportement chrétien traduit autant qu'il peut, et souvent bien mal, le retentissement dans l'homme de l'Évangile, mais c'est cette bonne nouvelle qui importe, c'est elle qui rejoint l'homme le plus intérieurement sur le terrain de sa liberté ».

Si Deries a accepté d'être prêtre ouvrier, dans les B.T.P. lui aussi, c'est « pour témoigner de la portée *universelle* de la Parole de Dieu. Car, partager la condition de ceux qui vivent le destin de l'homme sans pouvoir s'affranchir de ses plus dures et quotidiennes nécessités, c'est permettre à la Parole de rejoindre tout homme et toute communauté, dans ce que l'un comme l'autre a de plus fondamental et de plus dépouillé ». (P. 17)⁴⁷⁴

⁴⁷³ Ce qui pouvait se concevoir avec les « stages » depuis Lisieux.

⁴⁷⁴ L'auteur précise aussi que, pour lui, le travail manuel et la vie au grand air sont aussi une condition d'équilibre personnel.

« L'indifférence du "peuple" - je préfère ce mot à celui de "pauvres" - à la Parole de Dieu est un scandale, un scandale pour tous. [...] Or l'Évangile est une manifestation inverse : l'amour du Père rejoint l'homme sur sa terre et dans le concret de sa vie, mais aussi l'homme se découvre dans cette rencontre prodigieusement concerné par cet amour, assoiffé des paroles de vie éternelle. Le ministère est responsable de cette manifestation. [...] En quoi (sur le chantier) mon attitude, mes paroles, peuvent-elles rejoindre mes frères au point précis où se joue la vérité de leur vie » ?

« Je suis là, donc, généralement silencieux, ne pouvant pour l'instant participer à un langage qui n'est pas le mien, espérant aussi une vraie découverte d'homme à homme. [...] Quelque chose fait de ces hommes un ensemble et ce n'est pas seulement l'occasion du chantier. *Une sensibilité commune*, qui provient du terroir⁴⁷⁵ mais surtout de la condition identique : on ne multiplie pas les préalables pour s'entendre et se comprendre entre ouvriers. *Une communauté* réelle existe, essentiellement créée, me semble-t-il par la *nécessité* du travail, en un sens par la *fatalité* de cette situation ouvrière qu'ils n'ont pas choisie. [...] Je ne sais pas si l'homme de mon chantier, mon camarade, sera un jour chrétien, s'il sera chrétien *avec ses frères*. Mais je pense qu'il ne peut l'être que *comme ils sont*, sans rien renier de ce qu'il est avec eux ».

Comme pour l'auteur du témoignage précédent la question de l'engagement syndical, comme délégué, s'est posée à Deries.⁴⁷⁶ Elle se posera d'ailleurs à tous les prêtres au travail... Sollicité pour les élections de délégué du personnel, Deries écarte cette éventualité en répondant : « Ma place est avec les copains, comme les copains » et on lui répond simplement : « le délégué aussi ». « Pourtant, dit-il, intérieurement, ce n'est pas la volonté d'être "comme la plupart" qui m'entraîne à cette réserve, mais plutôt la volonté d'assumer ce que je suis, c'est-à-dire différent ».

« Tout prêtre a, de par sa fonction, un bagage qui pourrait être utile à l'organisation ouvrière. Faut-il accepter un "mandat" pour le mettre à la disposition de mes camarades ? Je ne crois pas que ce soit ni la seule ni peut-être la meilleure attitude. Leurs possibilités à eux sont moins orientées vers une abstraction parfois nécessaire. Mais ils peuvent en acquérir ce qui est utile au combat commun. C'est un respect élémentaire de les en croire capables. Par ailleurs ce qu'ils portent en eux de vie et d'expérience ouvrière, et que je n'ai pas, a un autre poids dans le mouvement ouvrier que mes qualités personnelles. »

⁴⁷⁵ À la différence du témoignage précédent où les acteurs sont très « internationaux », les ouvriers du bâtiment sont ici des "émigrés" du milieu rural environnant...

⁴⁷⁶ Précisons que Jean Deries est connu comme prêtre et que cela n'a posé aucune question sur le chantier où la mémoire des premiers prêtres ouvriers n'était pas éteinte.

En réalité, la vraie question est celle-ci : « Par ailleurs je suis *prêtre* ». « Comme le mandat syndical réfère au mouvement ouvrier et à son projet, ma fonction ecclésiale me réfère à l'Église et à son projet. Autant qu'il dépende de moi, j'ai charge de le signifier et de le mettre en œuvre ». Comment ? « Je vois cette distinction sous deux aspects : le projet de l'Église est universel ; c'est un projet "de grâce" ».

« Je vis le ministère en référence immédiate à "l'homme" si on veut, plutôt qu'à "l'ouvrier". Le projet que je porte se satisfait mal d'un qualificatif qui le limiterait. Ce n'est pas un projet ouvrier mais un projet catholique ».

Mais peut-on parler d'universel sans passer par le singulier ? L'auteur lui-même se voit contraint d'ajouter : « Ces choses ne sont pas faciles à soutenir, parce qu'elles paraissent soit dire qu'un chrétien ne peut être membre d'un peuple particulier ou qu'il ne serait pas membre de la communauté universelle... J'avoue mon embarras, mais je crois que le prêtre est en tout cas *fonctionnellement* dépositaire d'un message qui rejoint l'homme dans toutes les dimensions de son être, *fonctionnellement* prophète aussi d'un peuple sans frontière. Cela rejoint me semble-t-il le « refus dans l'évangile de confondre jamais le Royaume de Dieu avec aucune communauté familiale, tribale ou nationale ». (Pasteur Roland de Pury, *Esprit*, Oct 1967, p. 411) »

Il nous semble qu'ici manque une réflexion articulant le singulier, le particulier, le commun et l'universel... D'ailleurs, l'auteur ajoute : « Le projet ouvrier est aussi un projet universel puisque la justice qu'il revendique est fondée sur l'égalité et la fraternité de tous les hommes... »

Par ailleurs, « la distinction entre les deux projets est que le prêtre a pour charge de constituer le *peuple de la grâce* : ce n'est en aucune façon la perspective du mouvement ouvrier : ce n'est en tout cas pas le rôle du syndicat, fût-il "chrétien" ». Dans la suite de son texte, Deries esquisse sans pouvoir l'approfondir « la distinction entre la justice et la grâce : perspective de foi, bien sûr, dont nous ne voyons peut-être que difficilement l'articulation avec la réalité quotidienne... »

Enfin, sa réticence se fonde sur une autre raison :

« L'Église est historiquement, sociologiquement, très loin du monde ouvrier. Elle a béni dans son histoire combien de situations injustes, et ce n'est pas forcément un fait du passé.⁴⁷⁷ Les perspectives du mouvement ouvrier sont par bien des côtés proches de son message, mais il se les est forgées sans elle, sinon malgré elle. L'Église a beaucoup à se faire pardonner et je suis non seulement solidaire mais représentant de cette Église. Partageant aussi loyalement

⁴⁷⁷ Les années soixante-dix, avec les théologies de la Libération face aux coups d'état militaires et aux dérives fascistes, en particulier en Amérique latine, illustreront ce point de façon tragique...

que possible la condition ouvrière, je crois devoir le faire “dans l’ombre”, essayant d’être témoin de l’amour universel, heureux de mon ministère, mais sans trop vite penser qu’ “on attend après moi” pour jeter les bases du droit et de l’équité. Mounier ne pensait pas pouvoir être de la communion des pauvres mais seulement de leurs Tiers Ordre. Participant au nom de l’Église à la vie ouvrière, je voudrais savoir être moi-même, en son nom, de ce Tiers Ordre sans demander ni prendre voix au chapitre. »

Considérant que sous sa forme « sacramentelle » son « ministère semble devoir être laissé au vestiaire 48 heures par semaine », Deries ajoute : « Je suis prêtre d’abord par participation à l’unique ministère qui peut s’accomplir de façon apparemment plus active ici et qui dans mon cas est pour l’heure, espérance d’accomplissement. Cette participation fondamentale au ministère unique me fait réclamer un lien organique avec tous les prêtres, quelle que soit la part de la mission apostolique qu’ils ont en responsabilité ». ⁴⁷⁸ Naturellement, cela vaut d’abord pour les évêques : celui du lieu de travail et celui qui est prélat de la Mission de France et représente l’ensemble de l’épiscopat. Telle est du moins la doctrine...

Ainsi, sauf exception , ce n’est pas le travail en soi qui pose question pour un prêtre... d’ailleurs, en particulier dans le milieu scientifique ou artistique, nombre de prêtres ont exercé une profession sans que cela pose de problème particulier.

Les questions viennent de l’appartenance à un « milieu », à un « monde » auquel l’Église est étrangère ou qui sont, pour une raison ou une autre, historique ou culturelle par exemple, étrangers voire hostiles à cette Église.

Or dans des situations d’injustice, de mépris, d’exploitation et de violence c’est la crédibilité de la Parole qui est en jeu si le prêtre s’abstient de prendre parti, plus encore de s’engager pour la justice, le respect de la dignité de l’homme ou la paix...

Dès lors se pose la question du comment de cette solidarité.

Mais on ne saurait gommer le fait que si le monde ouvrier est rarement présent dans les Assemblée dominicales, plus largement dans la Communauté chrétienne, ceux qui y sont présents, plus ou moins actifs d’ailleurs, sont largement étrangers au monde ouvrier, et parfois même partagent la responsabilité de l’exploitation économique et sociale de la classe ouvrière.

Complément :

⁴⁷⁸ De la page 29 à 37, Jean Deries reprend la question sous le titre « Sacerdoce et profession » en s’inscrivant dans la même veine que Salaün et Crespin. Nous n’en avons retenu que ce paragraphe.

Dans ces deux témoignages, il a été question de l'appartenance syndicale – qui allait de soi – et aussi des responsabilités à prendre ou non dans un syndicat pour servir la dignité, les conditions de travail ou la justice dues à l'ouvrier.

Or, dans la LAC n° 6 de Nov. – Déc. 1967, Emmanuel Deschamps avait proposé quelques réflexions sur : *Le rôle du prêtre dans les institutions et les évènements*. Pour cela il s'était appuyé sur la Constitution "*Gaudium et spes*" et sur le discours de Paul VI à l'ONU, le 4 octobre 1965, adjoint d'ailleurs aux documents du Concile Vatican II.

Après avoir précisé la nature des responsabilités et des relations de l'Église et de l'État, Deschamps énonce trois critères :

- La compétence spirituelle de l'Église doit éclairer toute la vie de l'homme, y compris en matière politique, en respectant la distinction de compétences.
- Il n'y a pas de possession de l'Église par l'État, ni l'inverse.
- Il n'y a donc pas non plus d'identification de la société politique à l'Église ou de l'Église à la société politique.

À partir de là, l'auteur aborde la situation spécifique du prêtre. Il rappelle donc l'unité baptismale du laïc et du prêtre, leur différence de fonction et précise :

« On pense souvent que le prêtre doit être représentatif de l'universalité de l'Eglise, en étant lui-même un homme « universel ». Or il est un homme situé dans des conditions particulières de temps et d'espace ; sa mission le lie à des groupes ou à un milieu particulier. Il ne doit pas, davantage que le laïc, réduire la conscience qu'il a de l'Eglise à ce contexte limité où il vit. Par contre le prêtre, dans son comportement, doit être représentatif, au nom de sa fonction *hiérarchique*, du rassemblement spécifique qu'opère l'Eglise. De ce point de vue il apparaît légitime de dire que le prêtre est représentatif de la réalité et de la nature de l'Eglise dans la vie de la société ».

Deschamps termine en précisant :

« Faire signe à l'homme, au nom de Jésus-Christ, n'est pas une opération publicitaire. Qu'il s'agisse de comportements périodiques ou permanents, la hiérarchie de l'Eglise intervient par ses représentants, au niveau où ils sont situés et où se posent les problèmes de l'homme. C'est dans la mesure où sont en cause, à travers sa situation et ses attitudes, la vérité de l'homme, son destin moral et spirituel, que l'Église intervient au nom de sa mission ».

Reste qu'il n'est pas évident du tout qu'il y ait accord spontané ou symbiose entre la conscience ecclésiale du prêtre et la nécessité qu'il entrevoie de s'engager dans des combats pour la dignité de l'homme au nom de sa conscience évangélique...⁴⁷⁹

Chapitre 31 : Foi et religion – Religion et foi.

Nous renouons ici avec le thème fondamental de la *Recherche commune* : celui de la proposition de la foi et, par suite, de sa compréhension dans une société devenue non chrétienne, où l'Église est une réalité étrangère à la plupart et souvent contestée. La logique voudrait que l'on dise d'abord : compréhension de la foi puis : proposition. Mais en réalité, ceci est apparu depuis le début de cette "lecture", ce sont les conditions de cette proposition de la foi, ses difficultés et ses échecs, qui obligent à la repenser. D'où la question déjà abordée par Salaün : *évangéliser, c'est faire quoi ?* (LAC Janv.-Fév. 1967, ici chapitre 22).

La **LAC n° 7 (Janv. - Fév. 1968)** offre deux articles à ses lecteurs, le premier présente des notes sur l'histoire de l'industrialisation dans son rapport à l'agriculture jusqu'à la seconde guerre mondiale⁴⁸⁰. Celui qui retient notre attention émane de **Marcel Massard** sous le titre : *Foi et religion, les conditionnements de la foi aujourd'hui*. Il se compose de deux parties : Un diagnostic global (p. 39-52) et une réflexion sur Religion et foi dans une civilisation moderne, (P. 53-65).

« Devant le divorce entre les conceptions et les traditions religieuses véhiculées par le christianisme jusqu'à nos jours, certains chrétiens⁴⁸¹ pensent qu'il faut tuer la religion pour que vive la foi ». Comme le dit Michel de Certeau ⁴⁸² : « Un langage chrétien s'effrite, désaffecté, comme un revêtement d'hier et devient un obstacle aujourd'hui ».

« Et pourtant, dit Massard, l'Évangile 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'Évangile : un langage simple, un langage d'où toute référence abstraite, métaphysique, ou religieuse » soit bannie ; un langage lié à la vie, au témoignage vécu.

⁴⁷⁹ Ce pourquoi sans doute Deschamps ajoute en conclusion : « Il faudra, par ailleurs étudier en quoi le destin moral et spirituel de l'homme se joue dans les institutions et les événements du monde ouvrier français... »

⁴⁸⁰ Les auteurs en sont Charles Rousseau et Albert Grimaux.

⁴⁸¹ Qui se réfèrent volontiers à Robison ou Bonhoeffer...

⁴⁸² *La parole du croyant dans le langage de l'homme*, Esprit, n° 10, Oct. 1967

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 ». (P. 41)

Qui ne souscrirait à la première partie de cette citation ? C'est la seconde qui dévoile les préoccupations de fond de Massard : la réduction de la foi chrétienne à un humanisme et le dépouillement de l'Église de son caractère institutionnel. Mais c'est surtout l'enracinement de la question – ou de l'existence – de Dieu qui le préoccupe. Et comme l'approche de Dieu relève de la religion ou du sacré, il s'en explique dans les pages suivantes :

« La religion est reniée comme synonyme d'un langage et de structures ecclésiastiques inadaptées et périmées ». Mais la foi, dit Massard, est un mot qui garde son sens y compris chez des incroyants quand elle traduit une conviction personnelle, une participation au destin collectif de l'humanité. En fait, seule compte l'attitude humaine qui manifeste cette foi et la justifie aux yeux des autres. Mais l'incroyant 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.

Reprenant encore Michel de Certeau, Massard écrit donc : « 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 ». (P. 45)

Selon les mots de Laurent Schwartz⁴⁸³ : « 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 ».

⁴⁸³ Lors d'un débat de la Semaine des Intellectuels catholiques : *Dieu aujourd'hui*, 1965, Recherches et débats n° 52, DDB

À la suite de quoi, Massard propose une réflexion sur : *le sacré comme expérience fondamentale*. (P. 48-52) Sa thèse, car s'en est une, s'énonce ainsi :

«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. [...] Il est une relation présente, coextensive à toute réalité de ce monde, à toute la vie de l'homme. Il s'inscrit dans le mouvement de l'homme qui ne cesse de vouloir se rapprocher de sa Source, de sa Fin. [...] 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 ». (P. 48)

Dans un dialogue avec l'incroyant, peut-on ainsi postuler un absolu (avec un A ?) à partir de l'expérience commune de la finitude ? L'auteur écrit encore : « Le sentiment religieux diffus, qui s'enracine dans la quête de l'Absolu présente en tout homme, s'est fixé [...] dans la religiosité qui est un sentiment diffus lié à certains rites intouchables, à une sacralité ». Dès lors certains entreprennent une « désacralisation » mais « La foi vécue dans le désaveu du rapport religieux tend à ne plus être qu'une foi humaniste, sans transcendance, pour qui Jésus-Christ est le témoin d'une humanité authentique, mais non pas véritablement le Fils de Dieu ».

« 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. [...] 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. Il reste à voir s'il est sain de vouloir tuer la religion pour opérer cette réconciliation ».

Étrange formulation comme si ce n'était pas la culture moderne qui avait mis à mal la religion...

Et l'on retrouve l'inquiétude de Massard formulée plus haut :

« 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-Christ⁴⁸⁴, 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 ». (P. 51)

D'où la seconde partie : *Religion et foi dans notre civilisation moderne* .

Plus précisément : L'hypothèse de réflexion est la suivante : La désacralisation marquant l'humanité moderne est plus le signe d'une mutation culturelle provoquée par le prodigieux déploiement de son pouvoir technique et scientifique,⁴⁸⁵ qu'un rejet de son être fondamentalement religieux. Dès lors le sacré institutionnel de notre culture chrétienne traditionnelle n'a plus de signification. Mais la dévalorisation de ce sacré institutionnel n'équivaut pas à la mort du sacré comme expérience fondamentale de l'homme.

Pourtant Massard lui-même dit que :

« Cette expérience n'a rien de palpable ni de constatable. 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. [...] 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. [...] Aucune philosophie, aucune société, aucune entreprise de ce monde n'ont pu dire à l'homme jusqu'ici ce qu'il était vraiment. La parole définitive sur l'homme ne cesse de fuir à l'horizon de l'Histoire ». ⁴⁸⁶ 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 ».

La suite du texte n'a de sens que si l'on admet cette vision des choses... Mais peut-être faudrait-il éclairer la distinction entre le «sacré» et le «spirituel» dont le premier ne serait qu'une forme ?

Massard tire en quelque sorte les conséquences de sa position :

⁴⁸⁴ Cette affirmation peut-elle être soutenue après Vatican II ?

⁴⁸⁵ Nous nous permettons deux remarques : Ce n'est certes pas la première fois que le monde « moderne » est caractérisé par son pouvoir technique et scientifique. On peut s'étonner de l'absence du politique comme de l'art par exemple... D'autre part, le rapport de l'homme à sa culture, ou l'inverse, mériterait d'être éclairé...

⁴⁸⁶ En va-t-il différemment de la «foi» ?

D'une part, et c'est une chance dit-il, : « Le mouvement irréversible de désacralisation de notre société ne fait que nous débarrasser du sacré institutionnel et de toutes ses ambiguïtés [...] en nous obligeant à retrouver l'homme dans la vérité de son existence : l'homme appelé à l'autonomie, capable de prendre sa vie en main, de vivre en solidarité avec ses frères, de participer au destin collectif de l'humanité et de le construire ». (P. 54)

D'autre part, et c'est une impasse, car : « 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. [...] Il tend à se comprendre lui-même par lui-même : les sciences humaines lui en fournissent le moyen. Cependant 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 ». (P. 55)

« 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 ».⁴⁸⁷

Dès lors, une question se pose : faut-il chercher un terrain propice pour poser la question de la foi ou plutôt n'est-ce pas le témoignage onéreux de la foi qui peut révéler à l'homme la clef de son existence ? C'est bien le chemin que semble prendre Massard dans un paragraphe intitulé : *Le terrain privilégié du témoignage chrétien* (p. 58-59)

« À 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. [...] Pour l'homme du XX* 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 ».

⁴⁸⁷ Claude Geffré, *Désacralisation et sanctification*, Concilium n° 19, p. 106

« 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*.

« 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. À 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 ». (P. 58-59)

Sur ce fondement Massard énonce : « La religion est à la fois dépassée et assumée. 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 ».

Ce qui conduit naturellement à la réinterprétation et au renouvellement du langage de la foi. Mais :

« Un langage qui tendrait à présenter à nouveau, à l'homme moderne, 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 Église 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 ». (P. 63)

C'est pourquoi, ajoute Massard,

« l'Église 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 ». (p. 64)

Point d'étape

« Vous nous avez faits pour vous et notre cœur est inquiet tant qu'il ne reposera pas en vous ». Célèbre début des Confessions de Saint Augustin qui pourrait illustrer l'entreprise de Massard voulant mettre au jour la nature de cette inquiétude par une recherche sur le "sacré". Un sacré qui ne soit plus celui de la religion avec des rites qui ne disent plus rien aux contemporains, mais qui soit la trace d'une présence, d'une soif d'absolu ou d'un appel. Appel auquel répondrait la proposition de la foi...

Il ne nous semble pas que l'entreprise ait été très convaincante. D'une part elle obligeait Massard à faire le départ entre le sacré de la "religion" et une sorte de sacré en la conscience de l'homme, en fait la question du sens de sa vie, plus encore de son existence ; de l'autre, il en est venu sinon à dire, du moins à suggérer, que c'est la proposition de la foi, vécue par ses témoins, qui peut révéler à l'homme contemporain le sens du souci qui l'habite dans la contingence de son existence. En ce sens il rejoint la proposition de Salaün dans les réflexions partagées plus haut : *évangéliser, c'est faire quoi ?*

Mais on peut se demander pourquoi Salaün a éprouvé le besoin de rédiger ce texte...

La réponse pourrait s'énoncer en quelques mots : il est la conséquence de la découverte des autres comme "autres" et de l'entrée dans le dialogue avec eux. L'autre comme "autre" que l'on écoute, avec qui on s'engage pour la vie de l'homme, en particulier de ceux qui n'ont pas droit à la parole et de ceux qui luttent pour qu'il n'en soit plus ainsi ; de ceux qui ont des raisons de vivre qui rejoignent celles des chrétiens ou qui interrogent ces mêmes chrétiens. Bref, de toutes celles et ceux dont Jésus leur aurait dit : tu n'es pas loin du Royaume de Dieu (Mc 12, 34) ou de ceux, les mêmes, que le Fils de l'homme reconnaît pour ses frères (Mt 25, 31-40). Est-il alors besoin d'annoncer encore une parole « chrétienne » ? L'engagement commun pour le « Royaume » ne suffit-il pas ?

Ainsi la question dépasse, et de loin, celle de savoir si le prêtre doit être au travail et/ou en paroisse, elle concerne la raison d'être de la "mission" de France, de la Mission dans le monde.

À partir de ces années, concomitantes avec celle du Concile, on peut dire, croyons-nous sans exagérer, que ce dilemme ou cette tension, seront présents tout au long de l'Histoire de la Mission de France.

Le texte suivant peut en donner l'illustration :

Et ailleurs : écho d'une présence en Tunisie, LAC n°8, mars-avril 1968 .

Comme le dit **Pierre Judet**, dans le cours de son texte, au bout de dix ans de présence en Tunisie, : « Aujourd'hui, nous serions bien incapables de chanter les cantiques de "conquêtes" d'il y a vingt ans ! ». ⁴⁸⁸ Pourquoi ?

Il faut revenir au premiers temps de l'engagement de Judet :

« À l'époque de la libération, j'ai fait partie du nombre de ceux qui ont fait une série de découvertes successives : découverte du monde ouvrier et de son exploitation ; découverte du mouvement ouvrier, et de sa dignité ; découverte de l'athéisme, et en particulier de l'athéisme marxiste. La mission nous appelait, des zones immenses attendaient la bonne nouvelle du salut, que nous étions chargés d'annoncer. Peu à peu ces espaces ont révélé leur relief ; ce monde étrange était un monde bien humain : loin de l'Eglise, certes, mais riche de générosité, d'amitié, de volonté, de justice, de liberté. Nous pensions être chargés de « porter », d'enseigner ; en fait, nous avons aussi à écouter, à apprendre, et finalement à découvrir ensemble des choses humaines, mais aussi des choses divines. Le départ pour la conquête tournait court ; il fallait d'abord consentir à être conquis, c'est-à-dire à être contestés, à être remis en question. Or il n'y a pas seulement le laïcisme occidental et l'athéisme marxiste : en passant la mer, nous avons rencontré l'Islam ».

Dès lors, il fallait faire l'effort de connaître et comprendre la Tunisie, l'Islam, la politique du pays et les problèmes posés par son développement. « Encore faut-il que cette ouverture soit totale. Il y a des gens qui connaissent la langue arabe, qui fréquentent l'Islam depuis des années (arabisants, islamologues, orientalistes) mais dont les opinions témoignent qu'ils sont restés en route, à distance : ils "ont compris", c'est-à-dire qu'ils ont disséqué, classé dans leurs rayons et rangé dans leurs catégories ». Autrement dit, ils ont refusé d'être "dé-rangés". Or les "autres"

⁴⁸⁸ Il s'agit évidemment de ceux qui ont été composés au séminaire de Lisieux de 1942 à 1952.

revendiquent d'être "acceptés"⁴⁸⁹ avant d'être "connus", "accueillis" avant d'être "compris".

Mais le dialogue n'est pas virtuel, il a conduit Judet à découvrir la réalité d'un pays dont il s'est fait solidaire :

« Au-delà de la décolonisation et de l'indépendance, il y a le sous-développement, ce fossé qui s'élargit entre ce pays et nos pays. Le sous-développement n'a pas supprimé les zones de pauvreté et d'injustice en Europe, ni l'urgence du combat syndical ou du combat politique ; mais la fréquentation du sous-développement nous fait découvrir une nouvelle dimension de ces combats. Certains nous ont dit, lorsque nous quitions la France, que nous désertions ; nous comprenons de mieux en mieux qu'ici et là nous sommes embarqués dans la même aventure... ».

Pour comprendre ces mots, il faut avoir conscience que le départ de prêtres de la Mission de France au Tiers Monde a pu sembler pour certains prêtres ouvriers une désertion du combat de la classe ouvrière. Rapidement, grâce en particulier à Gilles Couvreur, des sessions de réflexion communes ont permis de comprendre que tous étaient confrontés⁴⁹⁰, de façon différente, aux mêmes défis. Ce que va expliciter Pierre Judet :

« Les contradictions entre riches et pauvres se poursuivent et parfois s'exacerbent en Occident, mais elles se situent à l'intérieur d'une contradiction plus large (majeure ?) entre développés plus ou moins colorés de richesse, et sous-développés, (tous pauvres ou moins pauvres, marqués par le monde du besoin).

Nous savons ici clairement que nous⁴⁹¹ n'avons pas d'avenir. Sinon un avenir dont les peuples riches s'accepteront solidaires ; mais nous savons aussi maintenant que les peuples riches, leurs partis politiques et leurs syndicats n'ont pas d'avenir s'ils n'intègrent pas à leurs projets et à leur combat le sort des peuples sous-développés.

Ici et là, l'avenir est commun, et il s'agit de découvrir les voies d'un combat solidaire et articulé ».

C'est alors que Pierre Judet pose, comme tant d'autres, la question du prêtre :

« La plupart des sécurités et des certitudes qui balisaient nos existences et nos personnages sont détruites ou corrodées. Les questions se déplacent : du « comment être prêtre », ou « qu'est-ce que le sacerdoce ? » à « qu'est-ce qu'un croyant aujourd'hui ? », « comment être un croyant aujourd'hui ? ».

⁴⁸⁹ Acceptés dans leur différence... Accueillis : c'est le thème, plus tard développé, de l'hospitalité.

⁴⁹⁰ Terme nouveau qui conduira à comprendre la Recherche commune comme « confrontation ».

⁴⁹¹ Nous : Judet et les Tunisiens dont il s'est fait solidaire.

Nous nous posons la question sur la spécificité du prêtre et voici que nous nous trouvons en train de nous interroger, en même temps qu'une multitude de prêtres, de chrétiens, de croyants de toute appartenance, sur la signification même de notre foi et de notre appartenance à l'Eglise ». ⁴⁹²

« La brutale contestation à laquelle nous sommes tous soumis depuis quelques années — en Tunisie en particulier — nous a remis sur le chemin. Quelle serait la signification d'un sacerdoce qui ne s'enracine pas dans la communauté de la foi ? Quelle serait la valeur de la foi qui s'édifierait sur l'ignorance ou l'annexion de tous les autres ?

Les exigences d'une recherche commune sont en train de nous remettre dans une position fraternelle de coude à coude : Pour les hommes, la vérité vient « d'en-bas », là où nous nous retrouvons dans notre appartenance commune, de plus en plus démunis. »

Court intermède : Mai 1968

C'est dans la LAC N° 9, de **mai-juin 1968**, que l'on trouve un écho des événements de 1968 partagés par 80 prêtres et séminaristes de la Région parisienne qui disent se « situer simplement comme des témoins de la foi, vivant parmi d'autres hommes l'intense remise en question de leur société ».

« L'action ouvrière et l'action étudiante ont donné au mouvement actuel sa consistance. Les aspirations qui s'expriment de part et d'autre sont-elles pour autant de même nature ? Elle procèdent, en tout *cas*, de situations sociales différentes. Les ouvriers vivent dans un état permanent de dépendance, de non-responsabilité, qui leur est imposé par la structure économique et politique de la société. Ils forment une classe sociale très caractérisée. Les étudiants contestent, en premier lieu, un système qui ne leur permet pas d'être *participants* au fonctionnement de l'université et qui les maintient dans un état de dépendance. Leurs conditions de vie universitaire, sociale et politique sont cependant *provisoires*. De plus en plus cependant les étudiants sont promis pour l'avenir à des conditions de *vie* qui s'apparentent à celles des ouvriers. Les cadres, les *travailleurs intellectuels* sont aussi, en grande majorité, des salariés ». (P. 7)

Comment ne pas remarquer que les auteurs, consciemment ou non, inversent le mouvement ? Ses initiateurs ne sont pas les syndicats ouvriers mais bel et bien les étudiants... Ce n'est que le 11 mai que la Classe ouvrière se joint au mouvement pour la grève générale du 13. Un détail sans doute... à moins que ce soit le symptôme d'un certain

⁴⁹² Questions amplement débattues un mois plus tard, en mai 1968 !

aveuglement ou d'une certaine surdité face aux malaises de la société et à ses aspirations. D'ailleurs, c'est ce qui est noté dans la suite du texte :

« Plus profondément, le phénomène étudiant, dans sa diversité, met en cause, de façon plus ou moins explicite, *le sens même de la société contemporaine*, et les objectifs qu'elle propose aux hommes d'aujourd'hui. C'est le refus d'un *bonheur* qui se réduirait à l'accès aux biens de consommation. C'est le refus d'une société qui condamne l'immense majorité des hommes à *l'irresponsabilité et* les soumet aux exigences inconditionnelles de la croissance économique. Il y a là une contestation générale, de type révolutionnaire, qui atteint l'ensemble des structures sociales non seulement dans leur fonctionnement, mais dans leur signification et leur inspiration ».⁴⁹³ (p. 7)

Les auteurs s'efforcent ensuite de discerner les enjeux humains en regard de leur foi en Jésus Christ :

- L'homme devient pleinement homme en parvenant à la *conscience* de ce qu'il est et des choix qu'il opère : il grandit en accédant à toutes les *responsabilités* et à toutes les possibilités créatrices, liées à sa vocation de fils de Dieu. La croissance véritable de l'homme est celle de sa conscience et de sa responsabilité.
- L'homme se réalise en découvrant dans les liens et les interdépendances de la collectivité humaine l'exigence d'amour désintéressé et d'unité qui traverse l'histoire humaine comme signe et appel de Dieu.
- L'homme se détourne de Dieu et de lui-même lorsqu'il confie sa vie et sa sécurité aux choses matérielles ou à des structures qui entraînent sa *démission* parce qu'il n'en a plus le contrôle. C'est seulement par une solidarité fraternelle contractée avec les autres, que l'homme peut courir le risque de la pauvreté ou en réparer les conséquences. Selon l'Evangile, toute société est jugée à la fois par la responsabilité et la *fraternité* réelles qu'elle promeut et par ce que deviennent en elle les plus pauvres.
- L'homme est plus grand que ses  uvres. Sa vocation s'accomplit dans la remise en *question désintéressée et positive des* acquisitions de sa propre histoire. C'est le sens que peuvent avoir les contestations actuelles et la démarche à laquelle chacun de nous est invité.

Les exigences que notre foi découvre au cœur des événements nous provoquent à relire l'Evangile, à mieux mesurer la pleine signification de l' v nement Jésus-Christ parmi nous. Prêtres, nous sommes appelés à discerner avec et pour tous les hommes l'enjeu des contestations d'aujourd'hui et   en promouvoir le sens véritable dans le partage avec

⁴⁹³ Nous ne rendons pas compte ici de la suite descriptive du mouvement, bien documentée par ailleurs.

d'autres : là est le signe de notre foi et de l'amour réel de nos frères, là est notre reconnaissance de l'action *de* l'Esprit en tout homme ». (P. 13-14)

Chapitre 32 : Un tournant majeur dans la démarche théologique de la Mdf

Dans la même livraison de la LAC n° 9, un long article de René Salaün et Jean Rémond est intitulé : ***À la racine de la déchristianisation : une mutation culturelle profonde.***

Ce n'est certes pas la première fois que le sujet est abordé mais il est vraisemblable que les événements de mai 1968 ont ouvert les yeux des prêtres de la Mdf sur des aspects jusqu'alors négligés ou même insoupçonnés. En témoigne la question que se posent les auteurs :

« L'homme est pris aujourd'hui dans un ensemble de mutations qu'il est devenu banal de mentionner. Cela nous le savons. Mais que les mutations plus visibles, celles d'ordre technique, économique et social, soient accompagnées d'une mutation spirituelle, dans la conscience elle-même, est-ce que nous l'avons observé d'assez près, est-ce que nous en avons assez analysé le processus? » (P. 40)

Résumons : L'homme s'éprouvait dépendant de la nature, autre et plus noble qu'elle et il avait une vue fixiste de l'ordre du monde. Aujourd'hui : l'homme sort de la nature matérielle, il domine la nature, il se construit lui-même. Inscrit dans l'Histoire, c'est à lui désormais d'écrire l'Histoire.

Si l'homme "ancien" est un homme religieux, l'homme biblique est monothéiste et distingue rigoureusement Dieu et la nature.

« Mais il a du mal à penser de manière épurée la création, à ne pas situer la « Cause première » au niveau des « causes secondes », du moins dans le langage. Un langage est toujours plus ou moins symbolique. La Bible ne recule pas devant l'anthropomorphisme. On a souvent noté que

l'esprit sémite, dans son souci de tout rattacher à la puissance transcendante de Iahvé, lui attribuait de façon égale la causalité du bien et celle du mal (cf. Is 6,9-10 ; Mc 4,11-12) ».

« Par ailleurs, à l'actif de la Bible on doit aussi inscrire sa conception de l'histoire : elle est linéaire et non pas cyclique ; elle est animée par l'espérance et tendue vers l'avenir. Ceci grâce au messianisme. De même la Bible, à la différence des dualismes néoplatoniciens ou autres, ne pratique pas la dichotomie entre le corps et l'âme, entre l'esprit et la matière. On a souvent relevé la santé de son anthropologie »

Si l'on tient compte des différences entre l'homme de la Bible et l'homme contemporain :

« Il serait vain de vouloir se formuler à soi-même la foi chrétienne, afin d'en vivre aujourd'hui, et plus vain encore de la proposer à nos contemporains, sans faire l'effort de lucidité nécessaire pour saisir la mentalité qui peu à peu gagne tous les esprits. Et si nous continuons quand même à exprimer le fonds immuable de la Révélation au moyen des instruments d'interprétation de l'existence dont se contentaient nos aïeux, nous serons infidèles à notre mission, malgré notre fidélité littérale aux formes hier valables, et notre foi elle-même, mal à l'aise dans un vêtement désajusté, finira par dépérir. » (P. 40)

Ainsi, c'est moins le retour sur l'analyse des temps présents qui nous intéresse, que ceci : Nous avons souligné, en passant, que, dans sa théologie, Salaün commençait par la création⁴⁹⁴ ce qui, somme toute, est assez classique. Il n'est donc pas étonnant qu'ici il reprenne ce thème avec Jean Rémond...

Mais ce qui est remarquable et qui marque un nouveau seuil dans l'itinéraire théologique de la MdF, c'est qu'ils interrogent ce concept de « création » à partir de leur dialogue avec les contemporains tributaires d'un profond changement culturel. Autrement dit, c'est la première fois que nous pointons un effet en retour du dialogue sur l'intelligence de la foi. Chose qui avait été écartée, pas même envisagée lors de la première rencontre avec la pensée de Teilhard de Chardin⁴⁹⁵. En effet, nous lisons plus loin :

« Pour prendre un exemple, il serait intéressant d'examiner, une à une, de ce point de vue, un certain nombre d'expressions du langage courant par lesquelles nous rendons compte de notre foi en ce qui concerne la création du monde et de l'homme par Dieu :

⁴⁹⁴ Voir LAC Janv.-Fév. 1967, ici p. 279

⁴⁹⁵ Voir LAC Fév. 1956, ici p. 144. Il est d'ailleurs cité plus loin dans le texte...

« Dieu a créé », « Dieu continue de créer », « l'apparition de l'homme suppose une intervention spéciale de Dieu », « le plan de Dieu », « l'homme est mû par Dieu », « l'homme collabore avec Dieu », « l'homme est continuateur de la création »..., etc...

Si de telles expressions peuvent très bien recouvrir, dans notre esprit, une vision de foi parfaitement juste, elles sont les unes et les autres impropres à dire notre foi de façon exacte et recevable pour des esprits d'aujourd'hui. Les unes et les autres font intervenir les notions de temps, d'espace et de nouveauté pour penser le lien de dépendance qui existe entre l'univers créé et son auteur. Or, temps, espace, nouveauté, sont des dimensions internes du monde. S'en servir pour exprimer la doctrine de la création introduit une dangereuse équivoque. Nous laissons croire que Dieu intervient dans le monde comme une cause parmi les autres causes créées, comme un rouage de la création, et donc que la relation du créé au créateur est empiriquement observable. Ceci est évidemment irrecevable pour les hommes d'aujourd'hui, qui savent bien qu'aucun savant n'a jamais trouvé Dieu au bout d'un de ses instruments d'observation, qu'il s'agisse du télescope, du microscope ou du scalpel ». (P. 48)

Les auteurs ajoutent : « Nous n'en pensons rien non plus...⁴⁹⁶ Mais si nous continuons à employer des expressions inadéquates, nous entretenons avec nos contemporains des débats sans issue et sans objet, et empêchons ainsi que le problème de la reconnaissance de Dieu soit situé pour eux sur son véritable terrain ».⁴⁹⁷

« Que devons-nous faire ? » se demandent alors Salaün et Rémond ? (P. 52sv)

« Selon l'exhortation de saint Pierre, nous devons « toujours être prêts à rendre compte à quiconque nous interroge de l'espérance qui est en nous » (1 P 3,15, complément de 1 P 2,12). Tel fut l'effort tenté par Teilhard de Chardin.

Autrement dit, si nous avons plus que jamais à témoigner en manifestant en nous la coexistence d'une foi vive et d'un esprit moderne, nous avons en même temps à recevoir les questions posées par la *raison* moderne concernant Dieu, la religion, le langage de la Révélation. Relier Ici la foi à la vie c'est, comme nous disions précédemment, traduire la foi en engagement pour le prochain, et lire la vie avec les yeux de la foi ; mais c'est aussi montrer à soi-même et à l'incroyant d'aujourd'hui, empêché par des difficultés d'ordre culturel de comprendre le langage de la foi et d'en voir le bien-fondé rationnel, qu'il n'est pas déraisonnable de croire ».

⁴⁹⁶ Quel aveu... ! Mais, au moins, le chantier est ouvert et c'est l'essentiel...

⁴⁹⁷ Dans la suite de leur texte, Salaün et Rémond font remarquer que, hier, « Dieu apparaissait aussi particulièrement utile au titre de gardien de la morale : une morale dont il est la justification dernière » mais, à l'homme contemporain « les lois anciennes semblent inadaptées aux situations nouvelles, mal justifiées par des raisons qui ne tiennent plus ». On peut se référer à Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 343.

Il n'est pas possible dans le cadre de notre travail de rendre compte de toute la pensée ici exposée des auteurs, mais il nous paraît plus fructueux de reprendre l'exemple de la « création » amorcé plus haut. D'ailleurs, eux-mêmes écrivent : « Lorsque, dans les pages précédentes, nous avons noté l'ambiguïté d'expressions courantes au sujet de la création, nous n'avons fait qu'une partie du chemin. Faire la chasse aux façons inadéquates, c'est bien : mais que mettre à la place » ? En note, ils ajoutent : « Les lignes qui suivent ne peuvent prétendre formuler exhaustivement la doctrine de la création, elles donnent quelques suggestions positives répondant aux critiques qui nous sont faites ».

Tributaires d'une grammaire envisageant le temps en : présent, passé, futur, « la meilleure manière de parler de l'activité divine serait peut-être de dire que Dieu crée. L'acte créateur est en effet un acte intemporel qui affecte l'ensemble du temps et l'histoire totale du monde [...] Disons simplement que l'homme est créé par Dieu parce que rien ne peut se produire sans l'action créatrice de Dieu.⁴⁹⁸ Mais cette causalité ne peut être observée dans les créatures. On ne peut voir à un moment donné que Dieu agit, parce qu'une relation de dépendance ne s'observe pas : elle est toujours la même dans tous les détails ».

« Le seul lien capable de relier Dieu à son œuvre sans lui faire perdre son indépendance est l'Amour. L'action créatrice de Dieu est intérieure au mouvement par laquelle il se donne (relire en particulier Ep 1). Sa puissance causale est intérieure à sa paternité, et non pas sa paternité surajoutée à une toute-puissance qui serait sa plus essentielle et radicale définition : « Je crois en un seul Dieu Père, créateur », dit fort bien le Credo, et non pas « en un Créateur, qui se trouve être aussi Père ». Enfin quand nous parlons du rapport entre l'activité créatrice de Dieu et l'activité de l'homme, nous pouvons dire que rien n'existe sans Dieu, et que rien *n'agit* sans Lui, la liberté humaine pas plus que le reste. [...] Il ne s'agit pas d'instituer, antérieurement à la foi, une démonstration rationnelle des « préambules de la foi ». Mais, à l'intérieur même de la foi, d'une foi qui précède et dépasse la raison sans la détruire, il s'agit de se dire et de pouvoir dire aux autres nos raisons de croire. Il ne s'agit pas par exemple de revenir au Dieu des philosophes et des savants, en concurrence avec le Dieu Amour des croyants. Mais ce Dieu Amour auquel nous adhérons est celui-là même qui par amour a créé, celui qui œuvre toujours avec puissance dans le monde, et appelle tout homme au fond de sa conscience ».

⁴⁹⁸ Mais que veut dire : "créer" ? Quelle différence avec les notations précédemment relevées ? Sur un effort d'un parler nouveau par rapport à des expressions anciennes voir, par exemple, : Thomas d'Aquin, Somme Théologique Q. 45, Art. 3, Resp. et Sol. 1.2.3 . Mais notre but n'est pas ici de discuter la validité d'une thèse mais de mettre en relief l'effort tenté d'une intelligence et expression de la foi dans un espace culturel nouveau... On peut quand même se demander si la présentation de la foi chrétienne à l'homme contemporain doit commencer par la « Création »...

Or il en va ici comme du train qui peut en cacher un autre (!) en effet, il ne suffit pas de chercher les mots ou les expressions les moins inadéquats pour rendre compte de la foi ou de l'espérance chrétienne, il faut, pensent les auteurs chercher en l'homme à quoi elles répondent.

« Ce que disait Vatican I (D.B. n° 1806) de la possibilité qui est en notre raison de s'élever de l'ordre créé jusqu'à Dieu reste vrai. Construire sa foi, établir un lien entre la foi et la vie, c'est aussi cela. L'homme demeure un animal religieux. L'attitude religieuse est consubstantielle à l'humanité. [...] Parce que l'homme ne peut pas ne pas se poser, fût-ce obscurément, les "questions fondamentales" dont parle Vatican II : « Qu'est-ce que l'homme ? Que signifie la souffrance, le mal, la mort, qui subsistent malgré tant de progrès ? A quoi bon ces victoires payées d'un si grand prix ? Que peut apporter l'homme à la société ? Que peut-il en attendre ? Qu'advient-il après cette vie ? »⁴⁹⁹

Salaün et Rémond⁵⁰⁰ reposent en finale la question : « Rejoindre les hommes dans leur existence humaine, c'est bien : mais ensuite, comment cheminer de *l'humain à la foi* ? [...] À ces questions il faut répondre, en langage sensé et intelligible. Ceci est plus exigeant que d'estimer tout uniment, à propos de "toute valeur vécue", que Jésus Christ y manifeste son action dans le monde. [...] Si la réconciliation de la foi de toujours et de la pensée sous-jacente à la mentalité contemporaine ne se réalise pas, l'Église continuera à n'être que juxtaposée au monde : nous parlerons de ferment mais la pâte ne se transformera pas ».

Fin de partie...

On nous pardonnera de jouer sur les mots : Le dernier numéro de la LAC de 1968 (N° 12) marque en effet la fin de la première partie de notre travail, mais il marque aussi la « fin de partie » de mai 68.

D'autre part, il rend compte de l'Assemblée générale de la MdF de 1968 et, par son rapport à l'épiscopat, prélude à la "crise de 1969", qui sera, elle aussi une « fin de partie »...

D'abord, il présente les notes de l'équipe de Vénissieux rendant compte du " Forum de Lyon " qui, sur l'initiative de jeunes prêtres, a réuni de 200 à 250 prêtres fin septembre 1968 et qui, dans la suite de "mai 68" leur a permis de partager leur recherche de relations nouvelles dans l'Église et dans le monde.

⁴⁹⁹ *L'Église dans le monde de ce temps*, n° 21, § 4.

⁵⁰⁰ Sans aucun moyen de l'assurer, nous pensons que le texte initial est de Jean Rémond et qu'il a été revu par René Salaün... Ce numéro de la LAC se termine par une chronique de J.F. Six intitulée : Les *Indiens*, à laquelle nous faisons échos dans le chapitre thématique sur les "autres".

« Voici les motions dont le vote indicatif a obtenu la majorité requise des 2/3 :

- Celle sur « le raidissement doctrinal ».
- Celle sur la constitution d'équipes et sur une politique nouvelle des nominations.
- Celle sur la péréquation des ressources et sur le « salaire » du prêtre.
- Celle sur le célibat du prêtre.
- Celle sur la nécessité de susciter d'autres forum ouverts à tous et permettant une large expression du Peuple de Dieu.

Et voici la motion n° 8, la seule à avoir été effectivement adoptée à la majorité des deux tiers (160 oui, 26 non et 6 nuls) :

« Dans le contexte actuel, la mission de l'Église nous invite à la recherche de voies nouvelles, pour le service des hommes d'aujourd'hui.

Dans la mesure où nous sommes prêtres, nous nous engageons à participer plus étroitement à la vie commune des hommes de notre temps (vie professionnelle, habitat, activités socio-culturelles, vie politique, etc...).

De toute façon et quel que soit notre ministère, nous nous déclarons solidaires de cet enjeu.

Nous voulons que cette décision soit partagée en équipe, prêtres et laïcs, et qu'elle soit une contribution à l'évangélisation et par priorité à celle des plus pauvres.

Nous sommes conscients que cette solidarité nous appelle dès maintenant à rechercher un allègement progressif de nos tâches cultuelles... ».

Faut-il risquer un commentaire au vu de la situation actuelle [2026] de l'Église en France... ?

La seconde partie de la LAC présente le témoignage de plusieurs prêtres au travail après les grèves de mai-Juin. Écho vivant de la difficulté à démarrer les revendications du mouvement ouvrier à la mi-mai 68, en particulier de la solidarité entre les ouvriers des usines et ceux des chantiers, des sous-traitance, des travailleurs étrangers... Mais aussi, des reprises en main du patronat après les événements. Au milieu de tout cela le témoignage précieux de prêtres au travail pris dans les tensions et les contradictions...

Enfin, dans la troisième partie, est présenté le rapport fait à l'Assemblée des évêques à Lourdes par le Comité épiscopal de la Mission de France à la suite de l'Assemblée générale de 1968 et en vue de celle qui avait été programmée en 1969 pour la "révision des implantations". Celle-ci devait intervenir, après trente ans de présence sur le terrain, dans la perspective d'un

redéploiement des forces pour une plus grande fidélité de la MdF à sa raison d'être.
Redéploiement qui ne pouvait se faire évidemment sans l'accord des évêques concernés.

Jalons pour retracer l'itinéraire théologique de la Mission de France

Tome 1

Tables des matières

1ère Partie : 1941-1952

Chapitre 1^{er} : Un projet	1
<i>L'objectif du travail</i>	1
Panorama et perspective	4
Chapitre 2 : Face à la déchristianisation	13
Les fondations	13
L'Église catholique en France	16
Un séminaire nouveau ?	18
Chapitre 3 : Premiers pas	26
Des séminaristes responsables	26
Linéaments théologiques	28
Prêtre dans le monde	31
« L'obéissance au réel »	32
Prêtre « en mission » ?	35
Conclusion	37
Annexe	38
Chapitre 4 : de 1943 à 1950	41
La MdF : Premiers pas	41
<i>Essor ou déclin de l'Église</i>	44
Retour à Lisieux, 1946-1950	48
Jean Gray	49
André Malet	54
Louis Augros	58
Annexes	62

Chapitre 5 : Sous le signe de l'Incarnation	65
Lectures spirituelles d'Augros	66
Cours de Daniel Perrot	68
Session de Lisieux 1946	71
Session de Lisieux 1947. M.D. Chenu O.P.	72
Session de Lisieux 1949. M.D. Chenu O.P.	75
Session de Lisieux 1950. R. Hasseveldt Lille	78
Session catéchèse 1951. P. Rambaud MdF	87
Chapitre 6 : 1950-1952	93
La MdF au sein de l'Église	93
Qu'est-ce que la "Mission" ?	95
Vers la crise de 1954	99
Qu'est-ce que le temporel ?	100
Le rapport prêtre – laïcs	102
Une œuvre commune ?	103
Session 1953 : Y.M. Congar O.P.	106
Rétrospective	109
2^{ème} Partie : de 1954 à 1955	113
Chapitre 7 : L'arrêt des P.O.	113
Et La Constitution apostolique de la MdF	116
Chapitre 8 : Un tournant : 1953-1954	119
J. Sommet : janv. 1954	119
J. Sommet : fév.- mars 1954	121
J. Sommet : mai 1954	122
Chapitre 9 : Un temps nouveau	127
Daniel Perrot	127

Chapitre 10 : A.G. de Conflans sept 1954	131
J. Sommet S.J. : Déc. 1954 (1)	131
Rétrospective	135
3ème Partie : 1955-61, Le déploiement	137
Chapitre 11 : Nouvelle étape	137
J. Sommet : mars 1955 (2)	138
J. Sommet : mai 1955 (3)	140
Chapitre 12 : La catéchèse	143
LAC Fév 1956 J. Dimnet	143
LAC Juill. 1956	145
Chapitre 13 : A.G. de 1956	148
A.G. : Jean Vinatier	148
A.G. : G. Martelet S.J. (1)	149
Intermède	151
G. Martelet (2)	151
J. Moussé S..J. (1)	151
Un seuil est franchi	155
J. Moussé (2)	155
G. Martelet (3)	157
Chapitre 14 : L'impact de la guerre Algérie	157
LAC fév. ; mars ; avril 1958	158
Les équipes rurales	160
J. Moussé (3)	163
Chapitre 15 : Civilisation du technique	166
Chapitre 16 : A.G. de 1959	170
J. Vinatier	170 et 177
Prêtre à la manière de St Paul	174

Encore la catéchèse	175
L'Algérie	180
J. Frisque SAM, la Mission...	181
Chapitre 17 : Une synthèse théologique ?	185
J. Dimnet	
LAC : sept., Noël 1961, avril, mai 1962	185-195
Récapitulation	196
4ème Partie : de 1962 à 1968	197
Transition 1962	197
Chapitre 18 : Qu'est-ce qu'un laïc ?	198
LAC Janv – fév. 1962	
Rémi Crespin Le peuple de Dieu	198
Par rapport au Monde ?	200
Le laïc « citoyen » de l'Église	201
Pierre vivante du Temple de Dieu	202
Membre du corps du Christ	202
Chapitre 19 : Laïcat suite	206
LAC Noël 1962	
Rémi Crespin	206
René Salaün	207
Chapitre 20 : Qu'est-ce qu'un prêtre ?	209
R. Salaün	
Chapitre 21 : A.G. de 1962	212
Vingt ans après Lisieux	
La raison d'être de la Mdf	212
Face à la nouveauté	212
Quelle « Mission » ?	217

Chapitre 22/1 S'adapter	219
Chapitre 22/2 : Écouter les "autres"	221
Chapitre 23 : l'émergence du dialogue	223
Chapitre 24 : l'entrée en dialogue	227
Dialogue avec un incroyant	227
Prêtre en classe ouvrière	228
La tolérance ?	229
Modernisation du monde rural	231
L'homme : être de dialogue	233
Tiers-monde, occident, Église	235
Point d'étape	236
Au temps du Concile ...	
Chapitre 25 : Mais qu'est-ce qu'un prêtre ??	238
R. Salaün LAC Fév. 1965	238
LAC Avril	240
LAC juin	242
Rétrospective	245
Chapitre 26 : retour à la théologie	248
Chapitre 27 : A.G. de 1965	257
Chapitre 28 : Au cœur de la « Recherche commune »	263
L'engagement missionnaire des prêtres. H. Gufflet, Oct. 66	263
L'originalité de la Foi. R. Crespin, Lac Oct. 1966	266
Foi et dialogue avec les non-chrétiens. M. Massard, Déc 66	272
Récapitulons	275
Chapitre 29 : Évangéliser, c'est faire quoi ? R. Salaün	277
Évangélisation et présence: LAC janv. Fév. 1967	277
Évangélisation et promotion spirituelle des hommes	279

Prier pour la Paix, cela veut dire quoi ?	281
La vie spirituelle ; R. Salaün mars 1967	283
Chapitre 30 : Prêtre à la MdF, prêtres au travail suite	285
Une embauche qui a changé ma vie, G. Croissant, LAC n° 2	286
Prêtre dans la vie ouvrière, M. Blondel, LAC n°2	288
Prêtre et situation professionnelle, J. Deries, LAC n° 2	290
Complément, E. Deschamps LAC n° 6	293
Chapitre 31 : Foi et religion – religion et foi	295
Foi et religion, M. Massard, LAC n° 7	295
Religion et foi dans la civilisation moderne, M. Massard	295
Présence en Tunisie, Pierre Judet, LAC n° 8	302
Mai 1968, Court intermède LAC n° 9	304
Chapitre 32 : Une mutation culturelle profonde	306
Déchristianisation, mutation culturelle, LAC n° 9	
R. Salaün, J. Rémond	306
Fin de partie...	310

Bibliographie

- Augros Louis, *De l'Église d'hier à l'Église d'aujourd'hui, l'aventure de la Mission de France*, Paris, Cerf, 1980
- Brosse (de la) Olivier, *Cardinal Suhard, Vers une Église en état de mission*, Paris, Cerf, 1964
- Cavalin Tangi & Viet-Depaule Nathalie, *Une histoire de la Mission de France*, Paris, Karthala, 2007
- Chapeu Sybille, *Des chrétiens dans la guerre d'Algérie – L'action de la Mission de France*, Paris, Ed de l'Atelier, 2004
- Debilly Xavier, *La théologie au creuset de l'Histoire, M.D. Chenu, son travail avec la Mission de France*, Paris, Ed du Cerf, *Cogitatio fidei* n°304, 2018
- Faupin Jacques, *La mission de France, histoire et institution*, Paris, Casterman, 1960
- Gerbé Pierre & Daniel Yvan, *Aujourd'hui la Mission de France*, Paris, Ed. Le Centurion, 1981
- Giard Jean, *Cinquante ans aux frontières de l'Église, de la Mission de France aux équipes d'Ivry*, Paris, l'Harmattan, 1994
- Jeanson Francis, *La foi d'un incroyant*, Paris, Ed. du Seuil, 1963
- Leprieur François, *Quand Rome condamne*, Paris, Plon/Cerf, 1989
- Perrot Daniel, *Les fondations de la Mission de France*, Paris, Ed. du Cerf, 1987
- Perrot Daniel, *Itinérance d'Église*, Paris, Ed Ouvrières, 1993
- Poulat Émile, *Naissance des prêtres ouvriers*, Paris, Casterman, 1965
- Poulat Émile, *Les prêtres ouvriers, naissance et fin*, Paris, Cerf, 1999
- Rougier Stan, *Prêtres de la Mission de France*, Paris Le Centurion, 1991
- Suaud Charles & Viet-Depaule Nathalie, *Prêtres ouvriers*, Paris, Karthala, 2004
- Suhard Emmanuel, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris, Ed. Lahure, 1947
- Viet-Depaule Nathalie, *La mission de Paris*, Paris, Karthala, 2002
- Vinatier Jean, *Le Cardinal Suhard, évêque du renouveau missionnaire, 1874-1949*, Paris, Le Centurion, 1983
- Vinatier Jean, *Le Cardinal Liénart et la Mission de France*, Paris, Le Centurion, 1978

Vinatier Jean, *Le Père Louis Augros*, Paris, Cerf, 1991

Collectif, *Le Tiers-Monde et l'Occident*, Paris, Cerf, 1967