

4
1967

Sommaire

Jean Dimnet

Presse, Radio, Cinéma, Télévision,
Publicité

Les communications de masse
La culture de masse
... dans la nouvelle société urbanisée
L'Eglise et les moyens de communica-
tion sociale

Page 5

Des lecteurs écrivent

Une embauche qui a changé ma vie
Premières approches
Chercher en profondeur
Un nouveau témoignage

Page 39

André Weers, Rémi Crespin

Imiter Jésus-Christ aujourd'hui ?
L'idée d'imitation
Présentation de la thèse
Du témoignage à l'imitation

Page 51

Officiel-Prélature

Carnet de la Mission - Roger Salvert
Page 67

Ouvrages reçus

Page 71

PRESSE - RADIO - CINÉMA TÉLÉVISION - PUBLICITÉ

Jean Dimnet

introduction

Les techniques de communication de masse ne sont pas des magiciennes ; mises au point par la science et l'industrie, elles s'insèrent dans la civilisation industrielle où elles assurent les communications avec la précision des machines.

Mais en même temps, elles se sont trouvées là juste à point pour prendre en charge les aspirations des foules modernes vers le divertissement et la culture. La culture de masse est d'abord cette ouverture de l'esprit de ceux qui ne se contentaient plus du théâtre de patronage ou de folklore. Cette affirmation n'étonnera que ceux qui possédaient déjà la culture depuis plusieurs générations.

Pourtant la culture de masse n'est pas une culture du pauvre. En moins de cent ans, les techniques audio-visuelles, mises au service d'aspirations résolument modernes, ont imposé non seulement dans toutes les couches sociales, mais dans le monde entier leurs modes d'expression et leurs thèmes. La culture de masse est d'ores et déjà, dans sa zone créatrice, la culture de notre nouvelle civilisation urbanisée. Intimement mêlée à tout, elle interfère avec les autres forces sociales à qui elle pose mille questions : la vie politique, la famille, les traditions ouvrières, l'école, les églises (1).

(1) Nous étudions ici les communications de masse à chacun de ces trois points de vue :

- en rattachant les communications de masse à l'industrialisation,
- dans leur rapport avec la démocratisation de la culture,
- dans le cadre de la nouvelle civilisation urbaine.

L'apparition de ce grand secteur culturel autonome dans la vie moderne pose un certain nombre de problème à l'Eglise.

Concurrence ?

Tout d'abord comment l'Eglise acceptera-t-elle cette autonomie de la culture ? A contre cœur, je crois. Dans le passé, elle a toujours contrôlé plus ou moins directement la culture des masses, sinon celle des élites. Et même, « le curé, du haut de sa chaire, a été pendant des siècles, presque le seul moyen d'information et de diffusion dont ait disposé le monde occidental » (R. Esparpit, *Le Monde*, 21 avril 1967). Aujourd'hui, il est des gens qui pensent ou redoutent que la culture prenne dans le monde moderne le rôle joué autrefois par la religion. Telle cette lectrice de *Télérama* qui s'inquiète : « La culture n'est-elle pas pour beaucoup en train de remplacer la religion ? » (n° 900).

Il est bien naturel que les hommes de religion redoutent instinctivement une telle concurrence, qui s'ajoute à celle venant du politique.

Les icônes domestiques

Cette concurrence s'exerce d'abord dans le rôle de régulateur de la vie humaine sociale ou privée.

Nous parlons plus loin de l'acteur soviétique Konaev disant que, dans son pays, les gens vont au cinéma « comme les vieux vont à l'Eglise, pour savoir comment vivre ». René Huyghe compare la télévision à « ces autels, ces chapelles ou ces icônes où les hommes de l'antiquité, comme ceux d'hier, se livraient à une confrontation avec les images peintes ou sculptées incarnant leur âme la plus profonde ». (Dialogue avec le visible, page 383). Malraux, bien sûr : « S'il existe une différence absolue entre la civilisation du temps de Napoléon et la nôtre, c'est que la culture joue le rôle que jouait jadis la religion ». Et Goethe, pour finir, « Celui qui n'a pas l'art et la science doit avoir une religion. Pour celui qui possède l'art et la science, la religion est superflue ».

Les mythes, la culture et la religion

Sur le plan spécifiquement religieux, la culture de masse est beaucoup plus ambiguë.

Elle est, ici encore, concurrente, car elle aussi a une prétention universaliste. Et, comme la religion, elle recourt souvent aux grands mythes et symboles anthropologiques qui sont de puissants relais d'émotions et d'images.

Mais, ainsi que le remarque E. Morin, elle mine le fondement de toute croyance. Car elle tend à critiquer les mythes dont elle se nourrit. Elle

les tient à distance en les donnant d'abord à vivre sur le mode esthétique (E. Morin, L'esprit du temps). Ils perdent ainsi leur puissance religieuse.

Tout cela a certainement déjà produit ses effets sur la vie spirituelle de l'homme moderne, non seulement sur ses conduites pratiques, mais sur sa vie religieuse proprement dite.

La croyance contestée

Le travail et la politique ont surtout contesté la pratique religieuse des masses. La culture conteste la croyance. C'est ainsi que la foi, obligée de se démarquer sans cesse, risque de devenir de plus en plus angélique et inactuelle.

Le langage employé par la religion est déjà remis en question au même titre que le langage humain. Les débats sur le sacré, sur le mythe religieux (démythisation) sont parallèles à l'intérêt porté aux phénomènes culturels, aux mythologies modernes, à tout l'imaginaire humain. Ils dépendent de la réflexion qui est faite sur notre civilisation actuelle, y compris dans l'approche « structuraliste ».

Retour à "l'imaginaire"

Nous cherchons la vérité humaine des mots, des sentiments et des gestes religieux, la nature des sacrements. Nous n'avancerons sur ces problèmes que si nous participons à une autre recherche : quelle est la fonction et la signification des mythes, des symboles et des images qui apparaissent dans la vie séculière ?

Pour ne pas nous retrouver devant le vide, en étudiant ces questions religieuses, il faut en même temps reprendre pied dans l'étude des problèmes humains qui les ont fait surgir. Il faut savoir ce que signifie pour l'homme le développement soudain de la vie « imaginaire » et de ce qu'on appelle dans la vie sociale les relations et les conduites « symboliques ».

Démythiser ou remythiser ?

Démythiser n'est qu'une moitié de la démarche, et seule, elle est dangereuse. Car le problème n'est pas seulement : « Comment se différencier ? Comment se démarquer de ce qui n'est pas la foi pure ? ». Il est aussi et surtout : « Comment se relier ? Comment l'attitude chrétienne est-elle réalité de l'homme ? ». Et, à propos de ce que nous évoquons dans cet article, cela signifie : « Comment l'expérience religieuse va-t-elle rejoindre les diverses formes du sacré qui s'expriment maintenant dans la vie séculière ? ».

La culture de masse et l'incroyance moderne

Les communications de masse et la culture de masse ont contribué à soulever ces problèmes qui ont un rapport direct avec l'avenir de la foi.

Certes, il faut encore s'attendre à de nombreuses réactions d'auto-défense religieuse à l'égard de la culture moderne, et particulièrement de la culture de masse. Bien des mises en garde se justifient d'ailleurs au regard de la prudence pastorale de l'Eglise.

Mais les graves contestations qu'elle recèle finiront bien un jour par atteindre directement laïcs et prêtres. L'Eglise n'aura pas toujours la possibilité de canaliser pour ses membres une critique qui se respire avec l'air du temps. La responsabilité de la mission dans l'Eglise implique que nous ne soyons pas pris au dépourvu (2).

Cet avertissement concerne la théologie ? Peut-être ! Mais il s'agit encore bien plus de notre vie et de notre pastorale. Cela suppose, en effet, de notre part et de la part des chrétiens, une démarche autrement radicale que celles déjà faites par nous sur le terrain social ou politique.

Ce souci aidera peut-être à surmonter les difficultés de la lecture de ce long article.

Note : religion, politique et culture

Nous sommes dans une société où la vie culturelle prend sa place aux côtés de la vie politique. Du point de vue politique, c'est un bon contrepoids. Sans une vie culturelle libre et développée, la politique nous menace, soit de conservatisme traditionnel, soit de durcissement idéologique. La démocratie est aussi culturelle. Il y a de ce côté des retards et des injustices énormes dont on se soucie parfois trop peu, comme si cela ne regardait que chacun.

La vie culturelle est aussi en rapport avec la religion, de deux façons principales.

La culture, surtout depuis qu'elle est devenue collective, est un agent de socialisation et de régulation des mœurs.

Mais, plus directement, elle exprime le dynamisme moral et spirituel d'une société. C'est en elle qu'on peut voir ce qu'une civilisation considère comme sacré à un titre ou à un autre. Ce n'est pas pour rien que la culture de masse à ses « idoles ».

(2) Le Père Congar a tiré la sonnette dans un article des I.C.I. du 15 avril 1967.

Pour savoir ce que l'évolution actuelle signifie globalement pour l'Eglise, nous serions tentés de rapprocher culture et politique :

Un jour, la politique a pris ses distances vis-à-vis de l'Eglise. Ce fut sans doute très peu « moral » au début. La conscience politique s'est ensuite épurée, perfectionnée avec le temps. Et aujourd'hui, nous disputons gravement de la foi et du politique.

A son tour, la culture découvre tout un secteur humain en voie de décolonisation. Les maladies de jeunesse de cette révolution ne doivent pas nous cacher l'importance de l'émancipation qu'elle représente.

Ainsi, à travers le phénomène de la culture de masse, nous voyons naître un nouvel espace où la société moderne exprime son indépendance. Nous voyons se poursuivre la mise en place d'une civilisation séculière par la constitution de la vie culturelle en structure autonome, venant après celle de la vie politique et sociale.

Du point de vue de l'Eglise, nous en tirerons les réflexions suivantes :

D'abord, une société séculière n'est pas forcément une société désacralisée, ce qu'on a trop vite dit. Mais une dissociation s'est opérée entre le sacré particulier de la religion et d'autres formes sociales du sacré. Ce que nous vérifions doublement. L'expérience du sacré de la religion et l'expérience des autres sacrés se différencient aujourd'hui pour chaque homme. Et les structures sociales dans lesquelles cette expérience est vécue se différencient également.

On comprend que cela va poser à l'Eglise, nécessairement, un problème d'ajustement réciproque.

Si on veut, après la mission au niveau du socio-économique vient la mission au niveau du spirituel humain. On admettra l'importance de ce problème pour la pastorale.

I. - Les communications de masse

Cinéma, presse, radio, télévision, photoromans, journaux pour enfants, pour adolescents, journaux de mode, presse féminine, journaux pour hommes, magazines de toute sorte : divers est le monde des communications de masse.

Nous devons ajouter le disque, la bande magnétique, le livre de poche et, pour finir, la publicité omniprésente qui utilise comme supports tous les autres moyens de communication et, de plus, les murs et le décor urbain.

Des chiffres

Quelques chiffres vont nous donner une idée de l'importance matérielle et économique des activités qui touchent aux communications sociales.

On verra que ces activités sont loin d'être « marginales », mais qu'elles occupent au contraire, une place de premier rang dans l'économie mondiale :

ENSEMBLE DES MASS-MEDIA

Aux U. S. A. (1958)

• Dépenses pour l'ensemble des mass-media :
38 369 000 000 \$

• Dépenses pour l'ensemble de l'enseignement primaire et secondaire, public et privé : 33 339 000 000 \$

PRESSE

Dans le monde :

6 à 8 000 quotidiens : 300 millions d'exemplaires
22 000 périodiques : 200 millions d'exemplaires

En France :

France-Soir : 1 million et demi d'exemplaires
Paris-Match : 1 420 000 exemplaires

Télé 7 jours : près de 2 millions d'exemplaires

Photomans : 7 millions d'exemplaires par semaine — 20 millions de lecteurs.

Périodiques, en 1962 :
15,5 kg par habitant
Livres de poche vendus en 1963 : 31 000 000

Ensemble de la littérature de masse : 30 000 000 de lecteurs (comics, policiers, etc.).

DISQUES

En France :

40 000 disques
30 millions de disques vendus par an

Vente des microsillons multipliée par 10 entre 1954 et 1963

CINEMA

Recettes des entrées
(1964).

Aux U.S.A. : 7 200 000 000 F

En Grande - Bretagne :
865 000 000 F

Dans la C.E.E. :

3 250 000 000 F

En France : 850 400 000 F

Dans le monde :

154 000 salles (1960)

2 500 films différents visionnés chaque année (1964)

17 milliards de spectateurs par an (rapport Mgr Stourm)

200 millions de spectateurs par semaine (autre estimation, en 1964)

Par pays (chiffres officiels) :

U.R.S.S. : 4 milliards de spectateurs par an

U. S. A. : 2 236 000 000 (1963)

C.E.E. : 1 394 932 000 (1964)

France : 287 723 000 (1964)

Italie : 683 000 000 (1964)

PUBLICITE

Dans le monde, en 1960
(actuellement le chiffre est supérieur) :

83 276 800 000 F.

Par habitant :

U.S.A. : 315 F

Grande-Bretagne : 121 F

France : 41 F

Inde : 0,40 F

Aux U. S. A. :

Publicité sur la radio (1960):
692 000 000 \$

Publicité sur la télévision
(1964) : 1 590 000 000 \$

En France :

Dépenses de publicité
(1964) : 2 600 000 000 F (multiplié par 8,5 en 15 ans)

RADIO-TELEVISION

Equipement (1^{er} janvier
1962) :

Radio :

450 millions de récepteurs
dans le monde

195 millions aux U.S.A. (47
millions d'auto-radios)

6 000 stations émettrices
dans le monde (1960)

200 millions d'heures d'é-
mission dans le monde (1960)

En France,

Depuis 20 ans, la durée des
émissions a été multipliée par
4 et le nombre des émetteurs
et ré-émetteurs par 17.

Télé :

1 000 émetteurs dans le
monde (rapport Mgr Stourm)

145 millions de téléviseurs
dans le monde (1^{er} janvier
1964) à la même date, en
France : 4 400 000 — en
1967 : 7 500 000

Aux U. S. A. (en 1964).

62 000 000 téléviseurs dont
1 500 000 en couleur
52 000 000 foyers équipés
(95 %) ; en France (50 %)

Industrie électronique.

AUX U.S.A. en 1964 (seu-
lement pour les récepteurs ra-
dio-télé) :

19 000 000 de radios
(410 000 000 \$)

8 300 000 télévisions (1 milliard
de dollars)

8 100 000 auto-radios

EN FRANCE en 1964 (tota-
lité de l'industrie électroni-
que) :

6 974 000 000 F de chiffre
d'affaires

O. R. T. F.

Budget.

1957 : 200 000 000 F

1966 : 1 229 000 000 F

Le plus grand journal de
France :

700 journalistes à temps
complet

1 000 pigistes occasionnels

La plus grande entreprise
de spectacle de France :

130 000 000 F (13 milliards
d'anciens francs) versés en un
an aux seuls interprètes,
auteurs ou compositeurs, en
dehors de la technique

Publicité « compensée »
(1966) 36 600 000 F.

Les enfants du siècle...

Télévision

Tout cela est bien récent : en 1949, il y a 18 ans, 300 récepteurs de télévision fonctionnaient en France. Aujourd'hui il y en a 7 millions et demi. Et cela ne représente encore que 50 % des foyers équipés.

Le français moyen consacrerait 750 heures de son année à regarder la télévision, 360 heures à la lecture, 100 heures au spectacle. Le travail l'occupe environ 2 000 heures. Les activités religieuses d'un pratiquant ne doivent pas dépasser pour beaucoup 50 heures par an.

Ainsi la télévision représente un fait social totalement inconnu il y a 20 ans, qui est devenu en peu de temps une occupation importante de notre vie. Si l'on regroupe en effet les 750 heures de télévision, à raison de six jours de huit heures consécutives, cela donnerait l'équivalent d'une session de près de 16 semaines. (Soit un mois de réunion par trimestre !). Rien que pour la télé (3).

Radio

Avant la télévision, c'était le règne de la radio ; elle s'est répandue en France à partir des années 30. Et, grâce au transistor, sa diffusion peut se poursuivre dans les pays qui ne disposent pas de l'électricité. En 1956, le nombre des radio-récepteurs a dépassé le nombre d'exemplaires de journaux dans le monde.

Presse

Avant la radio, la presse de masse assurait la communication sociale depuis la fin du XIX^e siècle, époque à laquelle remontent les premiers gros tirages. En 1893, *Petit Echo de la Mode* tire à 210 000.

Presse, radio, télévision, ces trois « media » de la communication sociale, s'ils ont certainement réagi l'un sur l'autre, aujourd'hui se complètent. Ils ne se sont pas mutuellement détruits.

Cinéma

Le cinéma est aussi un enfant du XX^e siècle. En 1915-1916, le film de Griffith, « Naissance d'une nation » est vu en Amérique par 100 millions de spectateurs. Il avait donc déjà conquis là-bas sa place de divertissement de masse. Après la guerre, le cinéma deviendra le prin-

(3) Une enquête récente donne 28 heures hebdomadaires pour les personnes interrogées. (*Le Monde*, 20 mai 1967).

Aux U.S.A. la télévision fonctionne au foyer en moyenne de 5 h 20 à 5 h 40 par jour.

cial spectacle populaire, partout dans le monde. Dans mon enfance, les ouvriers de la raffinerie de Sermaize allaient au cinéma à crédit, en faisant marquer sur un carnet ce qu'ils devaient jusqu'à la paie. Aujourd'hui la concurrence de la télévision ne tue pas le cinéma. Elle l'oblige à chercher des voies nouvelles. Il semble s'orienter d'un côté vers la création de grands spectacles, et de l'autre, vers les films d'auteurs et de répertoire.

...et de la société industrielle

Les communications de masse sont liées intimement au phénomène industriel. Le texte ou l'image imprimés, le son transmis ou enregistré, l'image photographiée, filmée ou reproduite électroniquement sont des biens nouveaux, produits par la société industrielle et sans lesquels elle ne pourrait pas survivre et se développer.

Désormais, par tous ces moyens, les trois milliards d'êtres humains de la planète sont à même de réaliser entre eux une inter-connexion instantanée et permanente. Et déjà c'est un fait pour la plupart.

Des techniques avancées

Pour que tout cela devienne possible, il a fallu que la civilisation industrielle soit parvenue jusqu'à ce haut niveau scientifique et technique qui est le sien aujourd'hui. Les techniques de communication font appel à des connaissances fondamentales très avancées et aux possibilités de l'électronique ou même de l'astronautique, avec l'utilisation des satellites.

Un marché

Ce n'est pas tout. Les communications de masse ne se seraient pas développées sans un immense marché de consommateurs et sans la possibilité pratique d'en fabriquer en masse et à bon marché les divers appareillages.

Une fonction indispensable

Le cinéma, la télévision, la radio et la presse sont donc liés au développement de la société moderne. Celui-ci d'ailleurs en dépend d'une façon cruciale. On sait combien la collecte rapide des informations est une nécessité dans notre société complexe, mobile et immense. Dans l'autre sens, il est non moins nécessaire de pouvoir diffuser massivement des informations pour concerter, harmoniser, le jeu délicat des forces sociales, pour unifier le champ des représentations, en un mot pour assurer la socialisation.

Un secteur spécifique d'activités

Parce qu'elles remplissent cette indispensable fonction, les communications de masse sont devenues maintenant un secteur spécifique et important des activités du monde moderne. G. Friedmann écrit à ce sujet : « de quelque nom qu'on appelle la chose, l'ensemble des grandes voies de la communication humaine constitue une réalité originale de notre siècle ; structurée « en soi » et cependant mêlée à la totalité du monde moderne, cette réalité est suffisamment cohérente et suffisamment importante pour appeler une analyse qui a d'ailleurs été entreprise, depuis un certain temps déjà, dans d'autres pays ». (*Communications* 1, 1961, p. 1).

L'industrialisation de l'esprit

Des marchandises impalpables

E. Morin fait aussi remarquer à quel point les marchandises produites par ces industries de la communication humaine sont « impalpables ». L'industrialisation s'est d'abord appliquée à fabriquer des biens d'équipement ou de consommation de première nécessité, c'est-à-dire surtout matériels. De plus en plus, nous produisons maintenant des biens dont la consommation est purement psychique, mentale, « imaginaire ». Le cinéma n'a-t-il pas été appelé « l'usine à rêves » par H. Powdermaker ? Et à quoi sert la publicité ? « Nous ne vendons pas de la crème à la lanoline, mais de la beauté, non des automobiles, mais du prestige, non des oranges, mais de la santé... » répondent les professionnels.

La nouvelle progression de la technique

La technique atteint les couches de l'esprit et de l'âme. C'est la « seconde industrialisation, celle qui s'attaque aux images et aux rêves ». « La seconde industrialisation, qui est désormais l'industrialisation de l'esprit, la seconde colonisation qui concerne désormais l'âme, progressent au cours du XX^e siècle. A travers elles s'opère ce progrès ininterrompu de la technique, non plus seulement vouée à l'aménagement extérieur, mais pénétrant le domaine intérieur de l'homme ». Cette colonisation de l'âme humaine par l'industrie est d'ailleurs devenue une réalité tangible.

Une "noosphère"

« Un prodigieux réseau nerveux s'est constitué dans le grand corps planétaire : paroles et images essaient des télescripteurs, des rotatives, des pellicules, des bandes magnétiques, des antennes de radio et de télévision ; tout ce qui roule, navigue, vole, transporte journaux et maga-

zines ; il n'y a pas une molécule d'air qui ne vibre de messages qu'un appareil, un geste, rende aussitôt audibles et visibles » (E. Morin, *L'esprit du temps*, Grasset, Paris 1962, p. 9).

Seul un préjugé anti-matérialiste a pu nous laisser croire que l'industrialisation et la technique ne pouvaient concerner que les choses « matérielles ». Il faut bien finir par nous interroger sur ce que E. Morin appelle « cette étrange noosphère qui flotte au ras de la civilisation » (*id.*, p. 10), sorte de matérialisation de l'esprit de l'homme et de ses rêves.

Parmi les “ mutations “ importantes qui affectent l'homme moderne

En rattachant les communications de masse à la société industrielle moderne et au nouveau milieu technique, nous voyons mieux leur signification globale. Celle-ci apparaît déjà avec toute son importance, préalablement à toute analyse. Les moyens de communication sociale ou communications de masse, font partie de ces « mutations » qui caractérisent la seconde moitié du XX^e siècle. Nous devons les étudier au même titre que l'entrée des « ruraux » dans la société moderne, par la transformation de l'agriculture, la nouvelle classe ouvrière, l'apparition des loisirs, les nouveaux standards de vie, l'urbanisation, tous ces phénomènes qui commencent d'entrer dans nos analyses et constituent ce que G. Friedmann appelle la civilisation technicienne ou le milieu technique ; R. Aron, les sociétés industrielles ; J. Fourastié, la société scientifique. Les communications de masse se rangent parmi les « faits de civilisation » nouveaux qui n'ont pas seulement pour résultat de transformer le cadre de notre vie, mais qui ont sur l'homme tout entier une influence fondamentale.

II. - La culture de masse

Une industrie culturelle

Pour caractériser complètement les communications de masse modernes, il faut parler aussi de la culture de masse qu'elles servent à véhiculer. Et il faut expliquer pourquoi nous passons d'un problème de communications à un problème de culture.

De simples techniques

Les journaux auraient pu n'être utilisés que pour diffuser des informations, recopier les textes des discours politiques. La radio, la télévision, le cinéma auraient pu ne servir qu'à la simple « retransmission » directe ou différée des événements auxquels tout le monde ne peut pas participer de corps. En soi, la presse, la radio, le cinéma et la télévision ne sont d'abord que des moyens de communiquer, de simples techniques de diffusion.

Fabriquant du rêve

Mais en fait, il est sorti tout autre chose de cette boîte de Pandore : un univers de spectacle et de rêve, toute une création qui est devenue l'élément essentiel de la culture moderne. Pour le cinéma, en particulier, « Tous les commentaires de 1896 sont tournés vers l'avenir scientifique de l'appareil des frères Lumière qui tenaient encore, vingt ans plus tard, le spectacle de cinéma pour un accident » (E. Morin, *L'esprit du temps*, page 9). Or, le cinéma devenu « septième art », est aujourd'hui essentiellement spectacle et création. E. Morin insiste sur cette présence des fées au berceau des nouvelles inventions : « ces techniques ont été utilisées, à la surprise souvent de leurs inventeurs : le cinématographe, appareil à enregistrer le mouvement, est happé par le spectacle, le rêve, le loisir ; la T.S.F. d'usage d'abord utilitaire, est à son tour happée par le jeu, la musique, le divertissement ». (E. Morin, *L'esprit du temps*, page 23). Cette fonction culturelle des communications de masse apparaît encore plus nettement avec la télévision : « Dans très peu d'années, écrit Michel Crozier, l'essentiel de la culture vivante dont se nourriront nos concitoyens aura été véhiculée par la télévision ». (*Communications* 7, page 11).

Industrie culturelle

Dès l'origine eut donc lieu ce mariage clandestin de la technique avec le monde imaginaire. Et bien que le rapprochement de ces termes apparaisse encore à beaucoup sacrilège, il en est sorti une « industrie culturelle » alimentant pour l'essentiel la culture des foules.

Culture de masse

Les techniques de communications modernes servent en effet principalement à produire toutes sortes de « biens de consommation culturels » qu'elles mettent « à la disposition du public dans le sens le plus large du terme et au delà de toute distinction d'après des catégories de revenus ou d'occupations ». Pour Georges Friedmann, c'est exactement cela que désigne l'expression américaine de « culture de masse ». La description sociologique s'efforce de tracer les contours de ce nouveau fait humain.

La démocratisation de la culture

Culture et société

Les techniques modernes de communication ont été employées pour le divertissement et la culture parce qu'elles seules permettaient de satisfaire l'appétit universel de loisir et de culture qui naissait dans la masse à la même époque. « C'est une des caractéristiques de l'époque moderne que, pour la première fois, comme l'a écrit Edward Shils, la masse de la population s'est fondue dans la société, alors qu'auparavant une grande partie, souvent la plus grande, naissait et demeurait en dehors ». « Ce fait que les masses ne veulent plus être « exclues » de la société, c'est cela qui définit la société de masse ». Pour les mêmes raisons, « le mot culture qui évoquait le raffinement intellectuel et moral le développement des arts, désigne maintenant la totalité des comportements d'un groupe ou d'un peuple ». (Daniel Bell, *Communication 2* page 4).

Avec le pain, les roses

Ceci est un aspect de la démocratie moderne. A la faveur de la seconde industrialisation, la masse accède à des standards de vie et à des modes de vie jusqu'ici réservés à quelques privilégiés. L'appétit de loisir et de culture est apparu en même temps et pour les mêmes raisons que les moyens de le satisfaire : à savoir le raccourcissement du temps de travail, le temps libéré, la mobilité des gens et donc de idées, la généralisation de l'enseignement et sa prolongation, le besoin

de connaissances accrues pour la vie professionnelle et la vie sociale, l'élévation des niveaux de vie, l'urbanisation. Entre les moyens de communication de masse et la culture de masse, il y a donc d'abord un lien de conjoncture, celui-là même qui unit l'industrialisation et la démocratie.

La masse accède à la consommation

La culture est aussi une affaire de moyens matériels. « On a souvent tendance à oublier que la civilisation des loisirs annoncée n'est pas la conséquence de l'augmentation du temps libre disponible (il y a bientôt 45 ans que la loi de 8 heures est en application dans notre pays) mais bien de l'accroissement des possibilités de production et de consommation. La masse peut consacrer une part croissante de ses revenus à la satisfaction de besoins qui ne sont plus limités aux besoins essentiels ». (P. Feldheim - *Civilisation des loisirs*, page 209 ; cf. *id.*, page 105).

Une réponse massive à un appel massif

Les communications de masse, par leurs possibilités formidables, ont été les instruments naturellement adaptés à la culture de masse. Même les censeurs sévères leur reconnaissent cette fonction culturelle : « Ces grands moyens de communication de masse, malgré leur dénominateur commun fort bas, contribuent à la création d'un climat de progrès mental pour des millions de gens qui n'ont jamais eu ni préoccupations, ni activités culturelles. J'adhère à l'opinion de Michel Crozier : « Plus on consomme de mass-media et plus on paraît capable de s'intéresser à quelque chose d'autre ». On doit reconnaître qu'avec les media se produit une lente acculturation de masses considérables, bien sûr au pire et au meilleur de notre culture, mais en tout cas, le meilleur passe avec le pire ». (M. Hicter, *La Civilisation des loisirs*, page 129). La culture de masse s'inscrit donc dans un phénomène plus large qui est la démocratisation de la culture, grâce aux progrès de l'industrialisation.

La culture pour tous

Les communications modernes sont d'abord de prodigieux outils de diffusion. Avec des moyens de communiquer aussi extraordinaires, il a semblé possible et même facile de mettre à la disposition de tous la culture existante. On peut en rester là. Beaucoup de gens en restent là. Pour eux, en dehors de la distraction, la télévision, la radio, n'ont pas d'autre raison d'être que de mettre des millions de gens en présence de la culture d'élite, de la culture classique. Ils ne voient pas plus loin que cela. Cette conception aristocratique et dirigiste de la culture repousse l'idée de culture de masse.

Une culture parallèle

Mais il faut bien admettre que l'usage qui a été fait des nouveaux moyens de communication, et la démocratisation de la culture qu'ils rendaient possible, ont eu pour résultat effectif de transformer ce qu'on appelait jusqu'ici la culture. La presse et surtout les moyens audiovisuels ont fini par secréter une culture originale, différente de celle qui s'acquerrait par les moyens traditionnels. Pour y accéder, il n'était plus nécessaire d'appartenir à une élite et de passer par les disciplines scolaires. C'est à juste titre que la télévision a été appelée « l'école parallèle ».

Faisons tout de suite une réserve : la transmission de la culture par héritage et les inégalités de chances scolaires sont encore aujourd'hui les sources principales des inégalités sociales et culturelles. (Cf. Bourdieu dans *Le partage des bénéfices*, et *Les héritiers*). A bon droit, les journaux insistent de plus en plus sur cet « aspect culturel de la misère » (*Le Monde*, 13 juin 1967, page 22).

S'adresser à tous

Il n'empêche que se sont développés massivement de nouveaux modes d'acquisition d'une culture, qu'on peut appeler « la culture de masse » sans se faire accuser de vouloir niveler les inégalités sociales. D'ailleurs la culture de masse n'est pas une culture du pauvre. Elle se surajoute et se mêle aux autres « cultures », humaniste ou autres. Elle imprègne aussi bien l'employé que le paysan ou le professeur. Ce n'est pas non plus une question de « niveau ». Il y a des cinéphiles qui ne sont pas diplômés et des universitaires incultes dans l'audio-visuel !

Indépendante des anciennes hiérarchies

Par contre, si la culture de masse « emploie » des intellectuels, ses « maîtres » ne font pas encore partie de l'élite sociale. Ce sont des journalistes, des baladins, des réalisateurs ou des animateurs. C'est pourquoi la nouvelle venue a été mal accueillie par ceux qui avaient avant elle le monopole culturel. Alors on a dit : le cinéma, divertissement d'ilotes ; la télévision, procédé d'abrutissement du public... Ces slogans, alimentés par les aspects les moins positifs de la culture de masse, ont caché et cachent encore à beaucoup une des transformations majeures de nos sociétés modernes.

Une culture audio-visuelle

Les communications de masse, en prenant en charge la nouvelle culture, lui ont imprimé leur marque qui est audio-visuelle. L'image dans la grande presse, le son et l'image animée dans le cinéma, la radio et

L'image et le son

la télévision, ont permis de communiquer sans un recours obligé au discours et au récit. Que ce soit la fascination primaire d'une quasi-présence, ou la « lecture » de ces œuvres plus élaborées dans la forme que sont maintenant les spectacles télévisés ou les films modernes, nous avons affaire à des moyens d'expression tout différents de ceux de la culture écrite. La notion, l'explication, la définition ne sont plus premières. Le mot n'est plus premier, mais d'abord l'image, le rythme, le symbole, le sentiment, etc...

Le mot et l'idée

La plupart des gens aujourd'hui acquièrent l'essentiel de leur culture par les moyens de communication modernes. Ils passent donc par de nouveaux processus d'apprentissage qui sont liés à cette caractéristique audio-visuelle. Il n'y a aucune raison de penser que cette culture soit inférieure, ni même qu'elle fasse tort à la culture écrite. Mais il est certain que cela crée des modifications psycho-sociologiques importantes et massives qui se répercutent dans les relations humaines et dans la vie personnelle la plus profonde.

La télévision

La télévision, sans être le premier ni le seul instrument de cette réorganisation psychique et mentale, en est le plus massif. Michel Crozier écrit à son sujet : « ce moyen qui est le symbole du nouveau monde en train de naître, est effectivement, pour le moment, le plus universel et le plus concret de tous les moyens de communication. Et son existence ne peut manquer de toutes façons de transformer progressivement, même à elle seule, les données fondamentales de la participation des hommes au monde de la culture. On ne pourra dater peut-être le point de départ de cette révolution de la même façon que l'on a daté, après coup, la révolution déclenchée par Gutenberg, mais l'ampleur du phénomène télévision doit être considérée à l'égal de celle du phénomène imprimerie ». (M. Crozier *Communications* 7, page 12).

Gutenberg et les "étranges lucarnes"

Dans *Plaidoyer pour l'avenir*, Louis Armand et Michel Grandcour nous invitent à ne pas fermer les yeux sur cette nouveauté. « Le paradoxe veut qu'une partie des clercs, qui glorifient maintenant la mémoire de Gutenberg, manifestent à l'égard de la radio et surtout de la télévision une rigoureuse hostilité. S'ils avaient vécu au XV^e siècle, ils auraient dénoncé l'imprimerie... ».

**La réalité
et la fiction...**

Se mêlent...

Se rapprochent...

**Réalité
du rêve
et sérieux
du jeu**

Une culture "ludique"

La culture de masse possède encore une autre caractéristique dont beaucoup ne comprennent pas le sens, tellement cela contredit l'esprit de l'époque précédente. Elle n'est pas sérieuse. Elle traite sérieusement les choses futiles et légèrement les choses importantes. De plus, elle donne l'impression de mêler toujours le réel et l'imaginaire.

Avec la presse de masse, le cinéma, la radio ou la télévision, il n'y a plus de frontière nette entre l'information, la distraction, et l'acquisition de la culture. On s'instruit en se distrayant ; les faits réels deviennent un spectacle ; les créations imaginaires passent pour des modèles de vie.

Dans *L'esprit du temps*, E. Morin a expliqué comment chaque secteur emprunte les couleurs de l'autre. Il y a « deux secteurs de la culture industrielle : le secteur de l'information et le secteur du romanesque. Dans le secteur de l'information font prime les faits divers (c'est-à-dire cette frange de réel où l'inattendu, le bizarre, le meurtre, l'accident, l'aventure font irruption dans la vie quotidienne) et les vedettes, qui semblent vivre au-dessus de la réalité quotidienne. Tout ce qui, dans la vie réelle, ressemble au roman ou au rêve est privilégié. Bien plus, l'information s'enrobe d'éléments romanesques, souvent inventés ou imaginés par les journalistes (amours de vedettes et de princesses). Inversement, dans le secteur imaginaire, le réalisme domine, c'est-à-dire les actions et intrigues romanesques qui ont les apparences de la réalité. La culture de masse est animée par ce double mouvement de l'imaginaire minant le réel, et du réel prenant les couleurs de l'imaginaire ». (E. Morin, *L'esprit du temps*, page 43).

Tout cela ne nous étonne pas tellement si nous nous rappelons que les communications de masse sont nées sous le signe du loisir et du rêve. Aussi contribuent-elles à cette redistribution entre les valeurs du travail et les valeurs de loisir, entre le pratique et l'imaginaire, qui correspond à la consommation croissante de biens secondaires. Mais on se rend compte des problèmes posés par cette restructuration de l'homme redécouvrant en masse l'importance des activités « ludiques » (*Homo ludens*) : questions sur les composantes de la personnalité, sur les rapports de l'homme avec ses semblables et avec le monde, interrogations sur le simplisme avec lequel nous décrétons ce qui est « réel » et ce qui est « imaginaire ».

Une culture "moderne"

Moderne

Par tout cela déjà nous voyons combien la culture de masse est une culture « moderne ». Mais elle l'est évidemment aussi par ses contenus.

Les nouveaux « media » — pensons par exemple au cinéma — développent des thèmes spécifiques. Ils exaltent les valeurs de la modernité beaucoup plus que les autres moyens d'information et de culture. Parmi ces thèmes, nous connaissons bien le progrès, la technique et la science. Mais il faut aussi parler des nouveaux venus : le droit au bonheur, le bien-être, la vie privée, le plaisir et l'érotisme, le goût de la recherche et l'affirmation de la liberté individuelle.

Avec tous ces éléments, notre époque s'est donné une culture originale, comportant à la fois des modèles imaginaires et une pratique sociale ; les principaux agents de cette culture ont bien été le cinéma, la publicité et les « mass-media », d'une façon générale. Nous ne pouvons pas nier l'importance sociale et morale de cette culture.

Mondiale

La culture « de » masse ne coïncide pas en tous points avec la culture « des » masses, ainsi que le rappelle J. Dumazedier (*Communications* 5, page 28). Elle est un ingrédient plus ou moins important mélangé à d'autres, par exemple la culture scolaire (Dumazedier cite *les Misérables*, de Victor Hugo, ou la *légende de Napoléon*). Elle interfère aussi avec les thèmes culturels de la tradition ouvrière ou du mouvement ouvrier. Elle rencontre également, d'ailleurs, la culture bourgeoise, universitaire, religieuse, etc..., puisqu'elle passe par-dessus, ou par-dessous les frontières nationales, sociales ou autres. La culture de masse n'en existe pas moins comme une culture très virulente. « Elle n'est pas la seule culture du XX^e siècle. Mais elle est le courant véritablement massif et nouveau du XX^e siècle. Née aux Etats-Unis, elle s'est déjà acclimatée en Europe occidentale. Certains de ses éléments se répandent sur tout le globe. Elle est cosmopolite par vocation et planétaire par extension. Elle nous pose les problèmes de la première culture universelle de l'histoire de l'humanité ». (E. Morin, *L'esprit du temps*, pages 13 et 14).

III. - Les communications de masse et la culture de masse dans la nouvelle société urbanisée

Elles diffusent une nouvelle civilisation

Les communications de masse et la culture qu'elles véhiculent accompagnent les progrès de la civilisation urbaine. Les mots, les maîtres-mots, sont désormais distribués à partir de la ville.

Le paysan et la presse écrite

Une étude classique, *Le paysan polonais en Europe et en Amérique* (Thomas et Znaniecki), insistait déjà en 1927 sur l'importance des conseils de la presse pour aider le paysan sorti du milieu traditionnel, individualisé de fraîche date, à s'adapter au nouveau milieu de l'agriculture moderne. Maintenant ce sont le mode de vie urbain et la culture moderne qui s'introduisent partout en s'appuyant sur les communications de masse.

Les mots qui viennent de la ville

« Education, loisirs, services, tout cela va de pair avec une consommation accrue des mots et des images que prodiguent les communications de masse. (...) On a vu démarrer le processus de la distribution des mots à partir des centres urbains. (...) Ce flot devient torrent ». (Riesman, *La foule solitaire*, page 44).

Facteurs de socialisation

Dans l'installation de la civilisation urbaine, les « mass-media » semblent avoir une action propre. Selon Warner, sociologue américain, ils interviennent dans les systèmes de symboles des groupes particuliers pour les réadapter à ceux de la nouvelle société globale. M. Crozier décrit le même processus en France. Après avoir rappelé que la grande presse hebdomadaire, la radio et le cinéma, ont déjà fait entrer la culture parisienne dans le fonds commun de tous les groupes sociaux ou régio-

naux, il parle de la télévision qui « accélère » et rend irrésistibles ces transformations ». « Nous en verrons mieux les conséquences quand seront parvenues à l'âge adulte une ou deux générations qui auront trouvé dans la télévision un de leurs moyens essentiels de socialisation et dont l'humour, le sens critique, la perception d'autrui et de la société ne prendront leur sens que par référence à cette socialisation commune ».

La fin du complexe parisien

« Dès maintenant, en France, se trouve levée toute une série de barrières qui paralysaient le rural, le non-citadin, le provincial devant une culture nationale très fortement marquée par son enracinement parisien. D'un coup, toute la population française se trouve au niveau des foules parisiennes, depuis longtemps familières avec les façons de se mouvoir, de comprendre, d'attaquer, de rire, de se relier à autrui, qui sont caractéristiques de l'esprit parisien ». (M. Crozier, *Communications* 7, page 14).

Le modèle urbain

Il est facile de constater de telles évolutions dans des communautés rurales, dans des villages restés encore très isolés. Mais cette transformation des systèmes de symboles particuliers joue tout autant dans les groupes militants ou dans les groupes religieux. L'influence profonde et lointaine des communications de masse tient surtout à ce qu'ils conquièrent au nom d'une nouvelle civilisation des secteurs humains qui, sur le plan de la culture, étaient encore demeurés au stade « héroïque », voire traditionnel.

Aujourd'hui « de plus en plus, les relations de l'individu avec le monde extérieur et avec lui-même passent par l'intermédiaire des communications de masse ». (Riesman, *La foule solitaire*, page 45). Et celles-ci auront bientôt diffusé partout les modèles urbains.

Elles mettent en place une nouvelle structure de la communication sociale

Le passage à la civilisation moderne ne comprend pas seulement des changements dans les rapports sociaux, mais surtout dans le mode de communication des images et des symboles qui leur correspondent. On ne prête pas toujours assez d'attention à ce deuxième aspect.

La pyramide culturelle

En empruntant à un article d'Abraham A. Moles, disons que « la culture ancienne, dont l'image est sous-jacente à la pensée humaniste, s'est établie essentiellement sur une grande disparité entre les niveaux sociaux : elle conduit à l'idée d'une pyramide culturelle ». Les représentations, les valeurs, la culture en un mot, passent obligatoirement par la voie hiérarchique. Elle va, par exemple, de l'Eglise au peuple, des intellectuels aux notables instruits, et de ces notables aux communautés locales. Il n'est pas besoin de remonter bien loin dans le passé pour trouver l'illustration de cette dépendance culturelle des paroissiens à l'égard de leur curé ou des autres notables.

Monde ouvrier

J'ajouterai que le même modèle peut encore s'appliquer à la première période, disons « héroïque » du mouvement ouvrier. Les notables sont simplement remplacés par les militants. Pour comprendre cela, il suffit de se rappeler le militant de base de jadis, dont la sécurité doctrinale était extraordinaire. On pouvait comparer sa vie et son action au défilé du peuple juif entre les deux murs d'eau de la mer Rouge. Il ne doutait pas d'atteindre la Terre Promise. En quoi, il avait le même état d'esprit que le croyant traditionnel. Si les symboles avaient changé, les structures de leur communication étaient les mêmes.

La "mosaïque"

Pour A.-A. Moles, la culture nouvelle ne suit pas les chemins des anciennes hiérarchies. Ceux qui la font sont des réalisateurs, animateurs, gens des métiers culturels, qui sont noyés dans la masse. Ils sont eux-mêmes immergés dans le flot des communications de masse. Mais ils y prennent tout ce qui circule comme on prend des cailloux pour faire une mosaïque, essayant toujours de nouveaux arrangements qu'ils diffusent à nouveau dans le public. Et, ainsi de suite.

Dans cette culture, le changement est la règle, ce qui ne signifie pas qu'elle soit incohérente.

Elles permettent de s'adapter au changement

Ce changement de structure dans la communication sociale correspond mieux à ce qu'est la civilisation urbaine, caractérisée par la mobilité des mots, des idées, des images, par la variété et l'évolution rapide des jugements de valeur.

La vie moderne, urbaine, ne peut pas se concevoir hors de cette

mobilité des connaissances, des représentations. Mais celui qui vient d'un milieu fixe, traditionnel, a besoin d'une éducation pour jouer avec les mots, avec les images.

Les mass-media servent de guides

Dans la nouvelle société américaine, la socialisation a été assurée en grande partie par les mass-media. Riesman explique comment ceux-ci ont remplacé dans ce rôle les media du coin du feu (les contes de fée). On s'est aperçu que certains feuillets de radio américains étaient utilisés comme points de repères pour des situations vécues. On a dit la même chose de la presse, des photoromans, dans une certaine mesure. Ceci est encore plus vrai pour le cinéma. Konaev, un acteur soviétique interrogé par *France-U.R.S.S. Magazine* sur l'importance du cinéma dans son pays, répond : « En Union soviétique (...) le cinéma, c'est très important, très sérieux (...). Nous avons chaque année 4 milliards de spectateurs ! Ils vont un peu au cinéma comme les vieux vont à l'église, cela à quelque chose à voir avec la conscience. (...) Le peuple soviétique va très rarement à l'église, mais il veut savoir comment vivre, et c'est souvent aux arts, et en particulier au cinéma qu'il demande de l'aider ».

Un radar

Au bout d'un certain temps, on devient capable d'évoluer assez facilement et de se guider au milieu de changements incessants de points de vue. On s'adapte à ce que Riesman appelle l'attitude extradéterminée. Comme si on était muni d'un radar, on devient sensible aux actes, aux désirs, aux réactions des « autres », c'est-à-dire de l'entourage immédiat, mais aussi de l'ambiance, des idées en l'air. Ici encore, les mass-media jouent leur rôle : « L'attitude de l'individu est orientée par ses contemporains, ceux qu'il connaît personnellement, et même ceux qu'il ne connaît qu'indirectement, par l'intermédiaire d'un ami ou des communications de masse ». (Riesman, *La foule solitaire*, page 45).

La critique du langage

Cette adaptation aux changements n'est évidemment pas toujours réussie. On a dit que la vie moderne avait diffusé partout le relativisme, dissolvant ainsi la vie militante. Ce n'est pas aussi simple que cela.

Une abondance de paroles

Ce qui est vrai : la prolifération des informations, souvent contradictoires, la surabondance des spectacles, des paroles, des musiques et des images, tout cela conduit à relativiser les représentations. Cela fait

qu'on n'admet pas immédiatement que le mot ou l'image colle directement à l'idée, et l'idée à la chose. C'est une critique du langage. Ce n'est pas forcément une attitude relativiste.

Déconcertante

C'est quand même quelque chose de nouveau, qui peut déconcerter. Par exemple, dans un ancien schéma marxiste, les idées n'étaient pas remises en cause, étant gagées sur des situations socio-économiques dites « réelles », alors qu'elles sont toujours « interprétées ». A l'inverse, dans le schéma classique et traditionnel qui reste souvent celui des croyants, les représentations sont « éternisées », canonisées par le système de valeurs de la société traditionnelle. Dans les deux cas, les convictions sont inébranlables. Il n'y a pas de critique des représentations et du langage dont personne ne doute qu'ils expriment exactement la réalité.

" Les mots et les choses "

L'apparition des communications de masse, le loisir, le cinéma, la publicité, tous ces aspects apparemment futiles du monde moderne sont en train de bouleverser notre façon de vivre et nos analyses. Et cela n'est pas d'abord le fait des philosophes, mais de nous tous de plus en plus investis par les paroles et les images.

L'homme d'aujourd'hui se voit différemment d'il y a vingt ans. Il interroge avec un esprit critique ses certitudes, ses idées, ses représentations. Ce par quoi il comprenait le monde, il a besoin maintenant de le comprendre et de l'expliquer. Et tout y passe : les connaissances, les idéaux, la religion elle-même. Et aussi les matériaux dont tout cela est fait : les mythes collectifs, les désirs et les rêves et le langage des mots devenu problématique.

Le langage religieux

En ce qui concerne la religion, dans les années 50, nous sommes passés à côté d'une remise en question du langage religieux, en répétant que les philosophes avaient interprété le monde et que l'important était de le transformer. Je crois volontiers que la peur d'une remise en cause plus profonde nous accroche aujourd'hui encore à cette formule. Après ce que nous venons de dire de l'évolution de la société moderne, nous ne pourrions pas tenir longtemps une position qui ne correspond pas à l'irruption soudaine des images et des paroles dans notre vie et dans la société. Il serait plus positif de chercher à comprendre ce qui se passe.

L'outil et le rêve

Les communications de masse, comme le loisir, comme les nouveaux standards de vie, comme l'art, posent finalement des questions fondamentales. Cette prolifération des activités culturelles et « imaginaires » dans la société moderne, vient opportunément nous rappeler la part oubliée du rêve et du symbole dans la vie de l'homme.

L'homme "semi-imaginaire"

Le travail ne suffit plus à caractériser l'homme à ses propres yeux. Pour connaître l'homme moderne, il ne suffit plus de connaître ses productions, ses modes de travail, sa politique. Car nous nous transformons aussi dans notre « imaginaire », dans nos pensées et dans nos rêves. A côté de l'*homo-faber*, il y a l'*homo-ludens*, ou bien, comme dit Gorki, l'homme « semi-imaginaire ». « Dès qu'il a sa subsistance assurée, l'homme est essentiellement un producteur d'images, un producteur de langage, ayant une signification ». (Interview de Monnet, directeur de la Maison de la Culture de Bourges).

Unir le travail et le langage

On parle de l'homme aujourd'hui, de plus en plus à partir de tous les signes par lesquels il se relie au monde, et grâce auxquels en même temps, il s'exprime dans le monde. Et là, n'est-il pas possible de réunir dans une seule vision le travail de l'homme et le langage de l'homme, ou encore, comme dit E. Morin, « l'outil et le rêve ».

L'homme dans le monde se dit par des mots, des gestes, des créations matérielles, des comportements sociaux, par cette organisation des sciences par quoi il comprend le monde, par cette mise en œuvre de techniques par quoi il le transforme. L'idée se fait jour d'étudier ensemble tous ces systèmes de signes, depuis le langage banal jusqu'aux religions, mythologies, grands symboles, systèmes de relations sociales. Tout cela ensemble contient une bonne partie du secret de l'homme.

Le désir de l'homme

Toutes ces productions de l'humanité ensemble commencent de nous apparaître comme des « outils », c'est-à-dire des prolongements de nous-mêmes. Et du même coup, se réduit l'antique opposition de l'outil de travail et du langage. Les outils de travail acquièrent la dignité de l'esprit, la dignité humaine, puisque l'homme se dit à travers eux. Et la culture devient opératoire. Elle n'est plus, selon les cas, simple reflet ou embellissement de la vie. Loisirs et culture nous deviennent de plus en plus indispensables pour vivre.

L'outil et le rêve sont tous les deux les instruments du désir que l'homme a d'être homme. Mais c'est-à-dire quoi ? — Au terme de tout ceci, nous débouchons sur les interrogations philosophiques modernes qui sont aussi nos problèmes religieux.

IV. - L'Eglise et les moyens de communication sociale

Un intérêt récent

Les responsables de l'Eglise et l'opinion catholique se préoccupent des communications de masse, depuis que leur importance dans la vie moderne est devenue incontestable. Beaucoup ont eu pour cela à surmonter les réticences que connaissent aussi les éducateurs et les milieux caractérisés par l'estime de la haute culture, la rigueur morale et l'attachement au passé.

L'Eglise devient sensible à ce problème

Aujourd'hui le fait de parler des « mass-media » attire immédiatement l'attention. Les revues en traitent souvent. Les Congrès en font un sujet d'étude. Ainsi le Congrès National de l'Enseignement Religieux d'avril 1964 adoptait parmi ses conclusions celle-ci : « La culture de masse : grande presse, radio, télévision, cinéma... modèle la mentalité de l'homme d'aujourd'hui. L'évangile doit être présent à cette culture et porté par elle. Les responsables de la catéchèse auront le souci de prendre leur part à l'effort visant à pénétrer d'esprit chrétien les techniques modernes de diffusion ». Je ne parlerai pas ici des divers organismes de la pastorale de l'Opinion Publique, dont les perspectives s'élargissent peu à peu à la dimension des problèmes posés.

Le décret sur les moyens de communication sociale

Enfin, le Concile de Vatican II a promulgué, le 4 décembre 1963, un décret sur les moyens de communication sociale. Son préambule parle des « techniques (...) qui touchent de plus près l'âme humaine et ont ouvert de nouvelles possibilités pour « communiquer » facilement les informations de toutes sortes, les pensées et les ordres. Les plus remarquables de ces découvertes sont celles qui, de leur nature, peuvent atteindre et remuer non seulement les individus, mais les foules et l'humanité tout entière, comme c'est le cas pour la presse, le cinéma, la radio, la télévision et autres moyens du même genre qui peuvent donc à juste titre, être appelés moyens de communication sociale. » (§ 1).

A cette époque *Paris-Match* écrivait : « Les évêques ont découvert les puissants moyens d'information que sont la presse, la radio et la

Les préoccupations de l'Eglise

télévision. Il leur ont consacré un texte de treize pages (...). Personne, à la vérité, n'est satisfait de ce texte. Il n'a qu'un seul mérite, celui d'avoir posé le problème. Tous les espoirs sont permis, a confié un évêque, pour que l'Eglise comprenne un jour réellement ce qu'est l'information. Nous venons de découvrir la presse. Ce n'est pas si mal ! ». (*Paris-Match*, n° 766, page 48). En fait, la question était encore bien neuve pour beaucoup et ce décret, s'il était venu un peu plus tard, aurait sûrement bénéficié des élaborations du schéma XIII.

Sans faire le commentaire de ce décret, nous voudrions l'utiliser cependant pour indiquer les préoccupations immédiates à partir desquelles les communications de masse intéressent en ce moment les milieux religieux. Ce sont des préoccupations simples qu'il ne sera pas mauvais de relier au cadre plus général que nous avons donné dans la première partie de cet article.

Ces préoccupations sont de deux sortes :

- Le parti que l'Eglise peut tirer, pour sa mission, des communications de masse et de leur puissance.
- La responsabilité des chrétiens et de l'Eglise devant l'influence exercée par les communications de masse sur les hommes d'aujourd'hui, particulièrement sur le plan moral.

Les moyens de communication sociale par rapport à l'Eglise

Le droit de l'Eglise

Le décret commence par affirmer solennellement le droit de l'Eglise, « droit inné d'utiliser et de posséder ces moyens, de quelque genre qu'ils soient, dans la mesure où ils sont nécessaires ou utiles à la formation chrétienne et à toute œuvre de salut des âmes. » (§ 3).

Il y a dans ce texte le souci de ne pas laisser passer cette « occasion unique qui est offerte à l'Eglise pour la première fois dans son histoire de faire parvenir ce message (du salut) au monde entier ». (Rapport de Mgr Stourm).

Dans la discussion, certains pères auraient préféré une affirmation plus discrète de ce « droit ». Mais surtout, on n'a pas encore découvert à quel point les communications de masse ont transformé les communications de l'Eglise avec le monde.

L'Eglise et son image

Ainsi l'Eglise revendique d'utiliser les moyens de communication sociale, mais ne s'aperçoit pas que, d'ores et déjà, ceux-ci lui enlèvent le contrôle de sa propre image dans le public.

Aujourd'hui, l'Eglise n'est plus seule à parler d'elle-même et de religion.

France-Soir, Paris-Match, France-Dimanche, la télé et la radio donnent librement leur propre image de l'Eglise, de sa vie interne, de ses personnages, de son rôle dans la société présente. Ce fait nouveau et important est plutôt ressenti comme une gêne, si on en juge par les démentis, réactions d'agacement ou de malaise auxquels il donne très souvent lieu. Il est très rare que nous soyons contents de ce qui est dit de nous. Et ce n'est pas toujours par réelle modestie que nous fuyons la publicité.

En fait, nous acceptons mal que notre propre image échappe à notre contrôle. Et pourtant, dans cette affaire, les moyens de communication sociale ne font que leur métier. Il est inévitable qu'au plan de l'information et des images, la société séculière bénéficie à l'égard de l'Eglise de cette autonomie qu'elle a déjà acquise en tant d'autres domaines. Cette responsabilité impose à l'informateur un devoir de vérité et de respect, certes. Mais il faudra bien que l'Eglise accepte de regarder l'image que la société lui renvoie.

Face à face

Un jour il y eut un « face à face » avec Mgr Veuillot. Le mérite de celui-ci fut d'encaisser le choc. Ce jour-là, l'opinion a reconnu qu'il s'était passé quelque chose. G. Suffert, dans *l'Express*, a appelé cela son « chemin de Damas » : « Les sunlights qui l'éblouissent lui révèlent un monde. Tous ses collaborateurs sont formels sur ce point : à travers la lumière des projecteurs, l'immobilité des techniciens, il a pressenti le mystérieux rapport qui lie le langage, le sacré et la multitude. Insolence. Chaque question l'écorche ; on ne lui a jamais parlé comme ça. Soudain, il découvre que les hommes de cette époque sont indifférents à la majesté des princes de l'Eglise, qu'il y a en eux comme une insolence vis-à-vis de tous ceux qui ont le front de se prétendre serviteurs des serviteurs de Dieu. Après cette épreuve, il est mûr pour devenir l'un des hommes-clés de l'Eglise de France. » (*Express*, n° 804, 30 octobre 1966, p. 90).

Cet article est d'ailleurs en lui-même un bel exemple du rôle des mass-media dans la création de l'image d'un personnage d'Eglise. Il y a peu de temps, c'était encore « le petit neveu de Louis Veuillot » « technocrate de droit divin », c'est-à-dire autoritaire avec les jeunes

L'Eglise dans la société

de la J.E.C. (4). Aujourd'hui, il est toujours l'évêque technocrate, mais cela veut dire maintenant adapté au monde moderne ! (5).

Sur des images de ce genre, dont elle ne peut se désintéresser, l'Eglise n'exerce nul contrôle. Et les choses se compliquent si l'on réalise que la plupart des éléments de ces images concernant l'Eglise sont adoptées par le public chrétien, dans la mesure où celui-ci fait aussi partie du grand public. On peut le vérifier directement, et on n'explique pas autrement l'osmose entre la presse religieuse et la grande presse, ainsi que les difficultés des journaux catholiques pour trouver leur place dans le public.

Affirmer le droit de l'Eglise à user de la presse, de la radio ou de la télévision, ne répond absolument pas à ce problème. Les communications de masse sont définitivement hors de portée, et elles continueront de regarder l'Eglise de leur balcon.

Je ne signalerai qu'une seule conséquence de ce « vol » de l'image chrétienne par les moyens de communication sociale. Quand nous cherchons aujourd'hui à caractériser le christianisme, nous éliminons un tas de choses que nous aurions jadis revendiquées : pour nous, c'est devenu folklore, superstition, données historiques ou humaines occasionnelles. Pourquoi, sinon pour nous situer par rapport aux reflets du christianisme dans l'opinion publique ! De ce fait, l'image ou la notion de la vie religieuse que nous gardons est certes purifiée, mais elle est en même temps dévitalisée ; et l'expérience spirituelle a de moins en moins de résonnance humaine.

Par une réaction inverse, et pour redonner au christianisme le contact de la terre, nous reconnaissons comme nôtres les images séculières de certains aspects de la vie moderne, au point de faire facilement de l'annexion : justice, paix, pauvreté, fraternité... Mais comprenons-nous bien la signification de cette réaction instinctive ? Cette reconnaissance, parfois appelée dialogue, a une conséquence nouvelle. Elle aboutit peu à peu à nous faire admettre qu'il puisse exister dans la société séculière un certain dynamisme moral et spirituel autonome. Ce qui définit un nouveau rapport entre la société et l'Eglise.

Il est sûr que les moyens de communication sociale, en projetant les chrétiens dans le grand public, ont accéléré ce processus de reconnaissance qui a commencé par la vie politique et sociale. La même chose se produit maintenant dans la vie culturelle, domaine où la modernité s'exprime avec le plus de vigueur.

(4) *Nouvel Observateur*, n° 75, 26 avril 1966, page 10.

(5) *L'Express*, n° 804 ; *Paris-jour*, 2397, 30 mai 1967.

Ainsi, même en partant de l'utilisation des mass-media par l'Eglise pour se faire connaître au monde, nous sommes obligés de nous intéresser aux mass-media pour eux-mêmes. Et ceci nous ramène à la question de leur influence sur la vie des hommes d'aujourd'hui.

Les moyens de communication sociale en eux-mêmes

Les moyens de communication sociale jouent à l'égard des hommes un double rôle d'information et de divertissement.

L'information

Les problèmes de l'information et de l'opinion publique sont rapidement traités. Le père Gabel, commentant le décret sur les moyens de communication sociale, estime qu'il est sur ce point en retrait par rapport à l'enseignement de Pie XII dans son Message au III^e congrès mondial de la presse catholique (1950, *Décret sur les moyens de communication sociale*, Centurion, page 381).

Nous trouvons surtout le rappel de quelque problèmes moraux, déjà reconnus par la morale publique : le droit à l'information (§ 5) ; les devoirs particuliers des professionnels des moyens de communications (§ 11) et la responsabilité des Pouvoirs publics (§ 12).

La fiction

Ce qui relève de la fiction paraît aussi beaucoup préoccuper le Concile, qui se montre assez « protectionniste » dans ce domaine. L'attitude est surtout défensive. Le décret commence par énoncer le grand principe théorique, souvent rappelé à propos de l'art : « Tous doivent respecter d'une façon absolue la primauté de l'ordre moral » (§ 6). Et quand il descend dans la pratique, il vise à assurer le contrôle de la moralité des œuvres, du côté de la production (§ 11) et la prudence morale dans l'usage des moyens de communication sociale, du côté des utilisateurs (§ 9). Il demande aussi de soutenir les réalisations catholiques (§ 19) et organise l'intervention de l'Eglise dans ce domaine (§ 15, 17 à 22). Un paragraphe encourage la formation des usagers (§ 16).

Dans tout cela il y a peu de prospective. Les communications sociales sont considérées comme des moyens qui peuvent être utilisés pour le bien ou pour le mal, et dont il est important de s'assurer le contrôle.

La découverte du phénomène par l'Eglise est récente. L'analyse est encore trop courte. La sociologie des communications de masse ne paraît

pas être connue. On n'a pas idée de ce que représente la culture de masse dans la vie moderne.

Nous ferons donc œuvre utile en revenant sur quelques-unes des questions que nous avons soulevées dans le corps de cet article.

De l'ignorance à l'inquiétude

Dans les milieux religieux, il reste assez fréquent de déplorer l'immoralité du cinéma, de la télé, de la presse, de la publicité et des affiches. Si nous sommes un peu moins moralistes, nous parlerons de leur vanité, de leur futilité. A la rigueur, nous redevenons compréhensifs quand les moyens de communication sociale se font les interprètes d'une thèse généreuse : films à thèse, illustrant un grand problème ou montrant le combat pour la cause. Ce qui est une autre façon de « moraliser », en restant extérieur à la réalité du cinéma, du spectacle et de l'immense domaine de la fiction.

En ceci, nous participons au sérieux et à la mentalité « héroïque » de l'éducateur, de l'intellectuel ou du militant. Mais en plus, nous conservons une certaine rancune ecclésiastique que cette phrase de G. Le Bras peut expliquer : « Les démons, que l'Eglise n'a jamais pu exorciser, s'emparent de la place : pendant des siècles, sans relâche, elle a lutté contre le comédien, l'aubergiste et le ménétrier. Le cinéma, le café, le jazz l'ont désarmée. » (G. Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse I*, page 346).

Ces préventions ont retardé l'heure de la découverte par nous de l'importance sociale et morale de toute cette culture de masse. Et il a fallu attendre l'explosion télévisonnaire pour nous réveiller.

Devant cette abondance de sons, d'images, de paroles et d'incitations qui proviennent des mass-media, quelles réactions allons-nous avoir ?

Pas de panique, n'exagérons pas leur influence directe. Ne parlons pas de leur toute puissance, quitte à dire ensuite qu'elles sont puissantes, mais que leur action reste superficielle. L'importance des communications de masse provient de ce qu'elles ont largement pris en charge les aspirations culturelles des foules, et surtout du rôle qu'elles ont dans la création d'une nouvelle civilisation urbaine.

Les vrais problèmes

Le premier problème réel concerne les effets des moyens de communication sociale sur les systèmes de symboles de groupes humains plus restreints, sur leur idéaux et leurs représentations. Comment se modifient, sous leur influence, les mentalités locales, le contexte familial et scolaire ? Comment réagissent les cultures politique, ouvrière, religieuse ? Plus la vie s'urbanisera, plus interviendront à tous ces échelons les images de la société globale et leurs contenus.

La conscience moderne

Le second problème est celui de la liberté des individus. On a noté que la multiplicité des informations entraîne souvent du désarroi, de la méfiance et du scepticisme. La liberté du jugement sur les événements est une épreuve.

Mais la même chose se produit à propos de ce qu'on pourrait appeler les « valeurs », avec la multiplication des points de vue, des images, le mélange de la réalité et de la fiction, le brassage des sentiments. Affirmer quelque chose avec une certitude morale devient aussi une épreuve. On prend alors facilement de la distance avec ses propres idées et avec celles des autres, avec le sens des mots, avec l'absolu. Tout se relativise.

Est-ce un bien, est-ce un mal ? Nous avons vu que cette mobilité de l'esprit et de l'imagination est devenue nécessaire dans le monde actuel. Mais pour qu'elle n'entraîne pas un désarroi spirituel, elle demande une éducation correspondante. Il y a une importance morale à aider le consommateur des communications de masse à se repérer dans cette forêt, à se mouvoir intellectuellement et moralement dans ce nouveau cadre.

La plupart des clercs et les chrétiens traditionnels sont encore à l'abri dans leurs cadres mentaux particuliers et se défendent contre l'agression des mass-media. Mais, d'ici peu, l'ensemble des représentations, des attitudes, des idées portées par les communautés religieuses ne pourra pas se dispenser d'affronter cet océan en mouvement. Il n'y a pas de raison que ce soit pour un naufrage.

Mais pour cela, il ne faut pas que les prêtres et les chrétiens ignorent ou méprisent ni la presse de masse, ni la télévision, ni le cinéma. Beaucoup d'ecclésiastiques ne les connaissent que pour la distraction, au sens le plus élémentaire, quand ils ont besoin d'oublier ce qui est sérieux et vital. Si on les utilise seulement à ce niveau de la distraction, comment admettre que les mass-media diffusent une certaine culture, et qu'ils puissent représenter pour certains des modes de vie et de conduite ? Mais s'ils contribuent à éduquer les sentiments et les attitudes, s'ils répandent dans les foules considérables, les thèmes et les idéaux du monde moderne, leur importance est d'ordre moral et spirituel. Et l'Eglise ne doit pas rester à l'écart.

Il ne faut pourtant pas penser que les mass-media pourront être « moralisés » de l'extérieur et sauvegardés par un contrôle et une certaine prise en main de leur réalisation.

Dans l'immense production imprimée ou audio-visuelle, tout est loin d'être mauvais ou médiocre. Il y a toujours eu des noyaux d'art véritable,

Une situation spirituelle nouvelle

des œuvres ayant un contenu intellectuel et une valeur morale. Depuis 50 ans, notre époque a créé au sein des communications de masse de ces œuvres où la civilisation moderne s'affirme probablement davantage que dans la production littéraire. A l'intérieur de ce vaste secteur, dans sa jeune histoire comme dans sa critique, les lignes d'une culture originale commencent de se dégager. De Charlot à Jean-Luc Godard, une série ininterrompue d'auteurs font œuvre de moralistes. En s'exprimant au travers du spectacle ou d'une poésie audio-visuelle, ils participent fortement à la naissance de la conscience du monde moderne.

Or cette conscience est morale et c'est à ce niveau que l'action de l'Eglise ou des éducateurs doit être insérée. Depuis un demi-siècle, c'est par les mass-media que les grands thèmes de la culture de masse se sont peu à peu installés et universalisés dans le public. Mais c'est aussi par les mass-media qu'ils ont été approfondis et critiqués. Ils ont une influence sur les mœurs de notre temps. Si l'Eglise veut faire œuvre morale dans le monde, elle doit tenir compte du fait que cette morale a déjà commencé.

De nouvelles énergies spirituelles

A propos de la morale il y aurait tout un chapitre à ouvrir. Nous voulons parler non de la morale de répression, mais de la grande morale, celle de la libre conduite humaine. Les mass-media ont contribué avec d'autres causes sociales à transformer profondément les conditions de l'éducation et de la vie morale des hommes. Mais dans l'ensemble, notre époque n'est ni immorale, ni amoral. Sa morale naît autrement dans une nouvelle situation spirituelle.

Pour s'en tenir à un exemple précis, ce sont les mass-media et principalement le cinéma qui ont aidé à rendre la sexualité humaine à la conscience morale. A travers fantaisies ou excès, quelque chose d'important a fini par cheminer vers la conscience. L'image joue davantage dans le domaine de l'affectivité et de la vitalité. En face des énergies vitales de l'homme comme la sexualité humaine ou la violence humaine, on tend à substituer la régulation à la répression. Ce n'est donc pas forcément péjoratif de résumer le contenu du cinéma ou des mass-media en général : « Sex and violence » ou « Girl and Gun » (Une fille, un revolver). C'est seulement de la modestie !

Cependant, les données traditionnelles de l'éducation morale doivent être appropriées à un nouveau conditionnement. Les mass-media semblent ignorer les anciens dualismes : âme et corps, esprit et matière.

Les querelles spiritualistes-matérialistes sont ici dépassées. On ne se représente plus une sorte de combat du Bien et du Mal substantifiés et intériorisés dans le cœur, dans l'âme, dans les facultés. Se placer au delà du bien et du mal, ce n'est pas forcément les nier ni les confondre, mais c'est aller chercher plus profondément le dynamisme spirituel de la liberté dont naît la morale. Je plaide ici pour un renouveau d'intérêt concernant la morale : elle est un problème moderne.

Des questions nouves

L'Eglise rencontrera les questions posées par les grands thèmes de la culture de masse. Cela est déjà fait en ce qui concerne la justice, la paix, l'unité humaine, le progrès... Mais de nouveaux problèmes humains sont tout au début de leur rencontre avec l'Eglise : le bien-être, les distractions et les loisirs, le droit au bonheur, la promotion culturelle, la vie privée... L'Eglise ne s'est pas encore expliquée avec toute cette part d'humanité qui s'est trouvée libérée dans la seconde étape de notre civilisation technicienne et avec cette « idée neuve en Europe, le bonheur ».

Toutes ces questions sont celles auxquelles ne répond pas la seule morale des devoirs. Ne peut-on concevoir une morale des désirs et des choix, qui n'a guère pu se développer tant que l'immense foule des hommes a du vivre dans la nécessité ? (Cf., J. Fourastié, *Essai de morale prospective*).

De toute manière, l'Eglise ne pourra plus concevoir sa contribution au progrès de l'humanité de la même façon qu'elle l'a fait dans la société traditionnelle. Sa situation a changé, les hommes ont changé, la société a changé. En particulier, nous croyons que l'apparition massive de tout un secteur de vie culturelle représente, malgré les apparences, la libération de nouvelles énergies spirituelles. « La conquête du superflu donne une excitation spirituelle plus grande que la conquête du nécessaire. L'homme est une création du désir, non pas une création du besoin. » (G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, page 34).

Une embauche qui a changé ma vie

Des lecteurs écrivent

Sous ce même titre nous avons publié, dans le n° 2 de la *Lettre aux Communautés*, la révision de vie d'un prêtre de paroisse travaillant manuellement à mi-temps. Cet article a suscité des rencontres et tout un courrier entre le prêtre dont il est question et d'autres prêtres de ce diocèse. Le dossier nous en a été envoyé, et nous avons nous-mêmes reçus d'autres lettres.

Seuls des prêtres se sont ainsi exprimés : vicaires, curés, aumôniers d'équipes ou de secteur A.C.O., J.O.C., A.C.I., Technique, etc. ; certains ont été ordonnés avant 1940, la plupart ont moins de quarante ans, quelques-uns sont de jeunes prêtres.

Nous ne pouvions, dans le cadre de cette chronique, aborder toutes les questions évoquées par nos lecteurs ; aussi avons-nous choisi celle qui revient à peu près partout : elle concerne plus particulièrement l'exercice du ministère sacerdotal, vécu pour le monde d'aujourd'hui, au sein même du peuple de Dieu (1).

Premières approches

« 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 ? Nous sommes pauvres et nous vivons comme des riches. L'« Eglise », elle, paraît quelquefois comme ces chatelaines ruinées qui veulent malgré tout tenir leur rang. Combien le travail manuel nous rapprocherait des hommes, nos frères, et nous attirerait leur sympathie ».

(1) Dans les pages suivantes, seuls les titres des paragraphes sont de notre rédaction.

Vivre

« Ton désir de travailler me semble répondre à une urgence que je ressens moi-même très fort, et que je résumerai en un mot : vivre.

Il est grand temps que nous, prêtres, nous vivions.

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.

Par un réflexe bien caractéristique du « sacerdotal » (voir ce réflexe, tant dans l'Ancien Testament que dans les religions non révélées), et toujours pour de très légitimes raisons, nous nous cantonnons dans notre spécialité : et cette spécialité, le culte, nous coupe de la vie. Nous ne vivons pas nous-mêmes, nous qui appelons les autres à vivre. Nous sommes en marge de tout, nous qui incitons les autres à « s'engager », à « être en pleine pâte humaine ».

... J'y vois le premier pas vers une vraie « conversion » de notre vie de prêtre. Ce sera exigeant ; et non seulement pour nous, mais aussi pour la communauté des chrétiens qui devra assumer une plus grande part de ses responsabilités (que nous lui avons subtilisée, souvent par solution de facilité).

Le travail, et l'indissociable réflexion que nous ferons sur tout ce qu'il nous apportera est, à mon sens, une des voies obligées de cette conversion ».

« Pour l'avoir expérimenté un tout petit peu, je peux dire que la messe prend une tout autre « densité » lorsqu'on partage les conditions de vie d'autres hommes... Ce n'est pas que de l'ordre du sentiment : c'est vital. Dans la mesure où nous avons le souci de vivre notre sacerdoce dans le travail, les sacrements risquent de mieux nous apparaître comme des gestes du Christ, des interventions directes du Christ dans la vie des hommes, comme une alliance. Et nous saisissons mieux l'inadéquation de nos formulations actuelles pour les mentalités actuelles ».

Travailler ?

« Il n'y a plus qu'à mettre tous les prêtres au travail à temps partiel puisque, pour connaître le travail des gens, il faut nécessairement travailler. Alors, pourquoi en rester au travail manuel ? Je prends le cas du chef d'entreprise, du patron ; ils nous disent, « essayez de vous placer de notre côté à nous aussi ».

C'est tellement percutant qu'on se dit : on ne connaît rien de la pastorale ni des gens ; donc il faut travailler manuellement obligatoirement.

Etre présent (2)

Il est nécessaire de travailler pour connaître la vie réelle des gens. Mais la vie des gens n'est pas que le travail ; et d'ailleurs on peut aussi y être attentifs sans travailler : en essayant d'y être attentifs pour le baptême d'un enfant, par exemple. C'est un peu excessif de dire que pour connaître la vie réelle des gens, il faut travailler ».

« Quand tu dis « il s'agit de n'être pas présent n'importe comment, mais d'être avec eux en étant réellement prêtre », c'est très juste. Mais ce qui est vrai du prêtre au travail, il faudrait faire remarquer que c'est aussi vrai du prêtre sportif, du prêtre qui sort avec des jeunes, du prêtre professeur ou du prêtre chercheur scientifique avec ses collègues laïcs. Tous ont à se demander s'ils sont acceptés comme collègues laïcs ou aussi comme prêtres ».

« Actuellement le prêtre est poussé à la fois par le nouveau style de vie de certains prêtres et par les gens qui ne le suivent plus et ne le comprennent plus. Mais saint Paul ne travaillait pas parce que son ministère n'était pas compris.

L'Eglise ne peut être désincarnée, mais en même temps, elle doit être l'Eglise des pauvres. Mais est-ce que fondamentalement on peut faire cohabiter ces deux styles d'Eglises : une Eglise « installée » et une Eglise « missionnaire » ? Faudra-t-il attendre que les événements obligent l'Eglise « à se situer autrement » ? Ou faut-il créer un état de présence tout à fait différent ?

La lecture de cet article me provoque à poser cette question fondamentale ».

« J'ai trouvé là, dans ton texte, des questions que je me posais. Ça me rappelle aussi la réflexion d'une femme qui est à l'A.C.O. : « j'ai compris la vie ouvrière à partir du moment où j'ai travaillé ; avant, j'étais contre les prêtres au travail ; maintenant, je ne le suis plus ».

Moi, je me pose la question de la connaissance de la vie des gens : quelle connaissance est-ce que j'ai de la vie des gens ?

... Etre avec eux ne suffit pas. Ce n'est pas suffisant d'aller manger avec eux, de sortir avec eux ; il y a une question qui se pose. Ce qui importe, c'est la qualité de notre présence sacerdotale ».

Etre intégré

« Tu le dis, et c'est vrai, nous vivons, les gens et nous, dans deux mondes complètement à part ».

(2) Lire sur ce sujet : R. Salatin, *Evangelisation et présence*, dans « *Evangeliser, c'est faire quoi ?* », *Lettre aux communautés*, 1/1967, p. 5 & 9.

*Qu'est-ce
que c'est,
ce travail
que je fais ?*

*Recyclage,
ou nouvelle
manière d'être ?*

« 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 ».

« De plus en plus, nous sommes loin des gens de nos campagnes, loin de leurs problèmes, de leur vie (même dans un milieu chrétien). Nous leur parlons un langage incompréhensible. On nous a dit que « notre sacerdoce nous séparait du monde » ; pour nous avoir coupés du monde, cela est vrai ; mais pour que notre sacerdoce soit présence au monde du Christ, de l'Eglise, je crois que cela est difficile à comprendre pour les gens. Vivant dans un milieu chrétien, le prêtre est considéré, il est respecté ; mais comment porter témoignage de l'amour du Christ ? ».

« Est remise en question la formation des prêtres, élevés en milieu « clérical » ou suivant une Eglise « installée ». Comment, après la maturation nécessaire, faire expérimenter le monde réel non christianisé ? ».

« Aussi bien pour les prêtres au travail (à temps partiel ou à plein temps) que pour les prêtres en paroisse, on se rend compte que les questions qu'on se pose profondément sont les mêmes. On s'en rend compte à condition qu'il y ait un dialogue ; or ce dialogue n'est pas au point. Je ressens cela un peu vis-à-vis des prêtres au travail.

L'argument que je me donne : « tu as trop de travail ; par conséquent tu ne peux pas passer au travail manuel », qu'est-ce qu'il vaut cet argument ? Je devrais aller plus loin et dire : « finalement, qu'est-ce que c'est, ce travail que je fais ? ».

« 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 activités paroissiales qui nous paraissent primordiales parce qu'elles nous occupent, mais qui pourraient être réalisées aussi bien par des laïcs ».

« Pour ma part, je refuse de tellement m'interroger sur mon « être de prêtre ». Mais je crois que l'on doit essayer de se demander ensemble « comment être prêtre », et cela nous amènera à utiliser toutes les lumières, même partielles, même minimales qui nous seront données.

Je crois que la nécessité d'une proximité nouvelle avec le monde ouvrier est de ces lumières. Je ne sais pas comment cela changera mon être de prêtre : je verrai bien au bout. Je sais que je ne peux pas être

prêtre sans cela et que concrètement même, sans cela, je sens ma conscience de prêtre se dégrader lentement, au sens fort du terme.

De sorte qu'en définitive le travail à temps partiel ne me paraît pas une recette pastorale, une arme de plus pour l'apostolat (avec l'action catholique, la catéchèse, les sermons adaptés et la messe en langue vernaculaire), mais une cure, un recyclage pour le prêtre ».

« 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. Non d'un replâtrage de la maison qui se dégradait : français, nouvelle pédagogie de catéchisme, sermons, images. C'est un bouleversement plus profond qu'il faut opérer, une nouvelle manière d'être ».

Chercher en profondeur

« Le travail du prêtre à temps partiel suppose obligatoirement la vie en équipe. Autant pour les gars avec lesquels il travaille (sans en faire un parallèle : de même que le travailleur ne parle pas n'importe comment de sa femme et de ses gosses, de tous ceux qui tiennent de la place dans sa vie, de même le prêtre pourra-t-il peut-être faire sentir la place que tient l'Eglise dans sa vie).

Autant pour les prêtres avec lesquels il vit (la manière dont le prêtre au travail fera découvrir la vie ouvrière n'est pas identique à celle d'un militant) ; cela vaut pour les autres prêtres du secteur, de la ville ou de la région : je pense à tes interventions auprès de confrères à propos de mariage, baptême, etc. ».

« Il est bien vrai que tous les prêtres ne peuvent pas être ouvriers. Il faudrait donc qu'il y ait des équipes de prêtres, même en milieu chrétien, menant cette vie d'équipe. Un des prêtres de l'équipe pourrait travailler... ».

« J'éprouve de la joie à ce que de tels efforts de « proximité » soient plus facilement possibles dans l'Eglise. Mais j'éprouve une très réelle souffrance parce que :

— au moins dans le diocèse, cela paraît réservé à une certaine catégorie de prêtres qui échappent à la lourdeur sociologique du clergé diocésain par leur appartenance à une communauté dépassant le cadre diocésain ;

— la réalisation d'un tel travail suppose des préalables tels (vie en équipe, sensibilisation de la paroisse, choix conscient d'une orientation

L'Eglise locale, signe

Prêtre dans une civilisation "étrangère"

pastorale, etc.) qu'il paraît exclu de les trouver réunis dans la plupart des paroisses du diocèse ».

« Semble capitale la notion d'équipe sacerdotale, pour qu'il n'y ait pas deux clergés et que ce soit tout le corps sacerdotal qui se trouve en plus grande proximité de l'humanité ».

« Le vrai problème est finalement : quel est le vrai visage de l'Eglise voulu par le Christ ?... Eglise disparaissant dans la masse (institutions ?) et n'émergeant que pour les sacrements ? Ce qui est en cause, est en définitive le caractère visible de l'Eglise en tant que telle ».

« Ce qui me paraît essentiel, c'est que l'Eglise doit changer de visage si elle veut devenir un signe transparent du Christ et non un signe opaque. Or on ne change pas seulement avec des livres, des discussions, avec les apports de la vie des laïcs. On doit changer aussi par sa manière de vivre. Tu dis « le vivre soi-même n'en reste pas moins une véritable révolution qui oblige à comprendre autrement ».

Je vois tout de même deux choses. La première, c'est une transformation, parce que tu découvres de l'intérieur un autre monde : travail, vie réelle des gens, conditions de travail et d'existence, psychologie (la femme, le mariage, le curé), valeurs simples (boire un coup, coup de main, les ouvriers et les trois noirs), etc.

Tu en déduis du coup tous les changements d'attitude que ça t'amène à faire. Oui, mais n'est-ce pas indissociable de l'équipe où tu es, parce que vous pouvez faire révision de vie, parce que vous êtes en recherche constante, parce que vous êtes prêts à vous adapter ?

Sensibilisation au départ, recherche commune en équipe, volonté d'adapter le message aux hommes à qui on s'adresse (et volonté réelle de tous) : voici me semble-t-il les bases principales qui permettent que ton travail à temps partiel soit le plus efficace pour le changement local (limité à une équipe, du visage de l'Eglise donné par une paroisse ».

« Il faudrait creuser l'existence du prêtre. Un curé disait : « si le ministère doit consister dans un témoignage en maniant la pelle ou la pioche, il faut être logique et ne pas faire faire douze ans d'études au clergé ». Tout en lui laissant la responsabilité du propos, je crois qu'il faudrait approfondir un nouvel humanisme sacerdotal (humanisme surnaturel et apostolique). Saint Paul l'avait inventé pour son propre compte. Depuis, on semble l'avoir perdu en route.

Le point de discussion me paraît être celui-ci : la mise en cause du sacerdoce comme métier.

Le Christ naît charpentier et prédicateur de l'évangile. Saint Paul fabriquant de tentes et apôtres de Jésus-Christ. Les apôtres avaient un métier. Ils n'étaient pas dans ton embarras en se présentant devant un patron éventuel.

Dans la suite des temps, le sacerdoce est devenu une spécialité qui est entrée dans la nomenclature des métiers. En sorte que ta gêne venait du fait que, n'avouant pas que tu étais prêtre, tu paraissais un phénomène parachuté à 38 ans dans le travail.

De sorte que cette page me paraît moins porter que les autres. C'est dommage parce qu'il y a un problème capital dessous ; faut-il concevoir longtemps encore le sacerdoce tel qu'il est ? des professionnels de l'apostolat ?

Longtemps le prêtre a fait figure de « sage » ; on venait le consulter pour un tas de choses : orientation des enfants, santé (le prêtre a fait des études de médecine), homme d'affaires. Aujourd'hui, il est dépouillé de ces fonctions dans la civilisation spécialisée et, comme tu dis, sa « spécialité » n'est plus reconnue valable ; elle n'intéresse plus la masse, et dans le monde de l'embauche elle est sans efficacité ni rentabilité.

Le prêtre d'il y a soixante ans était un rouage d'une civilisation qui en comptait assez peu. Il n'avait pas, je pense, cette impression de délaissement, de vie en dehors de ses ouailles. En tout cas, il pouvait se rapprocher. C'est un aspect de la perte par l'Eglise du monde ouvrier. Le prêtre de ville d'abord, de campagne maintenant, est un chef abandonné par ses troupes. D'où le comportement de préservation du petit troupeau (mentalité des années 20 à 30 jusqu'à l'expansion de l'Action catholique). Beaucoup de curés de la première moitié du XX^e siècle ont une vocation de « Tchang Kaï Chek ».

Le danger de la civilisation actuelle c'est de recommencer l'expérience sur une plus vaste échelle. Au lieu d'une paroisse, un curé en aura deux à la campagne ; au lieu de 7 000 ou 8 000 habitants, il en aura vingt mille, et il trouvera à s'occuper, la raréfaction des vocations aidant.

On n'a pas repensé l'être du prêtre dans une civilisation « étrangère » (le mot qui revient souvent me paraît très juste) à la croyance, à Jésus-Christ, etc. La recherche sur le style de vie des prêtres, l'abandon de la soutane sont des essais très partiels de réponse à un problème de fond qui se pose au départ dans la vie sacerdotale, qui a du se reposer pour toi à 38 ans, qui se pose plus difficilement après la cinquantaine. Je le constate avec nostalgie ».

Les ministères et l'unique ministère

« J'ai apprécié ton souci de contact avec les prêtres de paroisse qui sont presque les seuls à représenter l'Eglise pour le monde ouvrier ».

« La vie d'un prêtre au travail peut ouvrir aux autres prêtres des horizons insoupçonnés, leur montrer des dimensions de la vie ouvrière qu'ils ne connaissent que très imparfaitement et tout cela, en définitive, pour les aider dans leur apostolat quotidien ».

« Il n'y a jamais eu d'opposition fondamentale entre le sacerdoce de J., prêtre ouvrier et le mien. Je réalisais mon sacerdoce d'une certaine manière et J. d'une autre manière, les deux manières étant confiées par l'évêque. J'ai commencé à me poser des questions quand J. ne voulait plus baptiser et ridiculisait les prêtres de paroisse. Que vous soyez à la poissonnerie ou garçon de magasin, que J., M. et M. travaillent à plein temps dans le coffrage, la peinture ou dans une clinique, vous faites cela, l'évêque vous a donné cette mission. L'unité profonde est là et je l'ai toujours trouvée là ; sinon, il y a schisme, brisure dans le sacerdoce ».

« Après la lecture de ce témoignage je suis d'abord sensible à l'esprit qui l'anime.

Il me semble correspondre en effet à ce qu'écrit le Concile en présentant le prêtre « mis à part au sein du peuple de Dieu..., pas pour être séparé de ce peuple ni d'aucun homme quel qu'il soit ; ... (mais) pour être totalement consacré à l'œuvre à laquelle le Seigneur les appelle » (Presbyterorum ordinis n° 3). Exigence de proximité humaine, donc à la manière du Christ qui s'est fait homme chez nous pour nous révéler le mystère de son amour (cf. Ph 2,6).

Un critère de garantie pour cet « esprit » ? L'expérience est vécue au sein d'une équipe sacerdotale ; plus, elle s'insère dans la mission officielle de l'Eglise, car elle s'effectue sous l'autorité de l'évêque et avec l'accord du comité diocésain de la Mission ouvrière. Or nous le savons bien — par expérience autant que par conviction théologique — l'individualisme dans le ministère sacerdotal est une profonde et douloureuse anomalie.

L'expérience humaine personnelle de ce frère dans le sacerdoce perdrait l'essentiel de son intérêt si elle n'était acquise pour le sacerdoce lui-même. Tous les prêtres ne peuvent être « au travail » : le pastoral des communautés exige la présence d'un certain nombre d'entre eux dans des tâches « spécifiquement sacerdotales ». C'est par conséquent l'ensemble des divers ministères qui représente et réalise l'unique ministère du Christ. Il est remarquable pourtant que, par la condition de ces prêtres au travail, ce ministère tout entier se trouve conduit à un contact réel et privilégié avec les hommes qui attendent l'Evangile du salut. On voit dans ce sens l'intérêt et l'importance de cette expérience

pour la santé du ministère qui nous est confié..., à condition toutefois qu'entre les prêtres de vrais rapports fraternels favorisent et permettent les contacts et les échanges, les prises en charge communes, etc.

D'ailleurs le travail à mi-temps, dans son principe même, ne favorise-t-il pas cette unité du ministère en plaçant ceux qui le pratiquent comme authentiques traits d'union entre les prêtres au travail à plein temps et ceux du ministère « classique » ?

On peut prévoir qu'un des effets d'une telle expérience soit de pousser à poser en termes nouveaux le problème de la répartition et de la nomination des prêtres ; la conscience de tous sera en effet de plus en plus mise en présence d'urgences pastorales qui, jusqu'ici bien souvent, n'étaient qu'intellectuellement reconnues.

Mais des suggestions surgissent, difficiles, ambiguës.

Comment, par exemple, équilibrer en fait dans la même personne cette double vie de la paroisse et du travail manuel ? La tension est-elle d'ailleurs évitable ?

Seule l'équipe fraternelle et ouverte doit permettre cet équilibre et, par sa propre conversion à un ministère selon le Christ, l'orienter vers une véritable harmonie. La communauté chrétienne elle-même, peut-elle se libérer de ce souci ?

Autre question : 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.

Nous sommes bien loin des facilités de la recette, des solutions préfabriquées. Il faut en tout cela autant d'humilité que de zèle missionnaire.

Mais, en définitive, c'est l'œuvre du Christ qui s'accomplit et progresse, et les difficultés, dès lors, apparaissent plus comme des stimulants que comme des obstacles ».

Un autre témoignage

Les réflexions suivantes sont celles d'un aumônier de secteur A.C.O., J.O.C. Détaché depuis plusieurs années pour ce ministère, il ressentait un décalage, dans l'exercice de sa responsabilité, entre ce qu'il vivait et la vie ouvrière elle-même. Cette situation fut longuement réfléchie avec les aumôniers d'A.C.O. et J.O.C., le comité de secteur et le comité

Le travail lui-même

Mon identité

diocésain d'A.C.O., les prêtres du doyenné, et soumise en fin de compte par ces derniers à l'évêque.

Après une année de travail à mi-temps, cet aumônier fait le point avec les prêtres du doyenné sur cette forme de vie de son ministère.

« Il s'agit d'une entreprise de « transports-groupages » : 15 gars plus 2 secrétaires. Aux jours de bourre, un tas de gars viennent faire (pendant leurs congés) une journée ou une demi-journée à l'entreprise.

Je suis embauché le lundi et le vendredi d'une façon régulière ; quelquefois je fais une demi-journée ou une journée supplémentaires.

Comme premiers objectifs je cherche à : tenir ma place physiquement ; tenir ma place au milieu des autres ; être régulier dans le travail ; faire vraiment partie de l'équipe des gars.

Au début, révélation progressive, étonnement relatif ; les gars n'en parlent pas forcément entre eux. Six mois après, deux camarades, à quelques jours d'intervalle, me demandent confirmation de mon identité :

— Bernard, qu'est-ce que tu fais au juste ?

— Est-ce que tu fais la messe aussi ?

Les camarades ne m'ayant jamais vu dans l'exercice de fonctions ecclésiastiques ont du mal à saisir ce qui relève de mon état de prêtre (seuls la J.O.C., le Centre de délinquants permettent quelques échanges à partir de points communs).

Il y a un avantage à cela : le dialogue ne se situe pas sur un plan culturel. Mais tel ou tel cherche à savoir plutôt ce que je pense sur des questions vitales comme : la fidélité dans le mariage ; l'éducation des enfants, etc. C'est moi souvent qui provoque un certain dialogue sur les conditions de travail, le mouvement ouvrier, le Viet-Nam...

Ce qui a commandé avant tout mon attitude, c'est un souci de vérité, un respect des gars et de leur cheminement, un refus de moraliser et d'être celui qui sait (dans certains domaines), un renvoi à leur propre conscience.

Pour légitimer mon partage du travail avec eux, j'ai souligné l'accord de mes camarades prêtres. J'ai mis en avant ma volonté d'être un peu plus dans la vie avec tout le monde, et de mieux comprendre les problèmes des travailleurs en les partageant quelque peu avec eux. L'un d'entre eux me disait « du moment que les prêtres sont avec nous, je suis d'accord ».

Mon
“être sacerdotal”
s’est modifié,
enrichi

Conscience
d’être envoyé

Sacerdoce renouvelé

La condition de travailleur m’a obligé à une certaine humilité : au niveau de la recherche du boulot, de la régularité, de l’incompétence (la mienne), de la dépendance (être commandé, voire engueulé) ; au niveau également du changement du style de vie, de la difficulté de concilier (au point de vue temps surtout) ce travail avec toutes les autres tâches.

A travers moi, s’exprimait la volonté de l’Eglise locale (le secteur) de faire craquer un certain nombre de cadres, d’habitudes, et de faire un pas vers le Monde ouvrier. J’en sentais la responsabilité, souffrant encore un peu, au début du moins, de n’être pas compris à fond par tel ou tel, et même d’être contesté par tel militant.

Pour moi, ça a été une exigence primordiale d’unité : unité de mon travail avec mes autres tâches d’Eglise ; unité missionnaire avec les militants et les prêtres.

Ma portion de travail manuel est devenue une portion de mon ministère (et non pas un à-côté, un supplément) ; elle sous-tend toutes mes autres activités. Si je suis tiraillé au point de vue temps, il y a en moi une grande unité intérieure.

Je vis un sacerdoce plus dépouillé : on ne fait pas appel à mes fonctions, à mes pouvoirs. C’est dans la profondeur de ma conscience, dans ma liaison avec l’Eglise, dans ma responsabilité d’Eglise à faire naître que je me redécouvre prêtre.

Ma messe est revalorisée : tout le vécu (ce qui me rentre dans la peau comme vie ouvrière, préoccupations, aspirations de mes camarades de travail) aboutit à l’eucharistie. Le cultuel cependant me semble de moins en moins définir le prêtre.

L’Eglise devient vraiment une communauté « au-delà » de la paroisse. Le Royaume de Dieu est coextensif à la communauté des hommes dans la vie desquels Dieu est présent, actif : prêtre, j’en suis le témoin.

L’Eglise est présente, plus réellement qu’à l’ombre du clocher, à travers tous les militants chrétiens (10 gars et filles de la J.O.C. rencontrés au cours du travail dans les différentes boîtes ; 5 militants d’A.C.O. dans la seule enceinte de la gare).

Au milieu d’eux, sans qu’ils le sachent sans doute, je me sens la « conscience sacerdotale » (je suis « ordonné » à eux) qui lie tout ça, qui rassemble en eucharistie tout ce qu’ils vivent et qui appelle la présence (de plus en plus adulte et engagée) des chrétiens dans les structures du monde.

**Questions
par rapport
à
l'évangélisation**

**Pour
conclure**

Il est nécessaire aussi d'avoir senti combien le travail matériel matérialise, écrase, enferme sur soi, désengage ; combien la morale est relative aux conditions de vie et à la foi. Comment ce matérialisme et cette perte du sens moral nous interrogent-ils ?

Voyant combien l'Eglise (ou plutôt la religion avec son culte, ses lois, ses pratiques, ses institutions, sa vie propre) est étrangère à la vie des gars, je suis étonné des efforts qu'on déploie pour des objectifs relatifs et pour des résultats minimes, à l'intérieur même de cette Eglise.

Cependant ces efforts prennent quand même un sens s'ils sont entrepris à partir des vraies préoccupations, des vrais besoins des gens, et non pas à partir de nous ou des chrétiens « établis ».

La vraie question est celle-ci : ce sont les gens, par leurs attitudes pratiques, leur désintéressement ou leur refus par rapport à la foi, qui doivent sans cesse nous obliger à repenser cette foi et les chemins de l'Evangile.

Quel soutien donnons-nous aux militants qui sont en petit nombre ? Comprendons-nous leur place privilégiée, leur tâche essentielle ?

Par rapport au grand nombre de chrétiens présents, mais non militants, comment sommes-nous provoqués à faire des choix, à redécouvrir des priorités dans notre ministère ?

Les limites étroites de ma présence au travail sont elles-mêmes un appel à des prêtres au travail à plein temps ; appel également au travail à mi-temps pour un signe d'Eglise plus perceptible aux hommes d'aujourd'hui, pour un style de vie des prêtres et une pastorale mieux adaptés aux appels du monde.

Je rappellerai l'importance, pour moi, de l'équipe sacerdotale ; au niveau des décisions à prendre, du dialogue constant entre prêtres, de l'accord fondamental sur la visée missionnaire commune à tous les membres de l'équipe, malgré la diversité des tâches.

Importance aussi, au plan du secteur, d'être tous en route — quelle que soit la situation sacerdotale de chacun, et quelle que soit la paroisse — ; de manifester concrètement des signes de cette volonté de conversion si l'on veut être : une Eglise davantage branchée sur le monde ; une Eglise davantage « servante » dans le Monde ouvrier ; un peuple de Dieu, non pas fermé, mais en marche vers le salut ».

Imiter Jésus-Christ aujourd'hui ?

Le 25 mai, à la Faculté de théologie de Lyon, André Weers a soutenu sa thèse de doctorat : *Contribution à une recherche sur l'idée d'imitation dans les écrits johanniques*. Le jury rassemblait, sous la présidence du Père Jourjon, doyen de la Faculté, les Pères George, Delorme et Barucq, professeurs d'Écriture Sainte. Rémi Crespin avait également été invité à y participer.

Sous son titre modeste, la thèse d'André Weers traite une question qui n'est pas étrangère aux chrétiens d'aujourd'hui. Elle rejoint la recherche de tous ceux qui s'interrogent sur leur relation à Jésus-Christ.

On en jugera à la lecture des trois documents suivants, qui donneront un écho partiel de ce travail.

L'idée d'imitation :

L'enjeu toujours actuel d'une notion dévaluée

R. CRESPIN

En décidant d'étudier l'idée d'imitation dans les écrits johanniques, André Weers s'est apparemment mis à l'abri d'une accusation : celle de sacrifier au goût du jour. Il avait conscience, nous dit-il, d'exhumer une notion tombée dans un profond « discrédit », relevant d'un vocabulaire « vieillot » et « peu mobilisateur » (1). Certes, une sage austérité s'imposait : on ne détermine pas un sujet de thèse comme on choisit une cravate. Mais qu'on se rassure : le travail de notre ami ne s'inspire pas de préoccupations archéologiques et ne se réduit pas à une entreprise désespérée de réhabilitation. La discrétion de l'auteur et la sobriété qui est de règle dans la plupart des études exégétiques peuvent voiler l'actualité du sujet. L'enjeu théologique de l'idée d'imitation dépassait d'ailleurs les limites de l'étude. Il mérite, croyons-nous, d'être dégagé, car il est au cœur de problèmes toujours actuels, ceux du croyant qui cherche à vivre dans une relation authentique à Jésus-Christ.

La désuétude qui affecte le vocable d'imitation dans le langage chrétien correspond-elle à une mutation culturelle plus générale ? Faut-il enregistrer le phénomène comme la disparition inévitable d'une notion périmée, empruntée aux civilisations de l'Antiquité ?

Pour les Anciens, l'imitation constituait

une loi essentielle de la pédagogie (2) et, plus largement, de l'intégration des nouvelles générations dans la famille patriarcale. Dans ce domaine, elle a incontestablement perdu beaucoup de terrain. Mais n'a-t-elle pas conquis une place tout aussi importante, à la faveur de faits culturels nouveaux et massifs ? Qu'on pense au culte de la vedette, aux contraintes de la publicité et de la mode, qui imposent à nos contemporains des modèles de plus en plus universels ? A l'époque du « star-system », qui voit l'avènement général de conduites « extro-déterminées », l'imitation est sans doute moins étrangère que jamais à l'air du temps. Elle s'est déplacée. Elle a vraisemblablement subi, du même coup, une mutation qualitative. Après les analyses suggestives d'E. Morin et de D. Riesman, la voie est ouverte aux investigations des sociologues, des historiens et des moralistes, pour une exploration du mécanisme moderne — sinon de l'idée — d'imitation.

La réflexion théologique reconnaît, dans l'idée d'imitation, un thème traditionnel, lié, tout particulièrement, à la doctrine de la justification. Il ne suffit pas de dire que *le Christ est le modèle du chrétien* pour définir une relation chrétienne à Jésus-Christ. Depuis longtemps, on s'est aperçu que cette proposition toute simple devait être *située* et précisée, pour ne pas compromettre une fidélité authentique au mystère du Christ.

(1) Ces termes sont ceux de l'*Introduction* (p. 11) ou de la *présentation* publiée dans ce numéro, page 57.

(2) La thèse nous le rappelle, p. 10, après H.-I. MARROU et W. JAEGER.

Mais l'attitude d'imitation se trouve en outre, aujourd'hui, au centre des contestations et des interrogations dont est l'objet la foi chrétienne. Elle est mise en question par les penseurs soucieux de valoriser l'autonomie et le pouvoir créateur de la liberté. Elle rebute les consciences modernes, sensibles au « scandale de la particularité », répugnant à tirer d'un événement contingent une norme universelle.

De la rivalité orgueilleuse à l'obéissance filiale

Dans la situation de l'homme devant Dieu, la volonté d'imitation est foncièrement ambivalente. Elle traduit aussi bien l'ambition coupable de la créature révoltée (Gn 3, 5.22) que l'obéissance filiale du disciple (Mt 5, 48 ; Ep 5, 1, etc.). Elle peut être une manière d'accueillir la grâce ou une prétention qui la rend inutile, une fidélité à la condition de fils ou une tentative pour usurper la puissance qui n'appartient qu'à Dieu.

Les théologiens de la Réforme ont généralement marqué une certaine méfiance à l'endroit de l'imitation, y redoutant toujours quelques relents de pélagianisme. On connaît la vigoureuse mise au point du Luther, qui réaffirme la priorité absolue de la grâce : « *Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores* ». L'imitation du Christ est une exigence de la condition filiale et non pas un moyen d'y accéder. N'est-ce pas cette exigence que signifiait déjà saint Léon prêchant le mystère de Noël : « *Frustra*

enim appellamur Christiani, si imitatores non simus Christi » (3) ?

Mais il ne suffit pas de situer l'imitation en second, dans la logique de la grâce d'adoption, comme si l'homme pouvait, par ses seules ressources, produire cette réponse ou réaliser cette exigence. L'imitation ne suit pas seulement la grâce, elle est grâce. Au principe de toute recherche et de tout effort de conformité, c'est le Christ qui *prend forme* dans le chrétien (cf. Ga 4, 19), qui inscrit en lui son *image*, par l'action de son Esprit (Rm 8, 29 ; 2 Co 3, 18). Ainsi la vie chrétienne devient-elle plus qu'un témoignage, une sorte de *sacrement* pour le monde (4).

L'idée d'imitation trouve sa vérité dans le Mystère du Christ. Jésus est le *parfait imitateur du Père* (5). Son attitude se situe à l'opposé de tout orgueil, et condamne radicalement toute ambition humaine de rivalité ou d'auto-déification : « Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu... » (Ph 2, 6) Et s'il nous sauve, ce n'est pas par la seule vertu d'une volonté humaine exceptionnelle dans sa fidélité, mais bien par la puissance divine à laquelle il participe par nature. En Jésus-Christ aussi — et d'abord — c'est Dieu qui sauve l'homme. C'est pourquoi aucun homme ne peut « faire son salut » sans Dieu, fût-ce en imitant scrupuleusement le comportement humain du Christ. L'imitation authentique du Christ ne peut être dissociée de la foi en sa divinité. C'est ce qui rend vaine l'option chrétienne maintenue par ces « théologies » récentes, qui se réclament du Christ contre Dieu.

(3) En vain nous appellerions-nous chrétiens, si nous n'étions pas les imitateurs du Christ. Léon LE GRAND *serm.* 26, n. 6, éd. *Sources Chrétiennes*, n° 22, Cerf, 1949, p. 122.

(4) Cf. VATICAN II, Constitution *Lumen Gentium*, 35 b.

(5) Ainsi est intitulée la section I de la thèse, p. 14-23.

L'invention d'une fidélité

Ce qu'on redoute aujourd'hui, dans l'idée d'imitation, c'est moins sans doute une concurrence pour la grâce qu'une menace pour la liberté. Elle évoque facilement une morale figée dans la fidélité au passé, incapable d'invention et de nouveauté. Contre certaines présentations ou exhortations malheureuses, dont peuvent s'autoriser de tels griefs, André Weers souligne, à plusieurs reprises, que l'imitation chrétienne n'a rien d'un mimétisme, d'un conformisme ou d'un concordisme. Elle ne consiste pas dans une reproduction stéréotypée des gestes du Christ. Le chrétien n'aliène pas sa liberté, il ne démissionne pas de sa responsabilité, dans sa référence à Jésus-Christ.

Le croyant n'interprète pas autrement que Francis Jeanson le précepte évangélique : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jn 15, 12). Il y entend l'invitation du Christ à imiter son amour « *en en reprenant, sous des formes éventuellement différentes, le sens profond, l'intention sous-jacente* » (6). Mais cette lecture n'implique nullement pour lui le pari « contre l'espoir d'un salut suspendu à la Grâce divine » (*ibid.*).

L'exemple du Christ n'apparaît pas non plus au chrétien comme « une exigence parfaitement indéterminée », « susceptible d'interprétations contradictoires », selon les caractéristiques attribuées par Jeanson à tout précepte (7). Assurément, il ne suffit pas de s'y référer pour déterminer les modalités d'un comportement pratique. Les situations nouvelles, toujours inédites, sollicitent toute conscience à un effort d'invention. Mais l'originalité des situations qu'af-

(6) F. JEANSON, *La Foi d'un incroyant*, Paris, Seuil, 1963, p. 157, cité dans la thèse, p. 39.

(7) *Ibid.*, p. 156.

fronte le chrétien n'est jamais si radicale qu'elles soient sans commune mesure avec les circonstances de la vie de Jésus. Les unes et les autres sont humaines, terrestres. N'est-ce pas l'Incarnation qui rend possible l'imitation ?

D'autre part, l'homme n'est jamais seul à porter le poids d'une situation donnée. Autonome et libre, sa décision n'est pas pour autant solitaire, ni exempte de toute dette envers autrui. F. Jeanson en convient lorsqu'il professe, en somme, que pour lui la grâce, c'est les autres (8). Si le chrétien croit que la grâce vient de Dieu, il ne renie pas pour autant sa dette envers l'humanité (9). Les deux sources ont cessé d'être étrangères et antinomiques pour celui qui reconnaît l'incarnation de la Grâce — et du Sens — en Jésus-Christ. En entrant dans l'histoire et dans la solidarité des hommes, le Christ ne s'est-il pas fait lui-même débiteur envers l'expérience séculaire d'un monde qui avait « marché pour lui », selon les vers célèbres de Péguy ? Le croyant, cependant, ne se réfère pas à lui comme à un chaînon ancien du patrimoine commun de l'humanité. L'exemple du Christ est bien plus qu'un testament. Il devient, dans la foi en sa Résurrection, l'appel d'un contemporain, dont les liens avec tout homme restent vivants. Le chrétien ne marche pas seulement à la suite du Christ, sur ses traces, mais avec Lui.

(8) Cf. F. JEANSON, *Athéisme et Liberté*, dans *Lignes de départ*, Paris, Seuil, 1963, p. 184 : « ...Car enfin, d'une certaine manière je crois à la grâce... Tout ce qui, dans mon existence, a quelque valeur à mes yeux, c'est d'autrui que je le tiens, c'est par autrui que j'y parviens. Mes plus profondes joies, mes plus indispensables ressaisissements, mes ressources propres, ma « personnalité », c'est aux autres que je les dois... ».

(9) Comme le lui reproche F. JEANSON : « Si je crois que la grâce vient de Dieu, je ne peux plus l'attendre vraiment de mes rapports avec les hommes : à la limite, je ne peux plus croire à l'existence des hommes... », *La Foi d'un incroyant*, p. 137.

L'imitation du Christ apparaît ainsi comme une invention qui s'élabore dans un échange et se vit dans une communion. L'initiative n'est pas moins libre, ni l'option morale moins onéreuse : la foi n'apporte pas d'évidences. Le choix du chrétien ne se réduit pas à la mise en œuvre d'un donné sans mystère. Il s'inscrit dans une démarche indéfinie de découverte. Il « part » moins du Christ qu'il ne conduit à lui. *Inventer*, pour une conscience chrétienne, ce n'est pas se démarquer par rapport à Jésus-Christ, créer du nouveau qui serait étranger à Jésus-Christ. Au contraire. La rencontre de situations et d'exigences nouvelles entraîne le chrétien à mieux *découvrir* le sens que le Christ a donné à sa vie, un sens réellement incarné, une fois pour toutes, mais qui n'a jamais fini de se dévoiler au disciple.

La tentation de l'abstraction et la démarche de la foi

Ainsi restituée dans la démarche de la Foi, l'imitation du Christ, sans contredire au mouvement profond de la conscience, ne peut être conçue simplement comme le principe d'un système moral parmi d'autres. Mais elle représente une exigence toujours insatisfaite, et coûteuse à l'homme chrétien, qui est constamment tenté de sacrifier soit la complexité des problèmes qu'il affronte soit la profondeur jamais épuisée du mystère dont il vit.

Cette double tentation conduit facilement à préférer des raccourcis, des formes d'imitation moins onéreuses, mais moins fidèles. Le premier de ces accommodements a déjà

été évoqué : c'est le mimétisme, la reproduction matérielle des gestes du Christ, la référence concordiste à ses comportements. Ce n'est pas, semble-t-il, une tentation très répandue parmi les esprits modernes. Le second raccourci paraît plus fréquenté : c'est l'*abstraction*, qui consiste à tirer de la vie du Christ des leçons, des lois générales, à isoler ses vertus, bref, à confectionner un idéal chrétien nettement et durablement défini, auquel on pourra se référer commodément.

On voit sans peine l'infirmité de pareilles solutions. La première méconnaît l'originalité de toute situation historique et renonce pratiquement à chercher un sens au mystère du Christ. La seconde fait passer au second plan la Personne du Christ et l'événement unique du salut. Elle correspond à un processus de dégradation hélas bien connu : il conduit des « mystères » du Christ à ses vertus (imiter l'amour du Christ, sa miséricorde, son humilité) et de celles-ci à des normes anonymes (pratiquer l'amour, la miséricorde, l'humilité).

L'esprit humain s'arrête volontiers à ces normes universelles, dans la mesure où il cherche d'abord des principes à mettre en œuvre : il trouve là des données qui paraissent immédiatement utilisables, et suffisamment générales pour être largement admises et adoptées. Mais n'est-ce pas réduire le christianisme à un moralisme séculier, à une vague **religion du devoir** ? La référence au Christ peut survivre à cette réduction, et même une certaine volonté d'imitation. Mais le Christ ne représente-t-il pas alors simplement un exemplaire privilégié d'humanité qui a mis en œuvre avant nous et mieux que nous des lois et des principes qui le dépassent comme nous ? A moins qu'il ne s'identifie avec l'archétype intemporel des règles immuables de la conduite

humaine. Il cesse en tout cas d'incarner l'Absolu dans l'histoire.

Faut-il exclure pour autant toute démarche d'abstraction ? Ce serait méconnaître le régime naturel de l'intelligence, et lui interdire de dépasser la saisie de l'événement pour en dégager le sens. Le danger consiste à faire d'une telle démarche le tout de la référence chrétienne à Jésus-Christ. Une réduction de ce genre condamne en fait le chrétien à ne confronter sa propre vie qu'avec des idées, procédant certes d'une lecture de l'événement du salut, mais qui peuvent dispenser désormais de toute référence concrète à cet événement. L'abstraction reste une opération légitime et sans doute nécessaire à une authentique imitation. Mais elle ne peut être qu'un moment du mouvement plus complexe et plus personnel où s'engage la conscience chrétienne, qui s'efforce de rejoindre, à partir de sa situation originale, le Seigneur en personne dans le mystère unique du salut.

Les hommes de notre temps éprouvent une grande difficulté à reconnaître dans l'histoire datée et localisée de Jésus de Nazareth la révélation universelle du sens de toute existence humaine, et le repère décisif de leur propre démarche aujourd'hui. Le diagnostic de l'évêque Robinson paraît, à cet égard, aussi pertinent que suggestif :

« Une des choses qui présentent un obstacle majeur pour l'esprit de notre génération est le caractère unique du Christ. Bien sûr, ceci n'est pas nouveau. C'est une partie intégrante du « scandale » de l'Évangile. Les hommes ont toujours trébuché sur le « scandale de la particularité » — et jamais plus que dans une société conditionnée par tout un entraînement historique et scienti-

fique à voir le particulier seulement comme un exemple du général » (10).

La difficulté n'est pas nouvelle. Elle peut être aggravée par le contexte culturel. Et le dialogue de l'Eglise avec le monde contemporain doit évidemment en tenir compte. Mais elle n'est pas d'abord d'ordre culturel. Les premiers disciples de Jésus, ses Apôtres eux-mêmes, n'ont pas discerné spontanément et immédiatement la portée universelle de sa vie et de son œuvre... La difficulté dont il s'agit, c'est la difficulté même de la foi. On ne saurait l'éluder sans évacuer du même coup le paradoxe central du christianisme : l'incarnation de la vérité universelle de l'homme et la réalisation de son salut dans une existence humaine particulière. Croire en Jésus-Christ, c'est assumer ce paradoxe. Et l'imitation de Jésus-Christ n'est pas autre chose qu'un effort pour en vivre, une foi vivante, une foi vécue.

Loin de rester marginale, l'idée d'imitation apparaît ainsi au carrefour des problèmes fondamentaux de la grâce, de la liberté et de la foi. Si l'on a pu mettre en doute, parfois, son authenticité, n'est-ce pas qu'on l'avait indûment isolée et absolutisée ? La relation qui s'instaure entre le Christ et son disciple comporte des aspects multiples : aucun d'eux ne saurait en épuiser la richesse, et c'est en trahir la vérité que d'absolutiser l'un ou l'autre. Ce n'est pas le moindre mérite de la thèse d'André Weers que d'avoir montré comment l'idée d'imitation, déjà présente dans les écrits johanniques, y est inséparable d'autres notions-clés, celles de filiation, de communion, de témoignage et de mission notamment (*).

(10) J. A. T. ROBINSON, *La Nouvelle Réforme*, Neuchâtel, 1966, p. 42.

(*) N.D.L.R. : L'auteur a rédigé cette étude à partir de son intervention à la soutenance de thèse.

Présentation de la thèse

André Weers

*Monsieur le Doyen,
Messieurs,*

Voici donc une étude sur l'imitation du Christ, c'est un lieu commun de l'exégèse chrétienne et de toute histoire de la spiritualité, je voudrais donc dire brièvement le contexte dans lequel j'ai entrepris ce travail.

C'est un effort pour comprendre ce que requerrait l'acte missionnaire qui m'a guidé. Prêtre, je ne pensais pas devoir chercher ailleurs que dans le ministère sacerdotal la source de l'union au Christ, et dans ce ministère même le moyen de communier au projet salvifique du Christ. Cependant, être missionnaire, c'est faire quoi ? Nous connaissons l'adage de Tertullien « Christianus alter Christus », et le prêtre est bien, aussi et d'abord, un baptisé membre du Peuple de Dieu. Que signifie donc être comme le Christ ? Que veut dire se conformer à lui ? Il ne saurait s'agir d'une imitation comme matérielle des gestes et activités du Seigneur, le bon sens nous l'interdit d'emblée, mais alors qu'est-ce que l'imitation du Christ à notre époque ?

Je n'ai jamais douté, dois-je le dire, qu'une certaine imitation du Christ était nécessaire, donc possible ; nécessaire parce que les chrétiens s'estiment, à juste titre, les héritiers spirituels de Jésus de Nazareth, ils écoutent sa parole, ils se veulent ses disciples. Dans la logique de la foi l'amour pour le Seigneur, que nous estimons toujours actuel et vivant, porte en lui, justement parce qu'il est un amour pour un être concret, une volonté de conformité et de ressemblance. C'est Charles de Foucauld qui disait : « je ne puis concevoir l'amour sans un besoin, un besoin impérieux de conformité et de ressemblance ». Et pourtant, le mot même d'imitation n'est pas, de nos jours, très mobilisateur ! Cela fait vieillot ! C'est toute

l'histoire de la spiritualité qu'il faudrait évoquer pour tenter d'expliquer la désaffection, sinon la méfiance, de nos contemporains devant ce concept et la réalité qu'il leur semble recouvrir. On se souvient sans doute, non sans malaise, de quantités d'auteurs et de prédicateurs qui ont exalté une imitation littérale des gestes du Seigneur, regardé comme un modèle extérieur. Il faudrait d'abord comme se dépayser pour retrouver le Jésus historique et ses manifestations, et ensuite contraindre les faits de nos vies à s'ordonner dans le cadre ainsi découvert. Etre disciple du Christ reviendrait à s'émigrer dans un univers culturel autre que celui qui nous est familier.

L'étude que j'ai entreprise n'aboutit pourtant pas à un ouvrage de spiritualité : c'est une thèse de théologie biblique et ceci n'est pas sans signification. Ma génération fréquente peu ceux qu'on a coutume d'appeler les « auteurs spirituels », ce sont les exégètes qui sont devenus ses maîtres à penser, ou plus exactement ce sont les exégètes de profession qui nous paraissent les hommes les plus qualifiés pour nous mettre à l'écoute du Seigneur. Je gagerai volontiers que le succès de librairie de plusieurs collections récentes mettant en valeur des thèmes bibliques vient de là. « Dieu et son image » ; « charité et liberté selon le Nouveau Testament » ; « Dieu Père » ; « le message moral du Nouveau Testament », etc... La lecture des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, faite selon les règles d'interprétation de la science exégétique, et dans la riche tradition patristique et conciliaire de l'Eglise nous suffit.

Pour le sujet considéré, mon choix s'est porté sur saint Jean ; je me permets ici d'exprimer ma grande reconnaissance au Père A. GEORGE qui m'a si bien fait entrer dans l'actualité de cet évangile, depuis le temps où j'écoutais son cours ici même, jusque dans les innombrables conseils qu'il me prodigua pour mener à bien ce travail.

Il me fallut d'abord me convaincre de l'originalité du thème de l'imitation par rapport aux thèmes voisins de « la suite du Christ », ou de « l'être-disciple ». Un certain nombre d'exégètes modernes ont précisé ces notions, en s'appuyant très

généralement sur l'étude des synoptiques. Il me semble que certains de ceux-ci aboutissent à des conclusions trop rigides, c'est le cas de G. KITTEL, de A. MEHL, de O. PRUNET pour lesquels « suivre dans le Nouveau Testament exprime un événement, non une notion, un état ». Le terme serait étroitement lié à l'apparition du Christ historique, ceci est exact ; mais sans qu'on le dise clairement, c'est à l'idée d'imitation qu'on s'en prend ; celle-ci est considérée comme une intrusion plus ou moins tardive de la communauté post-pascale, et conçue surtout à la manière platonicienne de l'analogie d'être existant entre l'image et son modèle. Comme dans le Nouveau Testament il ne saurait être question d'une imitation de ce type, l'idée même d'imitation tend à être éliminée comme trop sujette à caution.

J'ai voulu considérer avec soin les écrits johanniques parce que chez Jean l'Histoire est plus clairement assumée dans la foi que chez les autres évangélistes. Il est donc important de s'en pénétrer pour connaître les lignes de force de toute démarche missionnaire pour le temps présent. Je ne pense pas pour autant que, chez les synoptiques, la démarche soit fondamentalement autre ; les évangélistes sont tous des croyants exprimant leur foi au Seigneur glorifié, des témoins qui ont des préoccupations d'ordre pastoral. Et je serai enclin à penser que, même chez les synoptiques, il a fallu donner, après Pâques, un sens transposé aux paroles de « la suite du Christ », aux logia de l'akolouthēin. Ce qu'on peut dire, c'est que Jean utilise ce procédé avec évidence, chez lui le sens propre et le sens figuré sont étroitement mêlés. Il a donc réalisé avec brio cette opération missionnaire qui consiste à exposer le contenu de la foi dans les termes même de ses interlocuteurs et selon leurs schèmes de pensée, afin de les mettre en mesure de se déterminer, dans leur liberté, face à l'événement sauveur de Jésus de Nazareth.

J'ai limité mon enquête aux textes invitant explicitement à imiter Jésus. Comme Jean présente le Christ comme l'Envoyé du Père, et ceci avec une grande insistance, j'ai été amené à justifier les motivations de cet envoi, et de dire l'identité qui existe entre le Père et le Fils : Jésus est la parfaite image

du Père : « qui m'a vu a vu le Père ». Comme Jean résume les exigences du Seigneur en deux grandes orientations : la foi et l'amour, c'est le commandement nouveau d'aimer comme Jésus a aimé qui s'impose à l'attention. C'est ce commandement qui est fondement de la doctrine et de la vie en Christ. La conséquence et le fruit de cet amour c'est d'être signe pour le monde, de soi l'amour chrétien est rayonnant ; il manifeste, à l'image des relations du Père et du Fils, de quel amour le monde est issu, et où il va. Les disciples prolongent l'action de Jésus dans le monde ; les conditions de l'action missionnaire étant exprimées dans le mime du lavement des pieds. Les épîtres, comme on sait, peuvent être considérées comme la parénèse de l'évangile : on y trouve donc la manière dont on peut vivre l'imitation du Christ en fonction de circonstances bien déterminées. Les lettres aux Eglises d'Asie qui ouvrent l'Apocalypse, et qui sont aussi des écrits de circonstance, mais qui revêtent également une valeur atemporelle rejoignant les préoccupations des chrétiens de tous les temps, attirent, elles, notre attention sur l'imitation du témoignage douloureux du Seigneur.

Cette enquête me semble pouvoir aboutir aux résultats suivants :

Premièrement, c'est Jésus lui-même qui a invité ses disciples à l'imiter : tout spécialement dans sa manière d'aimer les hommes et le monde, dans le partage du même souci du salut du monde. Ce n'est pas parce que le terme d'imitation, la mimesis, n'est pas utilisé dans l'évangile de Jean que la réalité en est absente.

En second lieu, « suivre » et « imiter » sont pour l'auteur du quatrième évangile des termes identiques. Qui plus est : suivre, c'est en saint Jean, croire au Christ, c'est demeurer en lui. Or, croire ne signifie pas seulement être charitable comme lui, être irréprochable comme lui, être pieux comme lui, mais avoir la foi en lui. Prendre la suite du Christ ou l'imiter n'a donc qu'un seul sens : être uni vitalement au Christ toujours présent, vivant et agissant.

Par conséquent, en définitive, l'imitation doit être conçue comme le procédé pédagogique par lequel le chrétien apprend

à vivre en fils du Père, et ceci grâce à l'action en nous, de par notre disponibilité, de l'Esprit-Paraclet. L'imitation doit être entendue dans son sens biblique, selon la conception sémitique de l'imitation : elle est l'engagement de l'homme tout entier pour correspondre à l'intentionnalité de Jésus.

Ainsi, je pense avoir montré que l'imitation du Christ ne se réduit pas à la reproduction des gestes du modèle. Nous sommes invités à faire sans cesse la transposition, toujours coûteuse, qui est requise. Cette élaboration doit s'envisager en Eglise, contrairement à une conception souvent très individualiste de l'imitation. L'aspect vie-en-communion des hommes entre eux, dans le Christ, est fortement accentué par la tradition johannique, et c'est cela l'Eglise, pour le prolongement dans le monde de l'œuvre du Fils.

Du témoignage à l'imitation

André Weers (1)

L'Apocalypse n'hésite pas à résumer l'œuvre du Christ comme étant celle où le « témoignage » a été porté à sa plus haute expression de fidélité (Ap. 1, 5 ; 3, 14). Nous avons eu l'occasion de montrer plusieurs fois, au cours des chapitres précédents, que la mission de Jésus était celle du témoin dans l'accomplissement des Promesses du Père. Ce thème du témoignage parcourt le quatrième évangile dans son entier (2).

Jésus imite le Père en tant qu'il est son ambassadeur

Jésus est l'envoyé du Père

L'évangéliste nous dit que Jésus vient d'en haut. Le scandale qu'il provoque c'est précisément de ne pas se situer comme tout israélite qui se sait dans la mouvance du Créateur et fils de Dieu, parce que participant au Peuple de la Promesse, mais d'appeler Dieu son propre Père (5, 18). C'est de lui qu'il déclare tenir directement ses lettres de créance (3, 17 ; 5, 23-24 ; 6, 57 ; 7, 28-29, 33 ; 8, 16, 42 ; 10, 36 ; 12, 44-45 ; 17, 8, 21, 23). Le salut, c'est avoir foi dans cette révélation de Dieu qui s'exprime par l'intermédiaire de Jésus « la vie éternelle, c'est qu'ils te

connaissent Toi, et ton envoyé Jésus-Christ » (17, 3). On devient disciple dans le fait de reconnaître cet envoi de Jésus par le Père (17, 25) ; cet acte de foi implique la reconnaissance du choix fait par Dieu, en même temps que cet engagement à notre égard dans le don de son Fils permet de discerner l'expression de son amour pour le monde (1 Jn. 4, 9-10).

Jésus est envoyé comme « Ambassadeur »

Saint Jean montre avec une grande insistance que Jésus est le porte parole du Père. Celui-ci parle de ce qu'il sait mais qu'il détient d'un autre (3, 11 ; 8, 26 ; 14, 24) ; il atteste ce qu'il a vu (3, 11 ; 8, 38) ; il juge comme il entend (5, 30) ; il ne cherche pas à faire sa volonté (5, 30, 34) ; il ne recherche pas sa propre gloire

(1) Extrait de la thèse, section IV.

(2) *Martureîn* (témoigner) est employé 31 fois dans l'évangile johannique 10 fois dans les épîtres et 4 fois dans l'Apocalypse contre 28 fois pour tout le reste du Nouveau Testament ; *marturia* (témoignage) respectivement 14 fois, 5 fois et 9 fois contre 7 fois pour le reste du Nouveau Testament.

(7, 17) ; il possède une doctrine dont il se fait le héraut, mais qu'il ne revendique pas pour sienne (17, 7). Ainsi Jésus résume-t-il lui-même son rôle comme celui d'un messager : « je n'ai pas parlé de moi-même, mais le Père qui m'a envoyé m'a lui-même confié ce que je devais dire et faire entendre » (12, 49). Il est venu dans le monde pour achever un grand dessein, pour mener à son terme une mission reçue (4, 34 ; cf. 6, 38, 17, 4). Il agit sur ordre : « j'agis selon l'ordre que le Père m'a donné » (14, 30).

« En ce sens, écrit O. Prunet, le ministère de Jésus se manifeste comme une imitatio Dei nettement caractérisée. Cependant ce terme reste ambigu tant que nous ne le plaçons pas dans son vrai contexte théologique. Or celui-ci est déterminé non par l'idée philosophique d'imitation, qui pourrait être entendue par exemple dans un sens platonisant, mais selon la notion fondamentale de l'apostolos qui nous renvoie au droit et aux coutumes juives concernant la nature, le statut et les prérogatives du shaliah. Le Fils est l'envoyé du Père ; il est « venu » pour être le « témoin » du Père. Le contexte juridique est ici essentiel » (3).

Il est de fait très important de tenir compte que Jésus n'est pas un maître de sagesse, qu'il n'est pas venu pour nous mettre sur le chemin de la « gnose » et qu'il ne nous introduit à aucune forme de contemplation de type mystique. La

contemplation à laquelle nous sommes appelés c'est celle de son service, c'est dans la reconnaissance de ce service que nous saisissons comment le salut est venu jusqu'à nous comme une grâce. L'office de Jésus comme « Serviteur » unique et parfait est fondamental pour comprendre le sens de la rédemption et ses exigences pour les croyants ; nous avons déjà vu que saint Jean, comme les autres évangélistes, n'a pas manqué de le souligner. Jésus était chargé de mission : comprendre celle-ci, et devenir à notre tour participants de cette voie de salut pour le monde, c'est devenir « enfants de Dieu » (1, 12).

Fidèles aux harmoniques de la pensée protestante, Prunet nous met en garde contre le risque constant de faire entrer dans la pensée chrétienne des apports étrangers qui ne peuvent que la gauchir. Cependant, Prunet ne développe pas suffisamment cette notion de *shaliah* qui est, pour lui, l'expression adéquate de la mission de Jésus. Il n'est pas douteux que saint Jean nous présente Jésus comme le fondé de pouvoir du Père, mais il n'est pas n'importe quel *shaliah* ; l'aspect juridique de cette notion est réassumé par le Verbe et elle est donc vécue sous le mode de la filiation. Ceci est fondamental. Par ailleurs, il nous semble que cette très éclairante présentation de Jésus comme *shaliah* du Père, trouve son éclairage chez l'évangéliste à partir de l'idée qu'il se fait lui-même de Moïse, le conducteur du Peuple. C'est lui le seul véritable *shaliah* pour le judaïsme. Nous savons que saint Jean s'est plu effectivement à tracer un

(3) *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Excursus II, A propos de « l'imitation de Jésus-Christ », PUF, Paris, 1957, p. 136.

parallèle discret, mais certain, entre Jésus et Moïse. L'existence de Jésus est décrite avec comme toile de fond l'archétype Moïse (4).

La pensée rabbinique a compris Moïse comme le « mandataire » de Yahvé, et c'était là exprimer avec bonheur ce qu'il fut effectivement, en même temps que c'est une interprétation fidèle des textes sacrés, mais déjà Moïse était regardé comme unique et sa légation était d'un type particulier. *Siphra* sur le Lévitique XXVI, 46, interprète la médiation de Moïse en ce sens : « Moïse mérita d'être fait médiateur (mandataire) entre Israël et leur Père qui est dans le ciel... » et sur Lévitique XXVII, 34 : « A Moïse, en qualité de mandataire pour l'envoyer aux enfants d'Israël. Le mandataire était digne de celui à qui il était envoyé et celui qui lui était envoyé était digne d'être mandataire » (5). La qualité de la personne est soulignée, Moïse est unique ; en même temps est signifié le choix gratuit de Dieu. Moïse dit souvent qu'il exprime la pensée de Yahvé ; les rabbins diront qu'il ne parle pas de lui-même (6). La figure de Moïse a, dans le judaïsme, un relief tout à fait particulier, comme l'écrit J. Bonsirven :

« Intermédiaire de l'alliance que Dieu

(4) Cf. M. E. BOISMARD, *Comment lire la Bible*, Lumière et Vie 1, 1951, p. 93-114 ; 3, 1952, p. 107-128.

(5) J. BONSIIVEN, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1955, n° 220 p. 49.

(6) Cf. *Siphra* sur le Deutéronome I, 6 (5) 66 b., éd. Friedmann, Vienne, 1864, cf. Jn. 12 49.

a conclue avec son peuple, instrument par lequel il leur a communiqué sa loi, Moïse tient, dans la conscience et la piété juives, un rang unique (...). Moïse, médiateur entre Dieu et la nation élue, est considéré à la fois comme le représentant récapitulatif de son peuple, comme « notre maître » en qui se condense toute l'autorité de la Loi, et comme l'expression humaine des démarches divines, par lesquelles Israël a été élu et uni à son Dieu » (7).

Jésus vient à son tour pour être le nouveau Moïse, nouveau mandataire de Yahvé, mandataire plus unique encore que ne le fût le conducteur du Peuple. Jésus porte la révélation de Dieu à un niveau plus profond. Dans son obéissance, il se révèle si parfaitement imitateur du Père qu'il en vient à déclarer que lui et le Père ne sont qu'un, « Le Père et moi nous sommes un » (10, 30). Son témoignage et sa médiation sont donc d'un caractère très spécial, car pour lui il n'y a pas de distance entre ce qu'il dit et l'objet de son témoignage, en lui il est impossible que le mensonge se glisse (cf. 8, 55), ce qui est une manière de dire l'unité du Père et du Fils. Son mandat s'originant dans une unité foncière avec celui qu'il appelle son propre Père, il coïncide avec lui, il est assimilé à lui (6, 57 ; 8, 16, 19 ; 10, 38 ; 12, 45 ; 14, 7-11). Ainsi le témoignage de Jésus c'est de révéler que le Verbe s'est fait chair (1, 14). La catégorie d'imitation permet de décou-

(7) *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Beauchesne, Paris, 1934, I, p. 81.

vrir le rapport mystérieux qui, dans l'action, existe entre le Père et le Fils. Le thème de l'imitation n'est rien d'autre fi-

nalement qu'une formulation explicative commode pour dire le témoignage de Jésus tel qu'il est apparu sous nos yeux.

Apôtres et disciples "Ambassadeurs" du Christ

Sans nier certaines allusions à l'aspect ministériel de l'apostolat, comme il semble être par la complaisance de saint Jean à nous montrer la figure de Pierre et son rôle de chef des Douze (1, 42 ; 6, 67-71 ; 13, 6-11 ; 18, 15-27 ; 20, 6-8 ; 21, 15-19), il n'est pas douteux que le dessein de l'évangéliste est de montrer que tout homme peut devenir disciple du Christ « celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui » (14, 21) (8). On peut dire du lecteur de l'évangile ce qui est dit au début de l'Apocalypse : « heureux le lecteur et les auditeurs de ces paroles prophétiques s'ils en retiennent le contenu, car le Temps est proche ! » (1, 3 ; cf. Lc 11, 28). Le croyant est appelé à interioriser si intimement le message de Jésus, et à comprendre la mission de ce dernier dans le monde comme si totalement unique et normative, qu'il doit pouvoir dire comme l'apôtre qu'il « témoigne de ces faits ».

(8) « Les croyants de toutes les générations ont toujours entendu les paroles du Christ dans la chambre haute comme leur étant adressées à eux-mêmes (...). Il n'était donc pas nécessaire d'être l'un des Douze pour être « le disciple que Jésus aimait ». Tout vrai disciple est aimé de Jésus. Et Jésus a ajouté « je me manifesterai à lui ». C. MASSON, *Le témoignage de Jean*, dans « Vers les sources d'eau vive », Payot, Paris, 1961, p. 176.

(Jn 21, 24 ; cf. 1 Jn 4, 14). Le témoin ne saurait d'ailleurs être un simple spectateur. Devenir témoin du Christ, c'est entrer dans la grande geste missionnaire qu'est venu inaugurer le Fils et qui s'origine dans le dessein éternel du Père de tout récapituler en lui (Ep 1, 7-13).

Etre témoin, c'est imiter le Christ dans cette mission qu'il a reçue du Père et qu'il a transmise à ses disciples ; il s'agit d'une réalisation et d'une mise en œuvre effective, à travers les siècles, du salut acquis en Jésus Christ. C'est imiter parce que le message n'est pas vérité spéculative, il est d'abord vie.

La relation du Père et du Fils, en ce que celui-ci remplit un office de révélateur, est appliquée à la relation de Jésus et de ses disciples. Ils deviennent à leur tour ses *shaliahim*, « comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie » (20, 21 ; cf. 17, 18). L'ordre de mission donné avec délégation de pouvoirs est formel (13, 20 ; 20, 21-23). Si le monde a une attitude hostile à l'égard des vrais disciples, c'est parce qu'ils auront été de plus parfaits imitateurs du Fils (15, 18-19). C'est en vertu de l'obéissance aux commandements de Jésus qu'ils sont ses ambassadeurs, il faut même dire que c'est dans cette obéissance qu'ils l'imitent.

Le rôle de l'Esprit-Paraclet

Les disciples réalisent une imitation réelle du Christ, qui pourtant évacue tout relent de pélagianisme ; et cette imitation ne peut tomber non plus dans le mimétisme ou le conformisme.

Le véritable témoin, en effet, est obligé d'authentifier son témoignage par l'imitation de la vie du Christ ; il fait reconnaître de cette façon que ses actes sont en conformité avec ses paroles. Le témoignage n'est accepté que dans la mesure des risques et des travaux encourus. Jésus est la norme de toute existence chrétienne véritable. Il ne s'agit pourtant pas de reproduire matériellement les gestes du Christ, mais d'entrer dans l'intentionnalité du Christ, sauveur du monde. C'est par la mission de Jésus à prolonger sur la terre que s'exprime l'imitation. C'est donc un acte toujours neuf et pourtant radicalement dépendant de l'intention du Christ.

Il n'y a d'autre part aucun risque de déification naturaliste dans le concept d'*imitatio*, car ce qui le préserve d'apparaître comme un effort prométhéen pour devenir comme Dieu, c'est que l'imitation du Christ est le fruit de l'Esprit-Saint. C'est l'Esprit de vérité, don du Père et du Fils, qui seul permet au disciple de comprendre Jésus, c'est-à-dire le sens

de sa mission (16, 7-15) ; si l'Esprit est lié communément au témoignage devant les tribunaux, c'est bien parce que c'est avec lui qu'on trouve la force d'entrer dans le service onéreux de Jésus (cf. Mt 10, 20 ; Mc 13, 11 ; Lc 21, 12-19 ; Jn 14, 16-17). Le rôle de l'Esprit est un rôle moteur, il n'est présent au cœur des disciples que pour les rendre disponibles à la mise en œuvre de l'évangile dans le monde. On sait que Jésus a déclaré que le croyant ferait même des œuvres plus grandes que les siennes (Jn 14, 12) ; c'est bien la preuve que l'Esprit, tout en ne faisant rien d'autre que d'être l'accomplisseur de la mission de Jésus, crée aussi du nouveau avec le disciple (9).

C'est tout le contraire du mimétisme. Ainsi le rôle de l'Esprit-Saint dans le concept d'*imitatio* est capital, c'est lui qui donne à celle-ci son aspect spécifiquement chrétien.

L'imitation de Jésus c'est ce qui permet, avec l'Esprit-Paraclet, de devenir davantage des fils et ceci dans le témoignage quotidien rendu à l'évangile.

(9) Comme Jean-Baptiste, le Paraclet est « als wegbereiter ». G. BORNKAMM, *Der Paraklet im Johannevangelium*, Festschrift Rudolf Bultmann W. Kohhammer, Stuttgart, 1949, p. 14.

Officiel-Prélature

Le Saint-Siège a envoyé à Monseigneur MARTY l'indult autorisant le transfert à FONTENAY-sous-BOIS (Val-de-Marne) du Séminaire et du Conseil. Le territoire de la Prélature est néanmoins maintenu à Pontigny.

Implantation

A Reims, une équipe est implantée dans un secteur ouvrier situé à l'ouest de la ville, sur la route d'Epernay. L'équipe sera composée de 3 prêtres. Le quartier à 10 000 habitants.

Nominations

Monseigneur MARTY a nommé à l'équipe de réflexion pastorale Paul DELADOEUILLE et Bernard LACOMBE.

Avec l'agrément de l'Ordinaire du lieu, sont nommés dans les diocèses suivants :

AGEN : à Miramont, Yves BOUYER.

BAYEUX : à Mondeville, Maurice HORNUSS, responsable.

BORDEAUX : à Lormont, Gabriel SAVENER.

LILLE : à Dunkerque, Maurice RIVOIRON.

LYON : à Givors, Jean-Marie HUFSCMITT.

LIMOGES : à Sainte-Thérèse, Claude MONTEIL.

MARSEILLE : à Saint-Louis, Antoine NICOLAS ;
à la Mission de la Mer, Elie REMONNAY.

MEAUX : à Villiers Saint-Georges, Maurice MARSTEAU.

MOULINS : à Montluçon, Marcel RESNAIS et François ANGOT.

NANTERRE : à Puteaux, Pierre GERY.
à Gennevilliers, Henri LE SOURD.

PAMIER : à Serres-sur-Arget, Primo de BASTIANI.

PARIS : à Saint-Hippolyte, Serge DENNECHERE.

REIMS : à la nouvelle équipe, Pierre SAUVAGEOT (responsable), Gérard MAES et François LAPORTE.

ROUEN : Au Havre, Jean CORNU, Damien DELAIRE.

TOULOUSE : au Sacré-Cœur, Emile PILLOT.

TULLE : à Bugeat, Gilbert ROUX.

Carnet de la Mission

Roger Salvert

La mère de Maurice LASSAUX, le père de Pierre GERY, celui de Jean JANSEN, celui de Jean-Louis CARRIERE, sont décédés récemment. Nous prions avec eux pour leurs parents.

La REVUE DE LA VIE DIOCESAINE DE PARIS, dans son numéro du 3 juin, sous la signature de Robert Frossard, vicaire général et délégué général à la Direction diocésaine pour le monde ouvrier et les milieux hospitaliers, a publié sous le titre « Figures sacerdotales » une note concernant Roger Salvert ; nous la remercions d'avoir bien voulu nous autoriser à la reproduire dans cette chronique.

« Nous laissons à ses frères de la Mission de France le soin d'exprimer la richesse si attachante de la personnalité de celui qui nous a quittés le 10 avril dernier... Mais les prêtres de la Région parisienne qui ont vécu avec Roger Salvert des années d'efforts au bénéfice de l'aumônerie des Hôpitaux ont besoin de dire ce qu'ils doivent à son sacerdoce.

Il avait commencé son ministère comme vicaire à St-Christophe de la Villette, dans une des paroisses les plus populaires de Paris. Mais, après deux ans il était nommé pour porter, avec un autre confrère, la charge du grand établissement de la Salpêtrière, qui compte près de 3 000 malades. Il y est resté 15 ans ! Ce contact habituel et prolongé avec la souffrance et la mort, loin de le durcir, lui avait donné une extraordinaire sensibilité à la vie, aux hommes, à l'effort collectif du personnel et aux dimensions missionnaires de l'action de l'Eglise.

Cartes, les malades sont toujours restés au cœur de ses soucis et il avait l'art de les écouter avec un bon sourire qui excluait toute inattention et tout rejet... Mais aussi, il réprouvait avec une égale force, les attitudes qui auraient pu sentir le prosélytisme ou le manque de respect des consciences : liberté et vérité étaient pour lui valeurs essentielles. Sa présence, animée par une Foi très vive au Christ et à son Eglise, était toute discrétion et délicatesse. Il avait appris, d'expérience, que le prêtre ne peut pas être l'unique instrument de la Grâce près des hospitalisés.

C'est pourquoi tout en pratiquant une fidélité exigeante à ses visites à l'hôpital, il était persuadé que l'entourage du malade — les autres alités, comme le personnel hospitalier — avait une importance considérable pour aider chacun à vivre l'épreuve, y donner du prix, et préparer son retour dans l'existence normale (ce qui est vrai pour neuf cas sur dix dans les grands hôpitaux de l'Assistance Publique).

Selon la logique de ces convictions il s'est donc préoccupé des associations de malades, de l'Action Catholique des milieux sanitaires et sociaux, d'un travail en commun des aumôniers d'hôpitaux, de l'insertion d'une pastorale hospitalière dans la

pastorale générale des diocèses. Provoquer une recherche collective, la relier avec d'autres, créer patiemment le tissu de relations multiples, toutes choses qui lui étaient chères et à travers lesquelles il ne perdait jamais de vue son objectif dernier et unique : que Jésus-Christ soit reconnu et accueilli par les personnes.

L'ensemble des réflexions faites depuis 10 ans par les Aumôniers d'hôpitaux de la Région parisienne garde la marque du Père Salvert... Comme les hommes qui sont vraiment humbles, il ne s'en prévalait d'aucune manière, mais à chaque rencontre il s'exprimait spontanément, ou était interrogé, car ses avis comptaient pour tous. Spécialement, il marquait le soin des plus éloignés et appelait à l'authenticité du témoignage dans le mûrissement du temps.

Au long de sa dernière année parmi nous, alors qu'il vivait à son compte — en pleine lucidité sur son état, mais aussi dans une paix simple et rayonnante — ce dont il avait parlé si souvent avec des malades, il n'a pas cessé d'être situé au centre de la recherche évangélique et missionnaire des hôpitaux de Paris.

Des prêtres, des laïcs, des consacrées continuaient en effet à lui apporter leurs interrogations, leurs espérances, leurs lassitudes. Son lit de l'Hôpital Saint-Joseph formait le nœud d'un étonnant rassemblement. Bien plus, à travers sa propre offrande de souffrant, nous savions qu'il jetait tout dans l'Unique Sacrifice du Christ Ressuscité, comme quelqu'un qui, selon sa propre affirmation, n'a jamais perdu la joie !

S'il nous fallait exprimer, d'un mot, le spécifique de son ministère et de sa vie sacerdotale, nous dirions qu'il a été un « homme de communion ». Il n'a rien oublié des valeurs vécues par les croyants et les incroyants, des douleurs de la maladie et de la mort, des audaces et des réussites de la technique, des combats des militants et des plus pauvres... Mais s'il partageait tout, c'était pour que tout soit repris, purifié et sauvé par Celui dont il a voulu passionnément être le prêtre.

Nous savons qu'aujourd'hui il poursuit sa mission. Et nous louons le Seigneur de nous l'avoir donné... et rappelé ! ».

Ouvrages reçus

Points de vue de théologiens protestants

COLLECTIF, direction H. ROUX

Collection « Unam Sanctam », Paris, Cerf, 1967, 272 pages.

Théologie d'aujourd'hui et de demain

COLLECTIF, P. BURKE, H. DE LUBAC, etc.

Collection « Cogitatio fidei », Paris, Cerf, 1967, 224 pages.

Le dialogue et les dialogues

COLLECTIF, direction M. BON

Collection « Approches », Paris, Centurion, 1967, 236 pages.

Prêtre demain ?

J.-P. MARCHAND

Paris, Fleurus, 1967, 128 pages.

Servitude et grandeur de la maladie

F. PASTORELLI

Connaissance de Dieu

H. BOUILLARD

Tactique du diable

C.-S. LEWIS

Appels au Seigneur

L.-J. LEBRET

Amour de Dieu, amour des hommes

G. ROTUREAU

Le discours sur le pain de vie

A. FEUILLET

L'amour plus fort que la mort

H. CAFFAREL, A.-M. CARRE, etc.

Faut-il encore pratiquer ?

B. BRO

Ouvrages de la collection « Foi Vivante », Paris, Aubier - Cerf -
Desclées - Ed. Ouvrières, 1967.

Marie mère du Sauveur

M.-J. NICOLAS

Collection « Le mystère chrétien », Paris, Desclée, 1967, 128 pages.

Vivante parole (pour vivre la messe)

R. BERTHIER

Limoges, Drogue et Ardant, 1967, 414 pages.

Numéros disponibles

1963 - n° 7 : Catéchèse pour notre temps.

1964 - n° 6 : L'homme dans la société économique à l'heure de la socialisation (M. Massard) — Le projet fondamental de l'homme moderne (J.-Y. Jolif).

1965 - n° 5 : Des prêtres et des laïcs d'une communauté urbaine font part de leurs recherches.

n° 6 : Assemblée générale de la Mission de France : rapport d'orientation ; rapport Tiers-Monde.

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

n° 3 : Pauvretés et pauvres dans la société ; La catéchèse des jeunes.

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

1967 - n° 2 : Une embauche qui a changé ma vie - Culture biblique 1966 - L'Eglise et les non-croyants - Non dans la chair, mais dans l'esprit (R. Salaün).

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

en « tiré à part » (franco 2 F)

— R. Crespin, « L'originalité de la foi. Nature et expression de l'identité chrétienne ».

— R. Salaün, « Évangéliser, c'est faire quoi P ».

ABONNEZ VOS AMIS

bulletin à découper et à envoyer à
Lettre aux communautés

Prélature

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

NUMEROS SPECIMENS

Veillez servir gratuitement un n° spécimen à

M

M

de la part de M

signature :

BULLETIN D'ABONNEMENT

(conditions ci-contre)

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

M

adresse :

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

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

Maquette : J.-M. Bertholle