

15
1969

Sommaire

Actualité

- page 5
Crise de la Mission de France ou crise de
croissance de l'Eglise de France ?
Jean Vinatier page 7
Documents votés par les prêtres de la Mission
de France au cours des sessions régionales
page 23
Quel avenir pour la Mission de France ?
Jean Deries page 29
L'Association, et l'Année sacerdotale de Fontenay-sous-Bois
René Salaün page 33

Recherches

- La responsabilité sacerdotale vécue dans une
situation professionnelle
Une confrontation directe entre prêtres au
travail
page 47

Etudes

- Crise de la ville ou crise de la Société ? (suite)
Pierre Macquart page 61

Officiel-Prélature

- Carnet de la Mission page 75
Ouvrages reçus page 77

Dans le précédent numéro de la Lettre aux Communautés, nous avons rapidement fait le point sur la démission du Conseil et des responsables régionaux de la Mission de France. Aujourd'hui, il nous paraît important de revenir plus longuement sur cet événement, sur ses causes et ses conséquences.

Dans les pages qui suivent, vous pourrez lire plusieurs textes à ce sujet :

1. En apprenant cet événement, beaucoup se sont interrogés sur ses causes précises et sur ses enjeux. Jean Vinateur, ancien vicaire général de la Mission de France, a regroupé un certain nombre de questions qu'il a entendues de divers côtés. Il y répond pour les lecteurs de la Lettre aux Communautés.

2. Les prêtres de la Mission de France ont longuement discuté des causes de cette démission. Ils l'ont fait notamment au cours des sessions régionales. Nous publions les textes qu'ils ont élaborés et votés, au cours de ces sessions, pour manifester leur position dans cet événement.

3. Des questions se posent à propos de l'avenir. Elles se posent depuis un certain temps comme en témoigne la lettre écrite par Jean Deries, il y a plusieurs mois. Actuellement, la réflexion sur l'avenir se poursuit, en particulier dans le cadre du Conseil presbytéral, et doit s'exprimer dans une Assemblée générale.

4. La recherche de solutions pour l'avenir doit tenir compte, entre autres éléments, de ce qui a été élaboré et vécu dans le cadre de l'Association et de l'Année sacerdotale de Fontenay. René Salaün, responsable de cette année sacerdotale, présente un premier bilan de ces réalisations.

Ces divers textes ne font pas le tour de toutes les questions qui se posent aujourd'hui à la Mission de France. Toutefois, nous espérons éclairer ainsi quelques données d'un événement qui concerne les prêtres dans la mission de l'Eglise aujourd'hui.

Crise de la Mission de France ? ou crise de croissance de l'Eglise de France ?

Jean Vinatier

Pendant neuf ans, de 1954 à 1963, alors que le cardinal LIENART était prélat de la Mission de France, j'ai assumé la responsabilité de vicaire général. C'est sans doute pour cela, et bien que depuis ce temps je n'ai eu aucune responsabilité d'ensemble, que beaucoup de questions m'ont été posées depuis deux mois sur ce qu'on appelle « la crise de la Mission de France ».

Si j'accepte d'y répondre aujourd'hui, c'est seulement en mon nom personnel, et dans l'espoir d'apporter un peu de lumière au moment où s'élaborent de graves décisions engageant l'avenir de la tâche missionnaire.

Que signifie la crise de la Mission de France ?

Est-elle liée à la crise actuelle qui se manifeste dans l'Eglise ?

Je ne crois pas, pour ma part, qu'il y ait, à proprement parler, une « crise » dans la Mission de France. Les prêtres se sont réunis récemment en sessions régionales. Nos débats se sont déroulés dans une grande sérénité. Nous avons affirmé notre accord total avec les raisons qui ont amené le Conseil à démissionner. Nous avons fait connaître à Mgr GUFFLET, et au Comité épiscopal, nos désirs. Nous faisons confiance à notre Conseil presbytéral. Nous préparons l'Assemblée Générale pour le mois de juillet. Nos équipes continuent, toutes sans exception, leur tâche dans les diocèses et dans le Tiers-Monde. Et bientôt onze nouveaux prêtres vont être ordonnés. Rien de tout cela ne manifeste une crise. S'il y a crise, elle est peut-être ailleurs que dans la Mission.

Mais alors pourquoi une démission aussi globale de tout un Conseil ?

Tout simplement parce que les membres du Conseil, et les responsables régionaux se sont trouvés dans l'impossibilité de remplir la tâche qui leur a été confiée par les évêques de France.

Et comment définissez-vous cette tâche ?

Contrairement à ce qu'on a parfois affirmé, ce n'est pas nous qui définissons notre tâche. Nous avons simplement été amenés à préciser, à la lumière de l'expérience des équipes, les conditions de l'exercice de cette tâche.

En 1954, il faut bien le rappeler, devant en quelque sorte les décisions du Concile, le Pape Pie XII a mis la Mission de France au service de la tâche missionnaire de l'épiscopat français. Au mois de septembre de cette même année, dans un long document qui devait orienter nos efforts, les évêques de la commission épiscopale, par la voix de Mgr GARRONE, ont exprimé avec une grande clarté ce qu'ils attendaient de nous :

**1° Nous sommes et devons rester des prêtres
du clergé séculier :**

« La Mission de France a été le point de cristallisation et de ralliement de vocations séculières sensibilisées à fond par la grâce à la déchristianisation de notre pays ».

Par le fait même : « elle ne se relie d'aucune façon à aucune société religieuse ou quasi religieuse » et « elle est issue d'une volonté de l'épiscopat français et reste sous sa dépendance directe ».

**2° Nous devons nous consacrer totalement
aux tâches missionnaires :**

« La tâche de la Mission de France exige formellement que la vie apostolique soit abordée sous l'angle missionnaire : elle exige un engagement radical au service du monde déchristianisé ».

**3° Nous ne sommes pas spécialisés
pour tel milieu de vie ou telle forme d'apostolat.**

Il nous est au contraire demandé d'être totalement disponibles « pour le service de ce qui est déchristianisé, quelles que soient les formes ou les manifestations de cette déchristianisation ».

4° Notre vocation exige que nous soyons en relation constante non seulement les uns avec les autres,

mais aussi avec les groupes ou les organismes qui se consacrent aux tâches missionnaires :

« L'effort missionnaire porte dans sa vocation même l'obligation de chercher partout le contact, de le provoquer même, avec tout ce qui, dans l'effort apostolique de l'Eglise, affronte la déchristianisation ».

Je m'excuse de ce rappel et de ces citations. Mais je crois qu'on ne peut être plus net et plus clair. Ces orientations explicites de l'épiscopat français n'ont jamais été modifiées, à ma connaissance. C'est à cet effort que nous nous consacrons depuis plus de 20 ans. Or, c'est justement cette vocation et cet effort qui sont aujourd'hui mis en cause.

Pourquoi dites-vous cela : l'épiscopat n'a-t-il pas confirmé ces orientations de la Mission de France, il y a six mois ?

C'est exact. En novembre 1968, à Lourdes, le Comité épiscopal de la Mission de France a soumis un rapport à l'Assemblée plénière de l'épiscopat. Plusieurs décisions ont été prises qui confirmaient nos orientations actuelles.

La presse les a alors rendues publiques, mais la mise en œuvre de ces décisions a malheureusement rencontré des obstacles et nous avons été très étonnés en apprenant que le sens et la portée de ce qui avait été voté à Lourdes étaient contestés par certains.

Quels sont les faits précis qui vous amènent à dire cela ?

Les diocèses dans lesquels vous travaillez vous ont-ils fait des reproches particuliers ?

Je ne crois pas me tromper en affirmant que nous travaillons de plus en plus, dans les diocèses, dans une collaboration étroite avec nos frères prêtres, avec les laïcs des mouvements d'action catholique, avec l'effort missionnaire voulu par les évêques. Les difficultés sont venues d'ailleurs. Il faut avoir le courage de les exposer en toute clarté.

1° « L'engagement radical » qui nous a été demandé nous a conduits de plus en plus à un partage de vie, spécialement par le travail, dans les divers milieux où nous sommes : en monde ouvrier, en zones rurales, dans l'hôtellerie, dans la recherche scientifique, dans la marine marchande, dans le personnel hospitalier, dans le Tiers-Monde. Partout les prêtres de la Mission partagent le travail des hommes : 170 environ à temps partiel, tout en restant chargés des tâches pastorales habituelles, 100 dans une situation professionnelle à plein temps, spécialement, il va de soi, dans la classe ouvrière de France.

Or, sans tenir compte de la fonction du Comité épiscopal, ni de notre vocation, ni de notre expérience, sans tenir compte des efforts incessants que nous avons déployés avant, pendant et après le Concile, pour que des équipes de prêtres soient

de nouveau envoyées au travail en usine, on a tenu la Mission de France à l'écart des responsabilités nationales qui concernent ces équipes et, dans la constitution actuelle des équipes de prêtres ouvriers, on fait peu appel à ses prêtres, pourtant parmi les plus préparés en raison de leur travail antérieur et de leur vie d'équipe.

Voilà un premier fait qui mérite réflexion : car plus on est engagé dans des tâches difficiles, plus on a besoin d'un climat de confiance.

2° Mais je crois que la principale difficulté vient de la seconde tâche qui nous a été confiée :

Engagés dans des milieux et des mondes différents, nous avons été amenés en nous rencontrant, à échanger, partager, mettre en commun nos difficultés, nos échecs, nos découvertes spirituelles ; bref à rechercher, à travers des insertions variées, ce qui faisait l'unité de notre mission sacerdotale, à la fois en ce qui concerne les causes de la déchristianisation ou de l'athéisme, et également en ce qui concerne les chemins pour pouvoir être, dans le dialogue, le partage et l'amitié avec les hommes, des témoins du Christ et de son Evangile. Cela a élargi notre vision du monde et de l'Eglise et permis l'approfondissement de notre vocation sacerdotale à un point tel que nous sommes, je crois, prêts à renoncer à tout sauf à ce partage, à cette « concertation », à cette « recherche commune », comme nous disons.

Si une expérience aussi diversifiée que la nôtre depuis 25 ans a un sens, c'est celui-ci : Plus un prêtre est inséré « corps et âme » dans un milieu de vie particulier, plus il devient un technicien de la recherche scientifique, un bûcheron des campagnes pauvres du Limousin, un livreur de grand magasin, un garçon de laboratoire, un ingénieur dans le Tiers-Monde, un contrôleur laitier en Aquitaine, un O. S. dans une usine, un serveur dans un grand hôtel, un mécanicien sur un navire, etc., etc... plus il partage l'espérance et les souffrances de ses frères, plus il apprend à vivre et à dire sa foi chrétienne avec les mots et dans la culture du milieu auquel il appartient ; plus il est nécessaire qu'il discerne clairement le repères catholiques de sa Foi en Jésus-Christ : et *c'est la*

communions avec ses frères, prêtres, engagés dans d'autres milieux, qui lui donne cette garantie.

Les richesses que nous avons ainsi découvertes, c'est sans arrière-pensée que nous avons offert à d'autres d'en bénéficier, en même temps que nous avons bénéficié nous-mêmes de leur expérience missionnaire. C'est de là qu'est née « l'association » des équipes de la Mission et des équipes diocésaines qui ont été choisies par leur évêque. Onze diocèses se sont engagés dans cette voie. Beaucoup d'autres ont pris contact pour y entrer. Quel extraordinaire essor connaîtrait l'effort missionnaire en France si cette entraide, ces échanges, cette « concertation », ce travail de recherche commune s'intensifiaient !

Des appels de plus en plus nombreux, spécialement chez les jeunes prêtres de France, nous disent que cette voie est celle de l'espérance.

Hélas, cet effort, qui a déjà porté des fruits, est actuellement récusé concrètement et sur les points qui nous tiennent le plus à cœur.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, aucune équipe de prêtres ouvriers, même quand elle compte des membres de la Mission, ne peut participer à la recherche commune, à la confrontation que la Mission doit réaliser entre équipes sacerdotales situées dans des milieux différents. Les responsables régionaux de la Mission sont au service de cet effort. Or leur rôle est pratiquement contesté et ils ne peuvent pas travailler normalement avec ces équipes de prêtres ouvriers.

Il arrive en outre fréquemment que l'association d'une équipe diocésaine en secteur ouvrier demeure impossible alors que le diocèse l'a décidée et ne rencontre pas d'obstacle pour des réalisations analogues en zones rurales. Pourquoi cette différence ?

Il y a enfin plus grave : des séminaristes, issus du monde ouvrier, ont été conseillés de ne pas entrer au séminaire de la Mission de France, est-ce parce que leur formation les aurait mis en équipe avec des séminaristes issus d'autres milieux ? J'ai entendu moi-même, lors d'une session, plusieurs

de ces séminaristes affirmer tranquillement leur volonté de n'avoir aucun contact avec d'autres milieux de vie, même si ces milieux de vie sont formés comme eux de travailleurs manuels, les ruraux par exemple.

Voilà les faits : je suis obligé de constater que tout se passe comme si une volonté bien arrêtée avait voulu progressivement exclure, ou limiter étroitement, le rôle collectif des prêtres de la Mission de France dans leur participation aux tâches missionnaire coordonnées par la Mission ouvrière. S'il en est ainsi, vous comprenez que nous avons besoin de le savoir, et de connaître les raisons précises de cette attitude.

Disons au moins qu'elle est en contradiction formelle avec ce que nous avait demandé l'épiscopat. Bien plus, celui-ci nous mettait en garde contre « le danger que la déchristianisation ne soit plus retenue et n'intéresse plus que dans le milieu précis auquel on a voué sa vie » !

Si nous avons fait des erreurs, si nous avons été maladroits ou exigeants, je crois pourtant que sur ce point capital nous avons essayé d'être fidèles.

N'y a-t-il pas, en fait, une concurrence entre la Mission de France et la Mission ouvrière ?

Et ne serait-il pas plus simple, pour éviter les heurts, de se partager les tâches : la Mission de France pour l'évangélisation rurale, la Mission ouvrière pour l'évangélisation ouvrière ?

J'espère que cette question n'est pas sérieuse. Sinon elle serait ridicule et odieuse.

Dès son origine, tous les textes en font foi, la Mission de France a été fondée pour aider le évêques dans leur tâche missionnaire, *où qu'elle se situe*. Il y a la Mission ouvrière, il y a les secteurs de pastorale d'ensemble en milieu rural, il y a la Mission de la Mer, il y a les prêtres Fidei donum pour le Tiers-Monde. Dans aucun cas nous n'entendons nous substituer à qui que ce soit ; mais simplement collaborer avec les différents organismes en leur apportant ce que nous sommes : des prêtres interdiocésains, dépendant de l'épiscopat dans

leurs tâches missionnaires, et qui mettent en commun leurs recherches, leurs efforts, leur découvertes spirituelles et sacerdotales dans les divers milieux où ils sont engagés.

Mais puisqu'il s'agit surtout de la Mission ouvrière, je voudrais affirmer ici trois choses :

- J'ai participé personnellement aux recherches et confrontations qui ont abouti à la fondation de la Mission ouvrière. J'ai été le premier à lui apporter sans réserve le concours de la Mission de France : je le ferais encore si j'avais à le faire, comme je continue de le faire, sans aucune arrière-pensée, dans le secteur où je suis.
- La Mission ouvrière a sûrement à se perfectionner, à s'assouplir, surtout pour les secteurs les plus pauvres en forces apostoliques. Mais son rôle de « coordination », qu'elle juge elle-même comme essentiel et indispensable pour une évangélisation prioritaire du monde ouvrier, son effort pour susciter un laïc, son rôle par rapport aux prêtres ouvriers, son aide dans tous les domaines, restent indispensables : aucun prêtre de la Mission de France, à ma connaissance, ne la met en question. Et il nous serait facile de citer, au contraire, les secteurs de Mission ouvrière qui ont été voulus et qui sont nés à la suite de l'initiative de nos équipes.
- Enfin, ce qui nous unit est tellement plus important que ce qui nous divise : je veux dire cette commune croyance à l'action conjuguée des prêtres, des laïcs, des religieuses ; cette conscience aiguë que la mission vécue en monde ouvrier appelle, de proche en proche, une transformation évangélique de toute l'Eglise. Oui, tout cela est si décisif et si urgent qu'il me paraît impensable qu'on n'aboutisse pas à un accord.

Une divergence existe certes, et il faut la regarder en face : elle porte sur cette « confrontation sacerdotale » qui nous paraît indispensable dans la mission de l'Eglise. Il appartient à l'épiscopat, responsable de la Mission ouvrière, comme de la Mission de France, de résoudre cette difficulté et d'articuler les fonctions complémentaires de ces organismes.

Il apparaît à certains que les problèmes de fond n'existeraient pas s'il n'y avait eu d'abord une question de personnes ?

Je souhaiterais de tout mon cœur qu'il en soit ainsi. Si c'était vrai, je connais assez le sens de l'Eglise qui anime les divers responsables pour être certain qu'ils n'hésiteraient pas un instant à se remettre d'eux-mêmes à la disposition des évêques pour faciliter leur tâche. Je crois que la démission des douze responsables de la Mission de France s'explique par l'impossibilité de remplir leur fonction. De toute façon, elle n'est ni un leurre, ni une tactique. En se retirant, ils laissent aux évêques pleine liberté d'agir.

En réalité, réduire les problèmes de fond à des questions de personnes est une tentation de facilité. Si l'on y cédait, pour gagner du temps ou pour ménager des susceptibilités, les évêques, à mon sens, se retrouveraient demain devant des questions encore plus difficiles à résoudre.

Un journaliste a écrit : « La Mission de France n'a pas toujours admis la réalité des milieux de vie ». N'est-ce pas une des causes de vos difficultés ?

C'est en effet ce qui est parfois exprimé. Je dois dire, du reste, que j'ai surtout entendu émettre cette opinion de la part de ceux qui ne travaillent pas avec les équipes de la Mission.

Mais les *Informations Catholiques Internationales* me paraissent avoir fort bien résumé la position de la Mission ouvrière en écrivant : « Elle craint que toute concertation auprès des milieux sociaux différents n'aboutisse à trahir cette volonté d'incarnation au profit d'une conception artificielle de l'unité ». Je pense qu'il faudrait simplement ajouter, comme le montrent les faits que je rappelais plus haut : « elle craint que toute concertation entre chrétiens ou entre prêtres... n'aboutisse à trahir cette volonté d'incarnation ».

Cette question est tellement importante que je voudrais y répondre sans aucune équivoque :

1. Il n'est que trop vrai qu'à divers échelons, et malgré des documents épiscopaux extrêmement nets, des chrétiens, prêtres ou laïcs, minimisent ou nient la réalité des milieux sociaux différenciés, et par suite ne reconnaissent pas le fait de la lutte de classe. Cette négation d'un fait — et non d'une idéologie — paralyserait l'évangélisation. Avec la Mission ouvrière, et spécialement avec l'A.C.O., de nombreux prêtres de la Mission de France consacrent toute leur énergie pour que soit reconnue concrètement dans l'apostolat l'existence de la classe ouvrière, et pour que ses militants puissent exprimer, dans leur propre langue et selon leurs modes originaux, les valeurs humaines et les richesses spirituelles qui sont les siennes. Tant que cela n'est pas fait — et on est loin du compte — il manque à l'Eglise une de ses dimensions essentielles, dans notre pays.

2. Mais ceci clairement affirmé, il faut également ajouter : *Notre monde est en période de mutation* : qui pourrait le nier ? et si les milieux de vie et les classes sociales persistent, ou même se renforcent, *il y a aussi des « milieux frontières »*, si j'ose dire.

Où commence, où finit le monde ouvrier ?

Où commence, où finit le monde rural ?

Où commence, où finit le monde indépendant ?

pour ne parler que de trois milieux de vie plus caractérisés. Sociologues, économistes, militants, partis politiques, spécialistes des « mass-média » se battent à coup de statistiques ou d'hypothèses... Peut-être les pasteurs, responsables de l'ensemble, ont-ils quelque chose à dire.

Quelques exemples feront comprendre les difficultés auxquelles on se heurte sans cesse et la nécessité de la concertation :

— Dans une petite ville qui s'industrialise, chaque année des centaines de jeunes ruraux viennent travailler dans les usines, et rentrent chez eux, à la ferme familiale. C'est le cas type où il serait nécessaire qu'il y ait une « concertation » des deux mouvements de jeunes JOC et MRJC, une recherche commune entre responsables militants, prêtres du secteur,

aumôniers et jeunes intéressés. Eh bien ! dans la plupart des cas, nous nous sommes heurtés à un refus cordial mais ferme, à une impossibilité de réunir ensemble les responsables. Et si vous choisissez l'un, vous « trahissez » évidemment l'autre...

— Dans des villes à forte densité ouvrière, le problème des jeunes chrétiens fait apparaître un autre conflit de « frontière ». Les jeunes qui sont au travail sont pris en charge par la JOC, c'est bien évident. Mais les jeunes scolarisés se voient parfois réclamés, en certaines écoles techniques, ou même dans les lycées, par 3 mouvements de jeunes à la fois : J.O.C., M.R.J.C., et J.E.C. !

Je pense qu'il n'est pas besoin d'insister pour comprendre quel dépérissement de forces apostoliques en résulte, quel contre-témoignage aussi auprès des jeunes chrétiens, et surtout non-chrétiens, quelle preuve de la nécessité de re-situer l'ensemble de la Mission. Car, au risque de « trahir » une fois encore, je suis certain que la vision de ces divers mouvements est riche d'expériences vécues et de valeurs complémentaires.

— Je prends un dernier exemple, au niveau cette fois des « questions frontalières ». Voici une équipe du M.C.C. qui réfléchit sur le chômage d'une région. Elle en analyse les causes. Les membres cherchent à avoir un comportement chrétien concernant les problèmes de justice qui sont impliqués. Or, parce que cette question du chômage est cruciale dans le secteur, une équipe d'A.C.O. s'interroge à son tour sur le même sujet. Et son analyse est très différente. L'aumônier qui est à l'écoute des uns et des autres s'interroge et les interroge : « Vous êtes chrétiens les uns et les autres. Vos analyses économiques ne sont pas les mêmes. Les valeurs auxquelles vous êtes sensibles sont différentes. Vos choix politiques sont souvent en opposition. Une rencontre loyale au plan de votre foi est-elle possible ? Est-elle souhaitable ? N'est-ce pas le même Jésus-Christ qui vous appelle à servir les hommes ? ».

Je puis affirmer qu'avec des militants adultes et vigoureux une telle confrontation n'aboutit pas à trahir le monde ouvrier et son combat. J'ai été témoin maintes fois du contrai-

re : les militants ouvriers ont pu faire comprendre leurs positions et ont été fortifiés dans leurs choix et leurs engagements.

3. Bref, je crois que la réalité des milieux de vie est une des données absolument inéluctable de l'évangélisation.

Mais je pense également qu'après des années où chaque mouvement a travaillé dans la plupart des diocèses avec ses militants, ses aumôniers, au plan national avec ses organismes directeurs, ses théologiens, ses publications, son comité épiscopal, et finalement sa vision particulière, juste, mais partielle de la mission, il est indispensable que tout soit ressaisi, resitué, coordonné, harmonisé, afin que chacun bénéficie des richesses doctrinales spirituelles et de l'expérience irremplaçable de tous. J'ajoute que les forces vives apostoliques de l'Eglise de France se sont accrues et diversifiées au cours des dernières années :

Mouvements d'Action Catholique spécialisés,
Mouvements d'Action Catholique générale,
Mouvements d'Action charitable et sociale,
Centre National de Pastorale Liturgique,
Centre National des Vocations,
Centre de Sociologie religieuse,
Centre National pour la Catéchèse et le Catéchuménat,
etc., etc., etc...

Quelle richesse extraordinaire pour une évangélisation ! Mais aussi quel enchevêtrement de réseaux divers, d'influences complémentaires ou concurrentes ! Quel risque de multiplier, si l'on n'y prend garde, les féodalités !

C'est ici qu'intervient, je pense, la collégialité épiscopale. Car les évêques sont les pères des Eglises et les responsables de la mission commune.

Suffit-il qu'ils se « partagent les tâches » en désignant les « comités » ou les « commissions » compétentes ? Qui coordonnera ? Qui résoudra les conflits qui se multiplient ? Qui établira les priorités ? Qui donnera à l'ensemble l'élan irremplaçable ?

En 1954, dans le texte que j'ai déjà cité, concernant la Mission de France, je lis ces lignes véritablement prophétiques : « On est amené à se demander, écrivait Mgr Garrone, si une Commission épiscopale ne s'imposerait pas qui ait pour tâche d'orienter, canaliser, coordonner, voire stimuler et provoquer, appliquer et même le cas échéant susciter toutes ces initiatives dont l'originalité et les caractères propres seraient plutôt garantis que compromis par une conscience habituelle de leur convergence, permettant d'ailleurs une meilleure répartition des forces ».

Comment ne pas souscrire à ce vœux épiscopal ? Sa réalisation répondrait à l'attente de tous ceux qui ont pris conscience aujourd'hui de l'ampleur de la tâche missionnaire et de son urgence.

**Dans cette « remise en place » des forces apostoliques,
n'avez-vous pas des difficultés particulières avec les ordres religieux ?**

J'ai été moi-même très étonné, je dois le dire, d'apprendre qu'il y avait des difficultés dans ce domaine. Et je ne comprends pas encore très bien pourquoi. Dans la « mutation » actuelle de l'apostolat, sans doute certains ordres religieux sont-ils amenés à changer, non seulement leurs méthodes, mais aussi leur champs d'apostolat : je pense, par exemple, à toutes les transformations du C.P.M.I.

Par ailleurs, il me semble, mais je n'avance cette opinion qu'avec prudence, que certains ordres religieux, à vocation nettement apostolique, se sont rapprochés des engagements spécifiques du clergé séculier, dans tel ou tel milieu de vie : alors se pose à eux, comme à l'Eglise, la question de savoir quelle est l'originalité du témoignage de leur vie religieuse...

Je ne suis pas compétent pour répondre à de pareilles questions. Mais je ne vois pas ce que les religieux auraient à redouter de l'existence ou de la fonction d'un corps sacerdotal interdiocésain dépendant d'un Comité épiscopal. Je puis seulement dire que la complémentarité des deux vocations, séculière et religieuse, est une richesse qui me paraît

irremplaçable pour l'Eglise. J'ajoute que les équipes de la Mission de France qui ont bénéficié de la collaboration, du soutien, de l'aide fraternelle de beaucoup de religieux ou d'équipes religieuses, doivent à cette collaboration une des meilleures parts de leur vitalité.

Cela m'amène à souhaiter d'autant plus cette vaste confrontation de tous les artisans de l'apostolat sous la direction des évêques.

**N'est-ce pas un rêve que vous faites
en souhaitant pareil bouleversement des habitudes prises ?**

C'est peut-être un rêve... mais peut-être aussi le Christ « rêvait-il » en exprimant sa grande prière pour l'unité, au soir du Jeudi-Saint..

Non : je ne crois pas que ce soit un rêve.

A l'issue de la session de la Région Midi-Provence, les prêtres de la Mission de France, dans une lettre au Comité épiscopal, ont même envisagé « la disparition de ce groupe, dans sa forme actuelle, afin de chercher avec d'autres des voies nouvelles qui manifestent la nécessité et l'urgence » de ce qu'était la fonction de la Mission.

Et, par ailleurs, les prêtres qui participaient à l'année sacerdotale de Fontenay, écrivent de leur côté : « Nous sommes prêts à remettre en question et le nom et l'institution de la Mission de France, dans la mesure où cette remise en cause favoriserait les solutions à trouver et à mettre en œuvre, pourvu que soient sauvegardées les raisons profondes qui nous ont amenés à nous incardiner à cette Mission ».

Je pense que cette attitude est un acte de foi et en même temps d'espérance. Je souscris pleinement à ce qu'elle exprime.

Et alors, oui, je fais un rêve : c'est que tous les organismes qui participent à l'effort missionnaire de l'Eglise s'en remettent, dans un geste qui serait évangélique et prophé-

tique, aux évêques de France afin qu'ils puissent resituer chacun en face de la mission essentielle et de ses exigences.

J'ajoute que je ne suis pas impatient. Mais enfin, quand on prend conscience de l'ampleur et de la portée des problèmes posés aujourd'hui à l'Eglise de Jésus-Christ, des questions radicales posées à la foi des chrétiens ;

quand on prend conscience, avec tous les hommes de cœur, chrétiens ou non, des tâches concrètes qu'il y a à mettre en chantier à la fois pour sauver l'homme et pour accomplir l'homme ;

quand, au moment où les ténèbres obscurcissent les intelligences les plus lucides, où les petites idéologies dressent des barrières sur tous les chemins, où les petites vérités partielles paralysent le courage et l'espérance des humbles ;

alors, nous qui croyons qu'il y a une Lumière, une Voie, une Vérité, comment hésiterions-nous ?

**Oui, « pourvu que le Christ soit annoncé »
que nous importe le reste ?**

Documents votés par les prêtres de la Mission de France au cours des sessions régionales

Région Sud-Ouest

Les équipes de la Mission de France et celles des diocèses engagées dans « l'Association », réunies aujourd'hui en session régionale à Limoges, adressent au Comité épiscopal et au Conseil presbytéral de la Mission de France la motion suivante :

Le Conseil et les régionaux démissionnent.

Nous les comprenons. Nous leur gardons notre confiance dans cette décision qui leur est propre parce que nous reconnaissons le bien-fondé des raisons qui l'ont motivée. Nous voulons simplement dire à notre Prélat et au Comité épiscopal pourquoi et comment nous manifestons notre solidarité avec eux.

Nous vivons depuis 20 ans le ministère sacerdotal d'une façon collégiale, avec le Comité épiscopal et par lui avec l'ensemble de l'épiscopat français. C'est grâce à l'initiative de l'Eglise qui a créé la Mission de France que nous avons pu éprouver la richesse de cette démarche et son caractère indis-

pensable pour l'évangélisation. Mais nous éprouvons aussi, là où nous exerçons le ministère qui nous est confié, que, si nous sommes acceptés individuellement ou en équipe, beaucoup ne reconnaissent pas notre démarche commune — c'est-à-dire la mise en œuvre d'une responsabilité sacerdotale collective dans nos engagements missionnaires — comme indispensable dans l'Eglise. Elle est souvent jugée comme la prétention d'un groupe.

Dans le moment important que vit l'Eglise aujourd'hui, affrontée aux mutations profondes qui touchent la conscience des hommes — et parmi eux celle des chrétiens — nous pensons que cette démarche voulue par l'Eglise qui nous a institués doit nécessairement trouver sa place et se développer.

Nous restons au service de cet enjeu, en rappelant notre claire détermination de ne pas être un groupe de religieux mais des prêtres inter-diocésains à la disposition de l'épiscopat pour sa responsabilité missionnaire selon la Constitution Apostolique « Omnium Ecclesiarum ». La dernière Assemblée de Lourdes a confirmé l'adhésion de l'épiscopat français à l'esprit de ce document.

Nous demandons au Conseil presbytéral de se tenir prêt à examiner avec le Comité épiscopal toutes les dispositions qu'il pourra prendre pour qu'apparaisse clairement que nous ne sommes pas un groupe particulier mais — avec les diverses équipes sacerdotales qui partagent cette même démarche — au service d'une responsabilité qui est celle de l'épiscopat dans son ensemble.

Rocheford du Gard, le 16 mars 1969

Région Midi, Provence, Centre-Est.

**Au Père GUFFLET
et au Comité épiscopal
de la Mission de France**

Pères,

A la majorité, les prêtres de la région Midi, Provence, et Centre-Est, réunis en session régionale les 15 et 16 mars avec leurs conseillers presbytéraux, tiennent à vous faire connaître en toute liberté leur point de vue.

Nous avons longuement échangé sur la portée de la démission des membres du Conseil et des Régionaux. Nous avons mesuré ce qui est en cause dans cet événement. Nous avons conscience que la recherche vécue à la Mission de France est capitale, et qu'en même temps, elle n'est pas notre propriété : nous sommes engagés dans une tâche missionnaire qui est celle de toute l'Eglise (évêques, prêtres, religieux et laïcs) et dont la responsabilité appartient, en premier chef, au Collège épiscopal.

Nous constatons à la base les obstacles qui nous empêchent de réaliser cette tâche (nous savons, par exemple, que dans notre région, des projets d'équipes associées n'ont pu aboutir). C'est pourquoi nous sommes solidaires de la démission du Conseil et des Régionaux qui a été provoquée par des causes graves. Il ne s'agit pas pour nous d'une revendication pour la survie d'un groupe ; cependant nous tenons à tirer loyalement de ce fait les conséquences non moins graves pour notre existence. Nous voulons surtout souligner l'urgence d'un service d'Eglise de plus en plus nécessaire dans le contexte actuel ; nous demandons aussi qu'en aucun cas des solutions hâtives et provisoires ne masquent l'impossibilité actuelle qu'a la Mission de France de remplir sa fonction dans l'Eglise.

Il nous paraît essentiel qu'une réelle confrontation soit rendue possible entre les prêtres engagés dans des milieux de vie différents. Cela suppose à la fois une participation vraie

à la vie des hommes d'aujourd'hui et une référence mutuelle, pour ne pas réduire l'Évangile ni l'Église à ce que chacun vit de particulier ; ces deux éléments nous semblent indispensables pour l'invention de nouvelles formes personnelles et collectives de vie sacerdotale. Et c'est cette tâche qui appelle l'existence d'un clergé interdiocésain directement lié à l'épiscopat.

Certains même s'interrogent : dans la situation actuelle, notre groupe ne va-t-il pas apparaître comme un écran à la fonction que nous voulons servir, de toute manière, dans l'Église ? Ne sommes-nous pas devant des questions qu'il ne nous appartient pas de résoudre :

- ou maintenir à tout prix l'existence actuelle de notre groupe pour manifester cette fonction ?*
- ou bien assumer courageusement la disparition de ce groupe dans sa forme actuelle, afin de chercher avec d'autres des voies nouvelles qui manifestent la nécessité et l'urgence de cette fonction ?*

Sans doute est-ce là des questions qui relèvent plus directement d'une Assemblée Générale de la Mission de France ?

Nous avons conscience de la gravité de la question posée. Nous sommes persuadés qu'aucune solution ne peut être trouvée si elle n'est pas accompagnée d'une réforme profonde de l'organisation de l'Église en France, en particulier au niveau des structures de l'épiscopat.

Nous attendons que le dialogue puisse continuer de manière plus étroite encore entre le Conseil et les Régionaux démissionnaires, le Conseil presbytéral et vous-mêmes, en vue de l'avenir de la Mission de l'Église en France.

Connaissant votre recherche, c'est avec confiance que nous nous adressons à vous.

Le 23 mars 1969

Région de Paris

Les équipes de la Mission de France, réunies aujourd'hui à Fontenay en session régionale, adressent au Père GUFFLET, au Comité épiscopal et au Conseil presbytéral de la Mission de France la motion suivante :

Après des années de tâtonnements, l'Assemblée plénière à Lourdes semblait avoir pris en charge de manière plus effective la fonction des Evêques du Comité et des prêtres de la Mission de France.

Mais les mois passés ont manifesté des difficultés telles dans l'Eglise de France que le Conseil de la Mission a dû démissionner.

Nous ne pouvons qu'affirmer notre solidarité avec le Conseil et nous rejoignons dans l'expression de leur solidarité les prêtres des autres régions.

Vivant dans la Région Parisienne, nous subissons quotidiennement les causes de cette situation, en particulier :

- le manque de coordination entre les évêques de la région dans leurs relations avec nous,*
- la concurrence permanente dans l'Eglise entre différents groupes et organismes,*
- l'impossibilité d'un dialogue profond sur ce que suppose l'annonce de l'Evangile.*

Le poids et la dimension de la réalité humaine de Paris rendent d'autant plus scandaleux ce gaspillage d'hommes et d'énergie.

La situation est telle aujourd'hui que personne ni aucun groupe ne peut faire l'économie d'une remise en cause de ses comportements et pour notre part nous n'entendons pas nous y soustraire.

Face aux problèmes de l'avenir immédiat ou plus lointain, la région de Paris tient à déclarer avec force qu'il ne s'agit pas de faire survivre le groupe « Mission de France »,

pour sauver les personnes et les équipes au risque de priver leur vie de sa signification profonde.

En vue de la réunion prochaine du Conseil Presbytéral, l'Assemblée a voté les propositions suivantes :

1° Le Conseil Presbytéral ne doit pas prendre la place du Conseil démissionnaire. Il n'a pas à mener de négociations, ni à jouer un rôle d'arbitre, ni à prendre des décisions engageant l'ensemble de la Mission de France.

2° Le Conseil Presbytéral limite son rôle à préparer la prochaine Assemblée générale, en liaison avec le Prélat et le Comité épiscopal.

Il prend toutes les mesures techniques nécessaires pour que cette Assemblée générale mette en pleine lumière les questions révélées par la démission du Conseil et leur prépare des solutions sans équivoque.

Il poursuit cette tâche en liaison permanente avec tous les prêtres et équipes de la Mission de France, dont il provoque et coordonne la recherche.

3° La Région souhaite que cette tâche soit assumée à la fois par les membres élus du Conseil Presbytéral et par les actuels membres de droit, bien que ces derniers aient démissionné de leurs fonctions de régionaux et de membres du Conseil.

Dans l'esprit de ces propositions, nous affirmons qu'il ne saurait être question de remédier seulement aux conséquences de la démission du Conseil. Il s'agit d'abord de s'attaquer aux causes qui l'ont provoquée.

Quel avenir pour la Mission de France ?

Jean Deries

Nous publions ici une lettre d'un prêtre-ouvrier, Jean DERIES. Elle a été écrite le 26 septembre 1968. Elle explique l'alternative devant laquelle se trouvent placés les évêques du Comité épiscopal et les prêtres de la Mission de France. Elle rejoint les causes de la démission du Conseil. Elle reste donc très actuelle.

Discuter de l'harmonisation des rôles dans l'Eglise est sûrement d'une grande importance, mais je souhaite ardemment que cela ne nous prenne pas trop de temps, car beaucoup de questions plus brûlantes nous sollicitent au jour le jour. Ça doit faire 17 ans que j'appartiens à un organisme qui s'épuise à se faire reconnaître alors que ses forces seraient infiniment mieux employées, rivées à l'objectif qu'il a en partage dans l'Eglise. Mais il est évident que cela ne dé-

pend pas plus de nous seuls aujourd'hui que depuis 25 ans. Par ailleurs, il est pénible d'apparaître dans la position de celui qui défend ses manières de voir et son institution en concurrence à d'autres.

Les difficultés actuelles me paraissent s'articuler sur deux types de problèmes qu'on peut distinguer en théorie mais qui s'interpénètrent nécessairement dans les faits :

1. Le groupe de prêtres Mission de France est une réalité concrète. 400 hommes qui n'ont pas seulement chacun une vocation sacerdotale et missionnaire, mais qui ont aussi la conscience commune d'être ensemble à la disposition de l'Eglise pour une tâche précise. Il est évident que lorsque ce groupe ne dispose pas des conditions pour accomplir sa tâche commune, il est amené à demander à l'Eglise les aménagements nécessaires.

2. Par ailleurs, l'évangélisation requière un certain type de démarche. Il ne suffit pas d'additionner des actes et des recherches individuelles. Il ne suffit pas de mettre des théologiens à la disposition des pasteurs et des missionnaires. L'évangélisation demande une interrogation concertée d'hommes responsables, directement — mais aussi diversement — engagés par leurs expériences et par leur vie dans la recherche des voies de l'Evangile.

En fait, la Mission de France est un groupe, mais elle ne se définit qu'en relation à ce besoin objectif de l'Eglise. La difficulté, c'est qu'en s'efforçant de répondre à un besoin, elle paraît constamment défendre un point de vue particulier sinon son bien propre. C'est de cette ambiguïté qu'il faut sortir. Il faut en sortir rapidement. Je pense qu'on peut dégager deux solutions, et que l'Eglise est à même de dire quelle sera, quelle est, la sienne.

— La première solution est simple : la Mission de France est, et demeurera un groupe parmi d'autres dans l'Eglise. Groupe marqué par son histoire, qui a ses limites et ses charismes propres. Nous pouvons en prendre acte sans chercher davantage à correspondre à ce que nous croyons nécessaire à la mission de l'Eglise.

Soyons alors ce groupe sans perdre notre temps dans des dialogues de sourds. Poussons résolument notre réflexion et notre action. Si nous sommes encore quelque temps capables d'une recherche positive, ce sera toujours cela de gagné pour l'Eglise. Comme « groupe » nous avons en gros devant nous 10 ou 15 ans de vie active ; ne les perdons pas. Une plus longue durée est improbable, car les vocations à la Mission de France se définissent en fonction de la mission de l'Eglise et non par tropisme pour une « famille sacerdotale » particulière. Il n'y aura donc plus de vocation. De cela aussi nous devons prendre acte, dans la logique de cette hypothèse.

Ce choix peut être fait sans s'abandonner à des considérations moroses. C'est l'Eglise qui nous intéresse et son avenir, non l'avenir de la Mission de France. Par ailleurs, nous aurions du moins l'avantage d'employer nos forces à « notre » objectif, sans les épuiser dans des palabres sur les préalables.

La seule question grave serait finalement celle-ci : si les choses étaient précisées en ce sens avec clarté, combien de prêtres Mission de France accepteraient d'être plus longtemps de la Mission de France ? Qui d'entre nous se veut membre d'une « famille sacerdotale » ? L'Eglise devrait donc sans doute enregistrer très vite la fin de cette pseudo institution.

— La deuxième solution est inverse. L'Eglise (en particulier les évêques) pense que la Mission de France n'a pas achevé sa course. Davantage, elle reconnaît qu'il faut effectivement avoir les moyens de répondre de façon institutionnelle aux nécessités objectives de l'évangélisation. S'il lui apparaît, comme il est probable, que la Mission de France, dans sa forme actuelle, dans ses ressources actuelles, ne peut qu'imparfaitement

coller aux besoins de l'Eglise, elle prend des dispositions pour parer à ces déficiences, quitte à provoquer une mutation profonde de cet organisme.

Faut-il suggérer que cette deuxième solution paraît correspondre en fait à l'intention de l'Eglise qui a « inventé » la Mission de France non pour compléter la panoplie de ses familles sacerdotales par un nouveau groupe de prêtres, mais pour la mettre au service d'une tâche proprement missionnaire qui ressort de la responsabilité de l'épiscopat dans son ensemble ? Il ne s'agit donc pas de fabriquer un nouveau statut pour la Mission de France mais de promouvoir celui qui lui a été donné, et cela non pour la survie de cet organisme, mais parce qu'est en jeu un besoin objectif de l'Eglise.

Quoi qu'il en soit, les évêques prennent leurs responsabilités et ils délivrent ainsi les membres de la Mission de France de ce jeu usant qui consiste à se définir et à réclamer les franchises nécessaires pour vivre.

Y a-t-il, en dehors de ces deux hypothèses, d'autres voies possibles ?

De grâce, qu'on en finisse et qu'on laisse les prêtres soucieux de la mission y appliquer leurs forces. Les évêques, premiers dépositaires de la responsabilité apostolique, peuvent nous faciliter la tâche dans la mesure où ils assumeront en commun cette responsabilité et trouveront le moyen d'harmoniser les rôles de ceux qui leur sont associés.

L'Association, et l'Année sacerdotale de Fontenay-sous-Bois

René Salaün

Un ami me disait récemment : « La Mission de France a ouvert des voies à une époque où il y avait du mérite à sortir des sentiers battus. Aujourd'hui, ce qu'elle voulait promouvoir est devenu le bien commun. On ne voit plus bien quelle raison d'être elle peut conserver ».

Je lui ai répondu : « Le jour où le travail missionnaire sera effectivement pensé avec rigueur et mis en œuvre avec décision, il me semble qu'un corps interdiocésain comme le nôtre aura autant que jamais son rôle à jouer dans cet effort. Ce jour n'est pas arrivé. Pour hâter sa venue, nous avons un même rôle à jouer avec ceux qui veulent promouvoir effectivement la mission ».

Vatican II a opéré bien des débloquages. Il est désormais officiel que l'évangélisation est la première tâche du sacerdoce. On ne peut plus contester que la présence au monde, et plus précisément aux incroyants, concerne éminemment le prêtre et n'est pas réservée au laïc. On est devenu très sensible aux faiblesses de la chrétienté, aux ambiguïtés du culte, aux fausses apparences de la Foi, aux interrogations de l'athéisme. On veut être missionnaire. On veut transformer le signe d'Eglise, et traduire le message dans le langage de l'homme d'aujourd'hui. On veut faire équipe. On veut hiérarchiser les tâches et construire un projet pastoral... L'ensemble des titres, sous lesquels la Mission de France essaie, depuis 25 ans, à travers tâtonnements et aléas, de mettre quelque contenu réel, sont véhiculés dans le langage apostolique et recouvrent les idées-forces actuelles.

Seulement voilà : entre l'idéal et la réalisation, et même déjà entre une intuition globale généreuse et une pensée précise, il y a toujours une distance, dans le monde catholique au moins autant qu'ailleurs. Non seulement l'esprit est prompt et la chair est faible, mais une ambition, un projet, doivent trouver les moyens adéquats de leur mise en œuvre : sinon ils restent des vues de l'esprit. Pour le moment, il ne semble pas que ce soit fait. Or, lorsque le Cardinal Suhard et l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques ont créé la Mission de France, c'était pour se donner le moyen concret de leur volonté missionnaire.

Des diocèses sont en recherche

On éprouve aujourd'hui, à travers les diocèses, une grande difficulté à faire passer dans la pratique les désirs officiellement affirmés, et continuellement ravivés par les « recyclages » divers, ainsi que par l'arrivée de promotions de jeunes prêtres. De dangereux déboires risquent de s'ensuivre, surtout chez ces derniers. L'élan missionnaire actuel peut être freiné, sinon brisé, parce que le corps ecclésial n'est pas prêt à le prendre en charge concrètement. Que d'équipes, parties vent en poupe, avec la bénédiction et l'encouragement de l'autorité, avec aussi l'espérance interrogative de ceux-là mêmes qui jouaient les sceptiques, ont rapidement fait naufrage : mal constituées, mal soutenues, incertaines de leurs repères, livrées à leur isolement, elles se sont avérées inviables. Une, deux, trois tentatives ainsi avortées : c'est la fin d'un rêve. Que de tâtonnements dans la réflexion, dans l'orientation, dans la conduite pratique, font perdre du temps et de la confiance.

Accuser les personnes ? C'est toujours facile. En réalité, les diocèses sont mal équipés, pris chacun à part (surtout s'il s'agit d'une région déchristianisée, donc pauvre en moyens), pour entamer cette reconversion missionnaire. Aussi bien, les problèmes dépassent, par leur ampleur et leur extension, les limites d'un diocèse. Ils ne peuvent être saisis, aux deux sens de saisie intellectuelle et de saisie opératoire, qu'à un niveau plus large, au moins national.

Ainsi s'explique que des appels soient venus à la Mission, de la part d'équipes diocésaines, et des évêques eux-mêmes. On lui demandait apparemment d'aider à la réussite d'un projet local, ardemment souhaité par une

partie du clergé, mais dont l'avenir apparaissait fragile et incertain. A la réflexion, ces appels semblent cacher une requête plus fondamentale : pour réaliser la mission, même sur le terrain particulier d'un diocèse, une recherche et un effort s'imposent, qui débordent les limites d'un diocèse, mais qui pour autant n'échappent pas à la responsabilité des évêques : au contraire, cette recherche et cet effort en relèvent éminemment, mais en tant que cette responsabilité est collective, en tant qu'elle est celle de l'épiscopat. Seulement, quelle forme opératoire donner à cette responsabilité missionnaire collégiale ?

Le Comité épiscopal de la Mission de France a proposé à l'Assemblée plénière de Lourdes, en novembre 1968, « *l'Association* ».

Précisons bien de quoi il s'agit. Des équivoques peuvent surgir en effet, à partir de malentendus, et engendrer des procès de tendance.

La dimension interdiocésaine de la mission

Il ne s'agit pas de l'association à la Mission de France.

Il ne s'agit pas davantage du rattachement de l'effort des équipes diocésaines à celui de la Mission de France. Celle-ci est au service de l'Eglise, en sa fonction missionnaire, et non pas une boutique qu'il faut agrandir. Aussi bien l'ampleur et la difficulté du problème dépassent ses capacités, et relèvent d'un effort commun bien plus vaste.

Il s'agit de l'association de diocèses entre eux, par le moyen de l'association d'équipes diocésaines entre elles, et avec la Mission de France et ses équipes.

Il ne s'agit que des diocèses qui le veulent, c'est trop évident, et de quelques équipes (généralement deux ou trois) par diocèse, non de toutes.

Ni les diocèses, ni les équipes ne se relativisent par rapport à la Mission de France, en en devenant des extensions ou des satellites. Ce serait plutôt le contraire. Celle-ci, au moment où la conscience et la volonté missionnaires s'avivent et se généralisent autour d'elle, doit se relativiser en se mettant au service d'un effort englobant le sien propre. Dans un total dénommé association, elle se présente comme un catalyseur, et non comme une centrale : un

catalyseur qui permet une mise en commun et une confrontation d'efforts dispersés et divers, afin qu'ils deviennent un effort concerté, à la dimension des problèmes à résoudre.

C'est là qu'on voit le caractère interdiocésain de la Mission de France prendre tout son sens.

Elle n'est au service des diocèses, dans leur particularité, qu'en étant prioritairement au service de la responsabilité interdiocésaine de l'épiscopat. Or, jusqu'ici, on nous a invinciblement compris comme apportant un heureux appoint à des zones ou secteurs déshérités. Comme si la Mission était faite d'abord pour servir de redistributrice de personnel entre les diocèses riches et les diocèses pauvres. Ou pour redonner espoir et dynamisme, par une aide estimée qualitative, à des « sibéries » inertes. Ou pour proposer ici et là des modèles missionnaires imitables. Ou pour servir « d'incitateur et de formateur missionnaire d'une partie du clergé diocésain », selon l'interprétation donnée par M. Félix Lacambre (*La Croix*, 13 déc. 1968) aux requêtes actuelles de la Mission. Quand elle joue ces divers rôles, ce n'est que par voie de conséquence, et de façon secondaire (1).

Sa vraie raison d'être est ailleurs. Si l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques, puis Rome, l'ont voulue comme un corps interdiocésain séculier, c'est pour être au service de la responsabilité missionnaire qui incombe éminemment à l'épiscopat : elle rend ce service, non en se contentant de réalisations locales — trop étroites pour atteindre à la dimension des problèmes — mais par la convergence et la complémentarité des expériences multiformes, vécues en divers secteurs, sans cesse comparées les unes aux autres, stimulées, approfondies, critiquées les unes par les autres, à la lumière de la Parole de Dieu, pour éviter que le tout de l'évangélisation ne soit réduit à telle réalisation personnelle ou circonstancielle.

Cette visée, à la fois d'approfondissement et d'élargissement, ne doit pas être le propre de la seule Mission de France : elle intéresse les efforts d'autres équipes missionnaires. La dimension interdiocésaine, si par hypothèse elle n'est pas atteinte par un diocèse particulier, n'en est pas moins une

(1) La Mission de France jouera d'autant mieux ces rôles, si cela s'avère nécessaire au plan limité d'un diocèse, qu'elle pourra dialoguer et avancer avec des partenaires constitués en équipes réelles.

dimension essentielle de la fonction épiscopale, et aussi de la fonction presbytérale qui lui est conjointe (cf. *Presbyterorum Ordinis*, 2 b). La Mission de France, créée et structurée en vue d'une confrontation organique entre ses membres et ses équipes, fournit aux efforts diocésains locaux la possibilité d'entrer dans le jeu d'une confrontation missionnaire plus vaste, donc de prendre leur pleine valeur, et leur vraie dimension, qui est interdiocésaine, d'étayer et enrichir d'autres efforts, et d'en être étayés et enrichis. Sans la perspective d'un soutien et d'un débouché au-delà des limites locales, l'ambition et l'espérance missionnaires de nombreux prêtres seront déçues et stérilisées.

*Plus on se spécialise dans le monde,
plus on se confronte en Eglise*

Les prêtres de la Mission de France ne sont pas seulement interdiocésains. Ils sont également diversifiés en de nombreuses spécialisations. En effet, la mission implique l'échange entre l'Eglise et les multiples cultures humaines (*Gaudium et Spes* 44, 2°) ; pour les prêtres, Vatican II précise qu'elle implique la proximité et le partage de la vie des hommes (*Presbyterorum Ordinis*, 3) : dans un monde moderne marqué par la spécialisation autant que par la socialisation, elle ne peut se faire sans un effort très poussé de particularisation, approprié à la diversité et à l'originalité des milieux. C'est la raison de l'Action Catholique Spécialisée. C'est la raison des « missions » ou organismes de coordination comme la Mission ouvrière, la Mission de la mer, la Mission étudiante, le Comité de Pastorale Rurale... La Mission de France regroupe en son sein des prêtres profondément insérés dans des milieux sociaux et culturels très variés. La plupart sont engagés dans la classe ouvrière. A l'intérieur de celle-ci, certains participent à des professions ou des secteurs qui ont une situation particulière : les marins, les hospitaliers, les hôteliers, les ouvriers agricoles, les sans-logis, les ruraux-ouvriers, les techniciens, les travailleurs étrangers, etc. D'autres sont engagés dans les métiers et les milieux de la recherche. D'autres rencontrent, dans les pays du Tiers-Monde, des problèmes bien différents de ceux de l'hexagone... Mais ce n'est pas un hasard si, de ces prêtres missionnaires très diversifiés, l'Eglise, par l'incardination, a voulu faire un seul corps sacerdotal.

Un risque, en effet, se cache au cœur de la spécialisation : que chacun fasse de son expérience un absolu, « qu'il réduise l'effort de l'Eglise aux exigences qu'il découvre ou qu'il assume dans les conditions socio-culturelles où il est placé » (2). « Nous sommes particularisés, dit le Père Congar, par la nationalité, la culture et la langue, par la condition sociale, les expériences, les solidarités et les exclusives dans lesquels nos choix nous ont entraînés, par les luttes en lesquelles nous avons cru devoir nous engager... La tentation est immédiate de mettre dans son choix, en cela même qu'il a de particulier et peut-être de discuté, l'absolu de la volonté de service et d'engagement chrétiens, donc aussi de croire, pratiquement, qu'il existe une adéquation entre notre position et la réalité de l'Eglise elle-même... Une Eglise d'élection, qui est en réalité une chapelle, prend le pas sur l'Eglise tout court » (3).

Ainsi la mission doit d'une part reconnaître les diversités humaines de races, de cultures, de classes, y compris les antagonismes qui les affrontent entre elles ; elle doit se faire intérieure aux groupes humains, comme ne cesse de le dire le *Décret sur les Missions* (surtout n° 5, 6, 11), participer à la vie, pour que la Foi se vive et s'exprime au cœur du monde réel. La spécialisation de l'apostolat par milieu est une exigence missionnaire radicale. Elle n'est pas la seule. D'autre part, en effet, l'Eglise doit montrer que la Foi ne s'identifie pas à la manière ancienne ou moderne, française ou germanique, ouvrière ou universitaire, dont elle s'exprime et s'engage. Chrétiens et prêtres doivent apprendre à relativiser leurs propres expériences de Foi, en les confrontant avec d'autres expériences. Ainsi l'Eglise dit sa catholicité, non dans l'absence et l'abstraction, en n'étant nulle part, mais dans la présence la plus réaliste à tous, sans emprisonnement. Elle dit son unité, non dans des rassemblements indistincts où l'on serait d'autant plus gentiment frères qu'on éviterait de relire et de relier la foi et la vie, parce que celle-ci divise, mais dans un échange sur le fond entre ceux qui, au cœur des réalités humaines, cherchent à entendre Dieu et à vivre de Jésus-Christ.

La nécessité de la confrontation entre expériences complémentaires est singulièrement évidente pour des prêtres. Car ils participent, comme coopé-

(2) Rapport du Prélat de la Mission de France à l'Assemblée plénière de Lourdes, novembre 1968, dans *Lettre aux Communautés*, n° 12, nov.-déc. 1968, p. 46.

(3) Y. CONGAR, Conférence à la Semaine des Intellectuels Catholiques 1961, dans *Sainte Eglise*, Paris, Cerf, 1963, p. 122-124.

rateurs des évêques, à la responsabilité des Apôtres, laquelle est collective :

« Le prêtre, comme membre de la hiérarchie, rappelle Mgr Gufflet (4), participe toujours à la responsabilité de la Foi, de l'Eglise et du sacerdoce, pris dans leur totale réalité.

Cette participation à une responsabilité proprement sacerdotale qui est catholique doit être d'autant plus consciente et d'autant plus active que le prêtre travaille, avec les laïcs, à l'annonce de Jésus-Christ, à l'enracinement de la Foi et de l'Eglise dans une culture et une réalité humaine particulières. L'enjeu nous paraît considérable dès lors que des prêtres sont plus insérés dans un milieu déterminé et qu'ils sont plus affrontés aux questions que posent à la Foi en Jésus-Christ des hommes incroyants. Les spécialisations de l'apostolat — qui demeurent plus que jamais nécessaires — menacent inévitablement la conscience d'une responsabilité sacerdotale qui les dépasse ».

Au fond, il s'agit d'arriver à se repérer sur la Foi elle-même, et de ne pas s'en tenir à un humanisme, à une option sociale ou politique, à un engagement moral, trop vite identifiés avec l'adhésion à Jésus-Christ.

La Mission de France apparaît faite pour cette confrontation. Elle n'a cessé de s'équiper pour cela. Elle doit cela à l'Eglise. Y manquer serait une « faute professionnelle ». Elle s'y emploie, non seulement dans les multiples sessions, mais dans la « Recherche commune » et dans la vie quotidienne des équipes, non sans mal ni sans bavures. De l'échelon réduit des secteurs de base, la confrontation passe à celui, plus vaste et plus riche, des régions et de l'ensemble des équipes. Aucun livre ou discours de théologien, aucune directive d'état-major ne saurait remplacer cette recherche concrète de la manière d'être prêtre missionnaire aujourd'hui : c'est ce qui est vécu quotidiennement qui est mis en commun, critiqué, approfondi, renouvelé, par la rencontre avec les recherches d'autres prêtres et d'autres équipes insérés différemment.

La Mission de France n'a évidemment pas le monopole de la confrontation sacerdotale : d'autres s'y emploient, heureusement. Elle n'a pas la maîtrise sur la responsabilité collective : c'est le propre de l'épiscopat. Elle a à en être le témoin, pas seulement théorique mais effectif, parce qu'elle est engagée sur le terrain, ou plutôt sur toutes sortes de terrains. Elle en est le témoin voulu et situé pour cela, en raison de son statut interdiocésain. L'Eglise, en instituant la Mission de France, montre qu'elle veille pratiquement à ce

(4) Rapport déjà cité, dans *Lettre aux Communautés*, n° 12, p. 46.

que la responsabilité collective des prêtres et la dimension catholique de leur apostolat soient sans cesse rappelées et concrètement promues (5).

L'association est un moyen d'assurer ce service dans l'Eglise en France.

L'Association concerne des équipes et des diocèses

L'expérience des diocèses et celle de la Mission de France se rejoignent : le travail proprement missionnaire, c'est-à-dire marqué par le partage de la vie des hommes et la rencontre régulière des incroyants, ne peut habituellement être le fait de prêtres isolés. La responsabilité doit en être portée par des équipes. L'équipe est la structure de base, le premier échelon d'une recherche et d'une confrontation réalisées en Eglise et pour l'Eglise. C'est dans son sein que s'exprime en premier lieu la responsabilité missionnaire sous forme de co-responsabilité. La révision de vie — qui va bien plus profond que la simple distribution rationnelle des tâches — permet d'en mieux discerner et d'en dire clairement les exigences concrètes.

Bien sûr, l'équipe sacerdotale n'est pas tout. Si l'on veut entreprendre un effort missionnaire cohérent dans un secteur, d'autres conditions interviennent, telles que la détermination de ce secteur (unité réelle au plan humain, par exemple unité ouvrière, et pas seulement unité administrative ecclésiastique), la structuration d'un laïcat axé sur la mission en plein milieu de vie, la coordination entre les personnes, les groupes, et les activités apostoliques... Mais en ce qui concerne les prêtres et leur responsabilité propre, leur constitution en équipe (ou en équipes) est un facteur déterminant, qui conditionne souvent la solidité et la profondeur d'un effort d'ensemble. L'infirmité des « recyclages » divers, c'est qu'ils sont sans prise organique sur la pastorale effectivement vécue sur le terrain : les « recyclés », quand ils retrouvent la réalité, risquent fort, en étant plus avertis, de se trouver aussi plus désarmés qu'avant.

(5) Lors de l'Assemblée générale de la Mission, en 1965, il a été dit que celle-ci était « l'instrument » sacerdotal interdiocésain créé pour cette confrontation au service de la responsabilité missionnaire des évêques. Cette formule a semblé à certains signifier une prétention au monopole ou une volonté de captation. En réalité elle ne voulait pas dire autre chose que ce qui vient d'être exposé. Il s'agit d'un service, en réponse à un besoin objectif : aucun germe d'impérialisme ne s'y cache. Alors, pourquoi avoir dit « l'instrument » et non pas « un instrument » ? Tout simplement parce qu'on ne peut imaginer l'Eglise instituant un second organisme sacerdotal interdiocésain du même type, pour la même fonction, avec un second Comité épiscopal à sa tête : ce serait incohérent.

Ce ne sont donc pas des individus qui s'engagent dans l'association. Ce ne sont même pas des équipes. Mais l'association étant interdiocésaine, ce sont des diocèses qui s'y engagent par le moyen d'une ou plusieurs équipes. Précisons encore : ce n'est pas un évêque qui autorise une équipe, en mal d'originalité missionnaire, à entrer en relation et coopération avec la Mission de France (6). En ce cas, le diocèse ne serait pas engagé. Ce n'est pas non plus bien sûr tout le diocèse, ni toutes les équipes qui peuvent y germer et y travailler. Mais le diocèse, en vertu d'un projet missionnaire pensé et voulu, engage une ou plusieurs équipes, dont l'effort et la recherche au sein de l'association seront suivis, assumés, soutenus par lui, et répercutés dans le diocèse. L'engagement de l'autorité implique que l'évêque et son conseil soient parties prenantes des options missionnaires de ces équipes, notamment en ce qui concerne la participation des prêtres à la vie des gens qui leur sont confiés.

S'il s'agit bien de l'engagement d'un diocèse dans un effort et une recherche d'ordre interdiocésain, par le moyen d'une ou plusieurs équipes missionnaires, la continuité est évidemment nécessaire et doit être garantie. Des changements de personnes peuvent s'imposer un jour ou l'autre. Mais la politique de nominations doit permettre aux équipes de poursuivre leur effort collectif, sans que leur cohésion ni leur orientation fondamentale soient mises en cause.

Actuellement, onze diocèses se sont engagés dans l'association entre eux et avec la Mission de France, par le moyen de dix-huit équipes. D'autres sont en pourparlers en vue d'un semblable engagement.

Déjà les équipes participent aux confrontations organisées par la Mission de France pour ses propres prêtres, au plan régional et au plan général. Si au début le poids principal se trouve fatalement du côté de celle-ci, il ne doit pas en être toujours ainsi. Les structures de confrontation elles-mêmes pourront et sans doute devront être aménagées, d'un accord commun entre équipes diocésaines et interdiocésaines, de telle sorte que la formule « association des diocèses entre eux et avec la Mission de France » soit pleinement honorée. Ce qui importe, c'est un effort missionnaire collectif, et la mise en œuvre dans

(6) Encore moins est-ce la Mission de France qui désigne ses partenaires.

cet effort de la responsabilité propre des prêtres : la prise en main de la situation par la Mission de France est exclue.

L'Année sacerdotale de Fontenay

Ici encore, il s'agit d'équipes et non pas d'individus.

D'autre part, il s'agit avant tout de confrontation et non de recyclage.

Expliquons-nous.

Parmi les structures qui doivent permettre la référence mutuelle entre équipes diversement situées, l'Année sacerdotale semble appelée à prendre de l'importance : car son but est d'aider à construire une pastorale missionnaire.

Tel ou tel prêtre peut avoir besoin de se renouveler au plan de son information ou de sa formation théologique, scripturaire, spirituelle, ou au plan des sciences humaines diverses qui permettent de mieux comprendre le monde et les gens. Il peut trouver cela dans de nombreuses sessions, de durées variées, qui se présentent à lui. Il peut poursuivre un projet de ce type pendant l'Année sacerdotale, mais en surplus de l'essentiel : par exemple, en 1968-69, plusieurs ont suivi des cours à l'Institut catholique, ou dans des organismes d'Etat... D'autres ont simplement fait un travail personnel, en trouvant sur place l'aide nécessaire.

Mais l'effort du groupe est la réflexion commune sur l'expérience vécue et les problèmes rencontrés sur le terrain, dans les secteurs divers où se situent les équipes représentées à l'Année sacerdotale.

Car il s'agit en principe d'équipes, représentées par un de leurs membres qui participe tout au long à ce travail de réflexion : équipes de la Mission de France, équipes de diocèses engagés dans l'association, autres équipes sacerdotales également, dès lors qu'elles sont engagées dans un effort missionnaire réel. Non seulement les participants retournent régulièrement dans leurs équipes, mais ils tiennent celles-ci au courant, les font participer au travail. Souvent, sur un thème qui semble appeler cette participation supplémentaire, l'équipe délègue un autre de ses membres, en plus de celui qui est engagé pour toute l'année. Les cas de prêtres qui ne participeraient qu'à titre individuel ne pourraient être qu'exceptionnels.

Voici, par exemple, ce qui s'est passé en 1968-69. Pour des raisons de circonstances l'effectif des participants a été limité. Mais la diversité était suffisante : prêtres engagés dans le rural, dans la vie urbaine plusieurs au travail à mi-temps mais en passe de devenir prêtres-ouvriers, prêtres venant du Tiers-Monde ou se préparant à y partir. Signalons tout de suite l'intérêt de cette diversité pour une confrontation vraie, c'est-à-dire critique. Ceux du Tiers-Monde ont dû réagir plusieurs fois parce que nous raisonnions en fonction d'hypothèses occidentales. Vu d'Afrique Noire, disaient-ils, tout européen même l'ouvrier victime de l'exploitation, appartient au monde impérialiste ; en Afrique Noire, le pluralisme des partis politiques est un luxe ; en Afrique Noire, la désacralisation est plus une idée qu'un fait culturel. Il fallait donc chercher des repères de jugement à un niveau plus profond que celui des évidences locales particulières.

Le premier travail est un inventaire. Chacun, en lien avec son équipe autant que possible, étudie le secteur qu'il représente ainsi que les problèmes humains et spirituels qu'il pose ; il fait le bilan de ce que l'équipe a fait jusqu'ici ; il dit ce que l'équipe penserait devoir faire ; il essaie de faire émerger les problèmes qui se posent à la conscience de cette équipe. Tout cela demande du temps. Il importe de ne pas précipiter cette phase de la réflexion : car elle est un exercice de lucidité, et elle fournira le départ pour toute la suite.

La mise en commun de ces travaux (en petits groupes de 4 d'abord, puis en grand groupe) conduit peu à peu à cerner les centres majeurs d'intérêt. Les petits groupes proposent alors un choix de thèmes à étudier. Le total est considérable. Le tri, puis le regroupement autour de thèmes centraux, se font très démocratiquement en grand groupe, par un accord qui n'est pas tellement difficile à réaliser. Au bout du compte, on se trouve en face d'un programme, auquel il est entendu qu'on essaiera de se tenir (pour éviter la fantaisie), mais dont on ne se sentira pas prisonnier. Un calendrier est bâti, qui affecte à chaque thème une plage de temps jugée convenable.

Pour chaque thème, une sorte de table des matières rassemble ce qui est sorti du « déballage » de l'opération précédente. Des questionnaires sont bâtis pour aider à la réflexion, qui se fait en trois temps : travail personnel, mise en commun en petit groupe, mise en commun en grand groupe, avec

autant que possible des conclusions. On ne commence pas par une conférence théologique. Lorsque la réflexion n'aboutit pas, il arrive qu'on la relance sous une nouvelle formulation. Des repères doctrinaux sont parfois apportés sur tel point qui fait difficulté : mais c'est en cours de route, et l'exposé est suivi d'une discussion. Ainsi s'achemine-t-on vers un discernement plus lucide de ce qu'est la mission de l'Eglise aujourd'hui, de ce qu'est la responsabilité sacerdotale, et des exigences qui s'imposent aux équipes. Ce qui se dégage, ce n'est bien sûr pas des recettes, ni un programme bâti de pastorale. La théologie ne demeure pas dans le ciel des principes ; elle n'a pas non plus à servir de caution ou de justification à ce qu'on a pré-jugé et pré-défini, mais à nous aider à nous juger nous-mêmes, et à définir des repères de fidélité à la mission.

Quand le groupe le juge utile, une synthèse de ce qui a paru le plus important dans la discussion d'un thème est polycopiée pour les participants et leurs équipes. Elle fait le point des conclusions auxquelles on est arrivé ; elle ne met pas un point final ; elle ne signifie pas une orthodoxie. L'Année sacerdotale est au service d'une recherche, par un échange critique, elle n'est pas une école normale.

Entre temps, des lectures bibliques régulières, des exposés sur des sujets d'intérêt actuel, peuvent venir apporter une aération dans ce déroulement austère de confrontations, et donner quelques réponses à de légitimes interrogations.

Evidemment, chaque année sacerdotale se terminera par une critique, qui permettra une adaptation constante.

D'autre part, il faut bien comprendre que l'Année sacerdotale ne vaut pas par elle-même. Elle n'a son plein sens que dans la perspective de l'association et de la référence des expériences missionnaires les unes aux autres. C'est pourquoi la collaboration s'exerce en même temps sur le terrain : chaque équipe associée travaille avec l'aide d'un Régional (et cette fonction ne sera pas réservée aux interdiocésains), ou un autre permanent. L'exercice 1969-70 de l'Année sacerdotale prévoit, à la demande de ceux qui y participent, que pendant les intervalles entre les sessions, les animateurs puissent rencontrer les équipes, sur place, pour un travail de réflexion plus approprié.

Faut-il conclure par un bilan ? C'est prématuré.

On peut du moins noter quelques traits marquants.

Le rapport entre diocésains et interdiocésains n'a pas fait de problème. L'amitié s'est nouée, l'unité du groupe s'est faite, le dialogue a été facile. La raison en est sans doute dans la commune volonté missionnaire. Un certain décalage a cependant existé, inévitable en début d'association : les équipes de la Mission de France ont derrière elles une plus longue expérience et une plus ancienne réflexion. Mais ce décalage n'est que provisoire, il paraît devoir s'estomper assez rapidement : les prêtres de la Mission de France ne sont pas plus géniaux ni plus visités par l'Esprit que les autres, ni leurs équipes non plus ; le but de l'association est de faire que ce qui a aidé la Mission de France permette aux autres efforts d'équipes missionnaires de prendre toute leur dimension au service d'une responsabilité apostolique dont personne n'a le monopole.

Autre notation : s'il y a eu fort peu « d'exposés magistraux », le repérage doctrinal n'a cessé de se faire, tout au long des débats. La théologie semble avoir été beaucoup plus réalistement présente et intervenante que si elle s'était assise à une estrade pour se faire simplement entendre.

Mais une dernière notation s'impose. L'Année sacerdotale, et encore plus l'Association, dans la conjoncture actuelle surtout, dépendent de la collaboration des équipes. Si elles se confinaient sur leur terrain, l'élargissement visé du travail collectif missionnaire ne se ferait pas. A chacune de voir comment elle peut, soit sur le diocèse, soit par sa participation à ce qui s'essaie à Fontenay, contribuer à une entreprise qui donne sens à son travail en révélant sa dimension catholique.

La responsabilité sacerdotale vécue dans une situation professionnelle

*une confrontation directe
entre prêtres au travail*

Depuis Novembre 1967, la question qui polarise notre Recherche Commune peut s'exprimer ainsi : « ce que c'est qu'être prêtre dans une situation professionnelle ».

Dans une première étape, chaque prêtre était invité à communiquer ses réflexions sur ce thème, à partir de sa situation et de son expérience. Plusieurs de ces contributions personnelles ont été publiées dans la Lettre aux Communautés (N° 10, Juillet - Août 1968 et N° 11 Septembre- Octobre 1968).

Cette année était davantage consacrée à des travaux de groupes : dans les équipes d'abord, mais aussi, plus largement, lors des sessions régionales 1968, dans des réunions inter-équipes, ou entre représentants des équipes « spécialisées ».

Dans le cadre de cette recherche, la rencontre qui a réuni 70 prêtres au travail, les 15 et 16 Février 1969, à Fontenay, constitue une démarche importante et particulièrement caractéristique :

— une confrontation orale, permettant à chacun de s'exprimer directement et de rencontrer directement l'expérience des autres. (Plusieurs

ont signalé les limites des communications écrites en pareille matière). Avec assez de temps pour réaliser un véritable travail, sans s'arrêter à une simple mise en commun.

- une confrontation entre des prêtres qui travaillent tous à plein temps. Leur situation professionnelle définissant prioritairement leurs conditions de vie, ils ont nécessairement et continuellement à chercher comment y mettre en œuvre leur responsabilité sacerdotale.
- une confrontation entre des prêtres qui travaillent dans des conditions et des milieux différents. La plupart sont engagés dans le monde ouvrier. A l'intérieur de celui-ci, certains participent cependant à des professions ou des secteurs qui ont une situation particulière : les marins, les hospitaliers, les hôteliers, les ouvriers agricoles, les « ruraux-ouvriers », les techniciens, etc. D'autres sont engagés dans les métiers et les milieux de la recherche. D'autres rencontrent dans les pays du Tiers-Monde des problèmes bien différents de ceux de l'hexagone...

Cette diversité est un facteur important de l'authenticité d'une recherche qui porte sur l'expérience de la Foi et du Sacerdoce. Elle oblige chacun à élargir et à approfondir la conscience qu'il a de sa responsabilité, au-delà de ses références immédiates.

Vous trouverez, dans les pages qui suivent, quelques éléments de la recherche de ces deux journées :

- la présentation de la question par R. Crespin ;
- des éléments de réponse apportés par les carrefours et les échanges, regroupés sous le titre « Des approches diverses par des chemins multiples ».

Tous les participants à cette session, qu'ils appartiennent ou non à la Mission de France, ont éprouvé l'importance d'une telle démarche. Ils ont bien conscience que la recherche n'est pas terminée : de nombreux points restent à approfondir. Ils ont manifesté le désir que de telles rencontres puissent se renouveler et se multiplier.

Introduction - Présentation

R. Crespin

La question qui nous réunit n'est pas nouvelle on peut la formuler brièvement de la manière suivante :

CE QUE C'EST QU'ETRE PRETRE DANS UNE SITUATION PROFESSIONNELLE

Nous l'avons tous posée, d'une manière ou d'une autre, à un moment ou à un autre. Plusieurs ont même déjà mis par écrit leurs réflexions, en ont discuté en équipe ou plus largement.

C'est tout de même la première fois que nous attaquons la question de cette manière :

- dans une assemblée aussi homogène et aussi directement concernée : tous travaillent,
- dans une assemblée aussi diverse, en même temps : tous ne se connaissent pas, et les conditions de travail des uns et des autres sont assez variées.

C'est pourquoi il a paru nécessaire, en commençant, de bien situer la question et de rappeler le sens de notre démarche.

La question

Etant donné ce que nous sommes et ce que nous vivons, elle prend évidemment pour nous, d'emblée, un tour plus direct et plus personnel : « Qu'est-ce que c'est qu'être prêtre, pour nous, dans la situation où nous sommes, dans notre vie telle qu'elle est actuellement ? »

• Cette question n'est évidemment pas la seule sur laquelle nous aurions quelque chose à nous dire et quelque chose à apprendre les uns des autres, au nom de la responsabilité que nous partageons.

Il y a des questions plus larges et plus radicales : comment comprendre et exprimer la Foi aujourd'hui ? comment situer, dans une vision chrétienne, le fait et la contestation de l'incroyance ou de croyances qui ne sont pas chrétiennes ?

Il y a des questions d'allure plus pratique ou plus « pastorale » : l'engagement de l'Eglise dans l'histoire, au service des hommes et des peuples, notre collaboration avec les chrétiens laïcs dans le service de l'Evangile, l'enracinement de la démarche missionnaire dans la vie collective de l'Eglise.

Ce ne sont que des exemples. Pour se rencontrer, il faut bien choisir un terrain et un sujet communs. Mais il ne faut pas s'étonner que le sujet retenu ne rende pas compte de tout ce que nous vivons. Ce n'est évidemment pas pour savoir ce que c'est qu'être prêtre que nous travaillons.

- La question demeure cependant une question importante

— C'est une question importante dans le contexte actuel de la vie de l'Eglise. Beaucoup de gens ont du mal à identifier le sacerdoce, aujourd'hui. Des laïcs — et des prêtres se demandent ce que c'est qu'être prêtre. Plus le prêtre partage la vie des hommes, plus la question se pose. Ce n'est pas très étonnant. Pour les laïcs aussi, c'est lorsqu'ils sont engagés avec des non-chrétiens que se pose plus que jamais la question : qu'est-ce que c'est qu'être chrétien ?

On a dit quelquefois, ces dernières années, qu'on manquait d'une théologie du sacerdoce. On le dit peut-être un peu moins depuis le Concile. Et finalement je ne crois pas, pour ma part, que ce soit le vrai problème. Ce dont on manque, c'est beaucoup moins d'une théologie du sacerdoce que d'une expérience du sacerdoce. Si on y réfléchit bien, cette expérience est encore très courte et très peu variée. Cela rejoint la nuance importante de notre question. Il ne s'agit pas de répondre à la question théologique : « qu'est-ce qu'un prêtre ? » Il s'agit de se mettre en face de la question vitale : « Qu'est-ce que c'est qu'être prêtre, pour nous, tel que nous l'expérimentons ? ». Cela ne veut pas dire, évidemment, qu'il faille nécessairement éviter toute référence théologique pour répondre à la question.

— La question devient la question importante quand on est effectivement au travail, quand on a dépassé la question du pourquoi, la question des raisons ou des motivations qui expliquent ou légitiment cette manière d'être prêtre, même s'il faut encore rendre compte de ces raisons et de la signification du travail des prêtres.

C'est du moins ce qui ressort de l'expérience de beaucoup de prêtres et de beaucoup d'équipes. Et c'est ce qui a fait retentir cette question. A celle-là on n'a jamais fini de répondre : en quoi suis-je prêtre, en quoi la vie que je mène, les attitudes que je prends, les relations que je noue sont-elles cohérentes avec une responsabilité de prêtre ? Si personne ne nous la pose, nous continuons du moins à nous la poser nous-mêmes, parce que c'est la question de notre fidélité, une fidélité dont tous les repères ne sont pas donnés d'avance, une fidélité qui a besoin de découvrir, de discerner, d'inventer ses conditions concrètes.

Le sens de notre démarche

• Cette question repose sur *une double conviction*, sans laquelle elle n'a pas de sens, et que je me contente de rappeler.

— Le premier élément — négatif — c'est la conviction que le sacerdoce n'est pas un métier :

pas un métier que nous aurions abandonné pour en exercer un autre.

pas un métier que nous mènerions en parallèle, comme une seconde activité professionnelle.

— La conviction positive correspondante, c'est que le sacerdoce est une responsabilité qui nous mobilise tout entier. Il s'agit du sacerdoce apostolique, qui nous fait participer à la fonction des Apôtres, selon l'expression du Concile, et non d'un sacerdoce lévitique qui consisterait seulement à s'acquitter de quelques fonctions bien précises, à son tour, dans le Temple. La responsabilité sacerdotale ne détermine pas à elle seule toutes nos attitudes et tous nos comportements. Mais elle commande toute notre vie. Nous sommes prêtres en permanence, dans nos rapports avec tout homme, chrétien ou non chrétien. De quelle manière ? C'est précisément ce que nous avons à découvrir et à mettre au point sans cesse.

Notre effort commun, pour répondre à cette question, comporte une double démarche :

une *explication de ce que nous vivons*

une *confrontation* de ce qui est vécu et compris par les uns et les autres, à partir de ce qu'ils expriment.

• *Expliciter* ce que nous vivons, ce n'est pas un luxe, une fantaisie gratuite, qu'on pourrait juger superflue. C'est un *service*.

— Et d'abord un service que nous nous devons à nous-mêmes.

Cela nous est parfois pénible. Nous avons appris que les actes comptent plus que les paroles. Et nous serions facilement tentés de dire : « je suis prêtre — je vis — Est-ce que ça ne suffit pas ? »

A y bien réfléchir cela suffirait, si le sacerdoce n'était qu'une consécration magique, extérieure à notre conscience, à notre liberté, si l'on agissait automatiquement en prêtre en tout et partout, à partir du moment où l'on a été ordonné.

La responsabilité sacerdotale nous investit de façon à la fois beaucoup plus profonde et beaucoup plus respectueuse de notre dignité

d'homme. C'est notre conscience, c'est notre liberté qu'elle sollicite en permanence et qui doivent trouver la manière de la mettre en œuvre.

Les prêtres ont trop souffert d'une image d'eux-mêmes qui les réduisaient à remplir un rôle, sans aucune initiative, comme si tous les détails de leur conduite et de leur vie étaient programmés d'avance. *Les prêtres aussi ont une conscience. Elle ne peut manquer d'être engagée activement dans la découverte et la mise en œuvre des exigences que comporte leur responsabilité propre.* Ils ne peuvent être prêtres sans chercher à savoir et à exprimer toujours plus clairement en quoi ils le sont, à quelles conditions, de quelle manière. La fidélité sacerdotale ne peut jamais être une abdication de la conscience.

— Mais on n'est pas prêtre pour soi-même. Aussi bien le service qui consiste à expliciter en quoi nous sommes prêtres, ce que c'est pour nous qu'être prêtres, est avant tout un service que nous devons à l'Église.

Comme je le disais tout à l'heure, l'expérience du sacerdoce est encore courte et peu diversifiée. Si modeste que soit notre contribution, nous vivons incontestablement une extension de cette expérience sacerdotale. Nous sommes engagés, pour le compte de l'Église, dans un mode de vie sacerdotale dont elle n'a encore guère fait l'expérience, où il reste beaucoup à inventer.

Mais notre contribution ne sera utile que dans la mesure où nous pourrons exprimer, en nous aidant les uns les autres, ce que nous vivons, ce que nous découvrons et ce que nous cherchons.

Il en va du sacerdoce comme de la foi, dans la mesure où il est une manière de vivre la foi et de la servir. De même que la foi progresse dans son intelligence et son dévoilement à partir d'expériences nouvelles et particulières, dans des milieux nouveaux, des cultures nouvelles, des situations neuves, sans épuiser la signification universelle du mystère de Jésus-Christ, de même les dimensions de la responsabilité sacerdotale se découvrent à partir des expériences nouvelles que nous en faisons, dans les situations diverses où nous la vivons. *L'Église demeure le principe et la norme de la mission apostolique, mais elle en découvre elle-même progressivement les exigences et les dimensions multiples à travers le témoignage de ceux qui la vivent, dans la mesure où ceux-ci livrent et lui soumettent ce qu'ils ont perçu et vécu.*

• Confronter ce que nous vivons avec ce que vivent d'autres prêtres, cela suppose évidemment qu'on admette des manières différentes d'être prêtre. Mais cela va plus loin que le souci ou le respect d'un pluralisme légitime. Il ne s'agit pas seulement de tolérance. Il y a même une forme de tolérance qui rend impossible toute confrontation : quand on se refuse,

sous prétexte de respect, à toute comparaison et à toute mise en question des divers expériences et des divers témoignages les uns par les autres.

La confrontation entraîne chacun à faire référence aux autres pour vérifier ce qu'il a lui-même discerné et expérimenté. La confrontation que nous cherchons à faire n'est pas d'ordre *pragmatique* : elle ne consiste pas dans une vérification de l'efficacité, elle ne demande pas aux autres des recettes, des trucs, des modèles tout faits de comportements ou d'attitudes. Elle ne consiste pas non plus dans une simple vérification *morale*, comme s'il s'agissait de savoir, à partir de l'expérience des autres, si nous avons bien fait de prendre telle ou telle position, telle ou telle attitude.

Ce que nous cherchons, dans la confrontation, dans la référence que nous faisons à ce que vivent d'autres prêtres, dans d'autres conditions, c'est l'*authenticité théologique* de notre fidélité. Cette authenticité ne peut-être vérifiée, en effet, que dans la référence à des expériences différentes de la nôtre. C'est là qu'elle se trouve invitée à dépasser les étroitesse ou les réductions idéologiques. C'est dans la démarche même où elle cherche ainsi des repères hors d'elle-même qu'elle renonce à s'absolutiser et à se prendre pour sa propre norme. Chacun réaffirme ainsi que la vérité de la foi et la vérité du sacerdoce est au-delà de ce qu'il en vit de particulier. En ce sens, avant même de donner des résultats formulés, la confrontation constitue une véritable profession de foi.

Elle est en même temps une reconnaissance explicite de la *dimension collective de la responsabilité sacerdotale*, qui n'appartient en propre à aucun prêtre, mais à laquelle tout prêtre participe.

Elle est enfin un *service de l'Eglise*, dans la mesure où elle permet de dégager et de vérifier des exigences ou des dimensions nouvelles de la responsabilité sacerdotale, exigences et dimensions qui ont déjà bénéficié non seulement d'une expérimentation personnelle, mais d'une élaboration authentiquement catholique.

Des approches diverses par des chemins multiples

Nous vivons la même responsabilité sacerdotale. Nous partageons de nombreuses convictions communes concernant les transformations à promouvoir, les découvertes à faire, les conditions à respecter pour la mettre en œuvre de manière plus fidèle et plus vraie.

Mais le champ d'invention est vaste. Il n'y a pas de modèle stéréotypé qui s'impose. Nos attitudes et nos options comportent une légitime diversité. Nos recherches suivent des chemins multiples. Nous mettons l'accent sur des exigences ou des points de vue différents. Ces orientations tiennent parfois à notre situation particulière. Leur diversité correspond aussi à celle des formations, des cheminements, des formes d'esprit, des sensibilités et des « charismes ». Accepter d'en prendre acte, c'est déjà reconnaître que la responsabilité sacerdotale ne se réduit pas à ce que chacun en découvre et en vit.

Le silence et la Parole

Il est urgent d'élaborer une nouvelle manière de vivre en prêtre parmi les hommes. Nous en sommes tous persuadés, et décidés à y travailler. Mais comment ?

Pour les uns, il est urgent... d'attendre, de prendre son temps. L'important, si l'on veut prendre assez de distance par rapport aux modèles anciens, c'est de savoir écouter. Il faut d'abord apprendre à connaître de l'intérieur ce que vivent les travailleurs, communier simplement à leur patience, à leurs souffrances et à leurs aspirations. Dans cette perspective, on gardera une grande discrétion sur les liens profonds qui demeurent entre la vie publique de l'Eglise et la nôtre. Pas question, bien sûr, de renier ce que nous sommes et la responsabilité que nous partageons. Mais pas question, non plus, d'afficher prématurément des solidarités qui seraient mal comprises : cela compromettrait le sérieux et la signification de notre recherche. Nous serions vite ramenés aux modèles anciens, sinon « réduits » à des représentations « insignifiantes ».

D'autres manifestent des préoccupations différentes et cherchent positivement à exprimer quelque chose de ce qu'ils sont et de ce qu'ils croient. Peut-être en sont-ils à une autre étape. Ils insistent en tout cas sur d'autres exigences. C'est la nécessité de marquer explicitement notre participation à la vie de l'Eglise, seul moyen d'être « identifiés » comme

prêtres. C'est l'importance de dialogues sur les questions fondamentales, où l'on tente d'exprimer son espérance, ses « raisons profondes de vivre ». C'est, dans la même ligne, la recherche active d'une « formulation indigène de la foi ».

Quelle que soit l'étape ou la perspective qui est la nôtre, nous faisons tous au moins cette constatation : ce que nous vivons, ce que nous partageons, nous transforme. Il y a des choses qui changent dans notre manière de comprendre la signification de la foi pour l'homme, la signification et la mission de l'Eglise, le rôle du prêtre... Peut-être n'en sommes-nous pas au stade où cela peut s'exprimer clairement et publiquement. Peut-être même ne voyons-nous pas quand ni comment cela pourrait arriver. N'y a-t-il pas du moins à en témoigner dans l'Eglise, à lui rendre compte de ces changements en nous ? Notre recherche est pour elle, et prend place parmi celles de beaucoup de chrétiens, laïcs et prêtres. Notre responsabilité ne concerne-t-elle pas l'avancée cohérente de cette recherche multiple ?

Le travail

Pour nous tous, le travail est un élément déterminant de la condition dans laquelle nous vivons notre responsabilité de prêtres. Il doit être assumé. Mais il ne représente pas toujours, par lui-même, le lien d'un engagement positif et d'une recherche active. Car il y a travail et travail...

Pour les uns, le travail est une œuvre qui a une signification et une portée positives. Il est le lien et le moyen d'une révélation de l'homme à lui-même, d'un accès à une plus grande vérité et dignité de l'homme. L'homme se libère par le travail.

Pour les autres, le travail, tel qu'il est vécu, constitue une condition d'existence foncièrement *aliénatrice* : l'homme y est exploité, écrasé, avili. L'homme ne peut alors accéder à sa dignité qu'en cherchant à se libérer du travail, ou plus exactement des conditions de travail qui lui sont imposées.

Il ne faudrait pas exagérer cette opposition. Le travail le plus « responsable » s'inscrit dans un certain système social et économique, dont on ne peut ignorer les contraintes. A l'inverse, il y a peu de travaux qui soient totalement dépourvus de signification et d'intérêt : quoi que nous fassions, nous avons éprouvé le besoin et l'importance de la compétence professionnelle.

Dans les deux cas, nous avons conscience de travailler à la libération de l'homme, nous faisons volontiers référence à la vérité de l'homme, révélée en Jésus-Christ. Mais cette visée commune s'exprimera différem-

L'attente des hommes

ment, selon qu'elle s'inscrit dans l'activité professionnelle elle-même ou dans la lutte collective contre l'asservissement des travailleurs. Ces deux registres ne s'excluent pas. Mais chacun participe plus ou moins à l'un et à l'autre, selon le genre et les conditions de travail qu'il partage.

Parmi ceux qui trouvent dans leur activité professionnelle la possibilité d'une réelle mise en œuvre de l'intelligence et de la responsabilité humaine, certains cherchent à quelles conditions une telle activité peut permettre à l'homme d'être plus homme, en exerçant son pouvoir et sa vocation de *créateur*. Ils cherchent comment le travail de l'homme peut-être référé à la transformation à laquelle le Christ convie l'humanité, dans son *Eucharistie*. Est-il possible que le travail des hommes, qui tient tant de place dans leur vie, reste étranger à l'économie du salut ? Dans cette perspective l'activité professionnelle constitue, pour un certain nombre d'entre nous, le lieu même où s'exerce principalement leur responsabilité sacerdotale.

Pour ceux qui se trouvent engagés dans un travail où l'homme est exploité et écrasé, le partage de la condition des travailleurs est aussi, d'une autre manière, une dimension et presque une exigence de leur responsabilité sacerdotale. Aucune situation n'exprime par elle-même ce qu'est la responsabilité des prêtres. Mais le partage de la condition des pauvres atteste la mission de service *désintéressé* que comporte cette responsabilité. Une telle présence constitue, en outre, l'un des signes les moins contestables de la dimension *universelle* du sacerdoce.

Dans le travail et l'amitié partagés, nous avons rencontré les hommes tout autrement que dans les sphères ou les fonctions « ecclésiastiques ». Nous savons le prix de cette découverte. Nous connaissons aussi le poids de certaines interpellations qui, sans s'exprimer en clair, souvent, nous atteignent au cœur de notre responsabilité d'Eglise.

Nous voulons rester attentifs à l'attente des hommes. Nous ne voulons pas interpréter trop vite ce qu'ils disent et ce qu'ils vivent. Nous voulons être *vrais*, et respectueux de ce qui leur appartient.

C'est dans ces dispositions que nous cherchons à inventer une nouvelle manière d'être prêtre parmi les hommes et pour eux. Cela n'anéantit pas la consistance d'une mission qui nous a été *donnée* en partage. La conscience de cette mission reste notre repère fondamental. Mais ce n'est pas une connaissance entièrement préformée des conditions et des exigences de cette mission.

Le service de l'homme

Il ne s'agit pas de correspondre purement et simplement à l'image du prêtre que les gens portent ou attendent, (d'autant moins que la foi leur est étrangère ou leur paraît privée de sens). Mais la recherche d'une meilleure fidélité suppose une ouverture constante aux interrogations et aux appels des hommes d'aujourd'hui. Entre ces exigences, la voie n'est pas toujours facile, mais il y va de la vérité du sacerdoce, que nous cherchons à mieux découvrir et à mieux exprimer.

La plupart d'entre nous sont engagés dans un effort de libération et de promotion de l'homme. Nous ne réduisons pas la responsabilité sacerdotale à cet effort. Nous n'invoquons pas cette responsabilité pour fonder notre engagement. Mais nous avons bien conscience de la vivre et de l'exprimer au cœur de cette volonté de service. Elle ne nous donne aucune compétence particulière. Nous apportons simplement notre contribution à un effort qui est essentiellement collectif, un partage autant qu'un service.

Mais ce n'est pas si simple, quand on veut à la fois se donner tout entier et refuser pourtant de paraître riche. Cela conduit parfois à des options radicales.

Pour certains, le prêtre doit accepter d'être, dans le milieu où il vit, un centre d'unité, un principe de mouvement, un point de référence, une source de dynamisme.

Pour d'autres, il doit refuser d'être un personnage, à quelque plan que ce soit, refuser toute position de leader, d'instigateur, d'entraîneur.

Il n'y a sans doute pas de solution générale et systématique, mais des exigences complémentaires dont on voit bien les fondements.

On se demande aussi parfois en quoi nous sommes différents d'autres militants, marxistes par exemple, dans cet engagement pour la libération de l'homme. Nous ne pensons pas qu'il faille chercher la différence à tout prix. Il y a cependant des exigences et des attitudes auxquelles on ne peut renoncer, dans un engagement qui se veut chrétien. Nous en avons évoqué quelques-unes : la non-réduction de l'avenir des hommes à des cadres ou à des projets particuliers, le respect des personnes et de leur liberté qui prime le succès des organisations... Cela peut commander des comportements très précis. Mais nous avons noté aussi que cela ne

devait pas entraîner un mépris systématique des structures existantes ou conduire hâtivement à des positions anarchisantes ou gauchisantes...

Pour nous le service de l'homme n'a pas seulement sa source dans l'amour fraternel auquel nous appelle notre baptême. Il exprime la responsabilité spéciale d'envoyés du Christ que nous avons reçue. C'est comme envoyés du Christ que nous avons à être *serviteurs* auprès des hommes. C'est notre mission elle-même qui se définit comme un service. C'est comme serviteurs du Christ auprès d'eux que nous avons à être serviteurs des hommes.

Jésus-Christ est l'homme parfait en qui nous cherchons, dans la foi, le sens de l'homme. C'est de cette recherche dont nous avons à être les témoins et les serviteurs auprès des hommes... Dans un monde dont il devient le maître, l'homme est en train de découvrir sa solitude. Auprès de lui et pour lui, nous sommes témoins et serviteurs de Celui qui nous apprend, par sa présence fraternelle, la vérité de notre condition humaine : c'est d'être les fils d'un même Père.

En conséquence le sacerdoce, s'il est toujours service de l'homme, doit-il se signifier d'abord comme témoin et « intendant » du don de Dieu ou comme participant pleinement à l'effort de l'humanité pour sa promotion ?

Il ne faut pas opposer, là moins que partout ailleurs. Si l'on absolutisait l'un ou l'autre énoncé, on voit à quelles observations en serait vite conduit : un extrinsécisme désincarné ou un immanentisme athée.

Selon les vocations et les perceptions de chacun, il peut y avoir, cependant, des accents différents, ou des priorités légitimes.

Les uns se considèrent d'abord comme ministres de l'Eglise dont ils ont reçu un *donné à exprimer*, un message à annoncer, une invitation à transmettre.

Les autres inscrivent en priorité la responsabilité sacerdotale dans une *participation active* aux efforts historiques et collectifs pour la construction de l'homme. C'est là qu'ils cherchent à rejoindre l'action de Dieu et à construire l'Eglise.

Les uns ont besoin des autres, et réciproquement. Le sacerdoce est un service et un témoignage collectifs.

La signification de l'Eucharistie

N'est-ce pas par rapport à cette volonté de service et de fraternité universelles qu'il faut situer la signification de notre célibat ?

Nous avons noté qu'il n'y avait pas de lien absolu entre le célibat et la responsabilité sacerdotale.

Certains ont remarqué que la remise en cause du célibat ne devait pas être exclue de la recherche pour de nouvelles formes de vie sacerdotale.

D'autres ont manifesté que le célibat leur paraissait une exigence caractéristique d'un sacerdoce missionnaire.

D'autres encore ont signalé que le sacerdoce vécu dans le célibat constituait pour eux « un type significatif de vie sacerdotale ». Ils ont exprimé comment ce témoignage était étroitement lié à leur engagement de service parmi les hommes : « ma mère et mes frères, c'est le peuple qui est là ».

L'Eucharistie est pour nous tous une référence essentielle. Mais il y a bien des manières de référer sa vie et sa recherche à l'Eucharistie.

Pour les uns, elle est davantage le principe d'une mission et d'une espérance dont le mystère du Christ est la source.

Pour d'autres, elle est davantage la réalisation anticipée ou commencée de cette œuvre à faire que le Christ nous a confiée : le rassemblement de tous les hommes en Lui.

Ces deux aspects sont également présents dans le mystère eucharistique. Selon qu'on privilégie l'un ou l'autre, cela peut commander le rythme et les conditions de nos célébrations. Cela peut infléchir, plus largement, nos dispositions et nos attitudes quotidiennes.

Quoi qu'il en soit, nous ne concevons pas notre rôle comme une introduction rapide et massive des hommes à la liturgie eucharistique. Nous savons les étapes et les relais nécessaires.

Cela ne nous empêche pas de rechercher, en référence plus lointaine à l'Eucharistie, à quelles exigences doit correspondre un *rassemblement* humain authentique, pour être le signe ou le lieu d'une convocation à la foi.

Notre volonté de servir et de promouvoir l'unité vraie entre les hommes n'est pas sans rapport avec notre responsabilité de la convocation, du rassemblement, de la réconciliation. Il reste souvent difficile, cependant, de préciser ce rapport. Ce serait un domaine à explorer davantage. Nous l'avons noté en récusant les identifications hâtives aussi bien que les dissociations radicales.

Enfin, et comme en résumé, l'Eucharistie représente pour nous le rappel permanent d'une tâche jamais achevée : l'Eglise à signifier et à construire dans sa vérité, le sens que cherchent les hommes à leur vie, à leurs activités, à leurs relations.

Crise de la ville ou crise de la société ?

Notes sur l'urbanisation (suite*)

Pierre Macquart

Recherche de signification des transformations sociales

Quand on regarde le phénomène urbain en surface, il apparaît comme un phénomène relativement simple, correspondant à un grand dessin d'arabesques, avec des creux et des pleins. Quand on l'observe d'un peu plus près, on est tenté de le considérer comme un phénomène assez autonome qui dépend bien de facteurs économiques, sociaux et culturels, mais qui s'en affranchit au fur et à mesure qu'il se développe. Quand on veut l'étudier, sur un plan géographique ou sur un plan démographique, en urbaniste ou en sociologue, on est obligé de le réduire à quelques aperçus jugés au départ plus importants. Méthodologiquement parlant, il n'est pas encore possible de procéder autrement.

Le phénomène urbain est comme un puzzle dont on connaît les différents éléments, mais dont toute reconstitution est impossible, voire inexacte. Ce qui est frappant, dans le phénomène d'urbanisation, c'est à la fois sa complexité et son interdépendance. C'est un phénomène à multiples visages. Et dans une période de développement accéléré comme la nôtre, on peut être plus sensible à tel visage qu'à tel autre. L'essentiel

est alors de ne pas confondre la partie avec le tout, tel aspect du phénomène avec le phénomène lui-même. Comme souvent, le plus difficile n'est pas la description, mais l'interprétation.

Il serait vain de décrire les transformations de la vie sociale si cette description n'aboutissait à une recherche de signification.

- Quel est le rapport causal et dialectique entre les modes de vie et l'urbanisation ?
- Quelles sont les transformations socio-culturelles qui sont particulièrement dues à l'urbanisation ? Celles qui sont imposées et celles qui deviennent conscientes ?
- Quels sont les modes d'intégration à la vie collective urbaine et leur rapport avec les modes d'intégration des individus et des groupes sociaux ?

C'était les questions !

(*) La première partie de cette étude a été publiée dans le n° 14 (mars-avril 1969).

L'évolution sociale appelle le changement. L'urbanisation accélère ce changement. Mais les hommes répugnent au changement. C'est là un des paradoxes de l'existence humaine, individuelle et collective.

Une telle question peut être traitée sous l'angle de l'anthropologie philosophique. Ce n'est pas le but que je me propose (2). Dans la logique de tout

ce travail, la perspective reste sociologique. Or, en anthropologie, la sociologie doit accepter ses limites. Passant sur les problèmes épistémologiques et sur les problèmes d'interprétation, la question fondamentale tourne autour du problème du changement : étant donné l'évolution sociale actuelle, quel est l'avenir de la ville dans une société où l'urbanisation est généralisée ?

Lignes de fond pour un bilan

Il y a un pluralisme de la croissance urbaine comme il y a un pluralisme biologique. Nulle part la vie ne se manifeste de la même façon. Devant ce foisonnement de la croissance urbaine, il est plus simple de présenter ces « lignes de fond » comme un résumé des principaux éléments qui permettent de mieux découvrir un espace urbain.

Il est sans doute à peine besoin de rappeler que quelques chiffres sont, en premier lieu, nécessaires pour préciser l'importance de l'espace à analyser et avoir une idée globale du genre de population qui y travaille ou qui y habite. Si l'on en a la possibilité, on pourra utilement aussi préciser les indices de croissance et établir quelques typologies. Mais la difficulté majeure provient, dans un espace urbain donné, du manque de rapport entre les constructions architecturales, les fonctions, les structures et les collectivités humaines. On se rend bien compte que tout cela « vit », mais on ne sait pas comment. C'est pourquoi il est indispensable de distinguer les différents paliers de l'observation correspondant aux différents paliers de la vie collective.

Une manière d'occuper le sol

Un point semble, au moins théoriquement, acquis : l'urbanisation généralisée exige une réorganisation technique et volontaire de l'espace urbain. La planification est née de cette impossibilité à maîtriser la croissance urbaine. Même si les urbanistes tâtonnent encore, même si les réalisations sont lentes et inégales, le mouvement

est irréversible. Le règne de la quantité et, d'une certaine façon, celui de la technique, ont fait sombrer l'ordre urbain ancien. Nous sommes au début d'un nouvel ordre urbain. Certes, il ne fait qu'apparaître aussi bien dans ses lignes générales comme celles d'un plan-directeur que dans ses lignes particulières comme celles qui consistent à prévoir l'équilibre d'une ville ou l'intégration d'un ensemble collectif. La planification ne résout pas toutes les contradictions. Une des principales est sans doute la loi foncière. C'est ainsi qu'au rythme actuel, il faudra un siècle et demi pour supprimer les quartiers-taudis de la ville de Paris.

D'un côté, on discute de l'équilibre possible entre l'espace urbain et l'espace rural, donc de l'équilibre possible entre une agglomération et la région qui lui sert d'arrière-pays. C'est une donnée qui souvent déconcerte : plus une réalité urbaine est importante et complexe, plus elle tend à s'harmoniser à un niveau géographique et sociologique supérieur. Aussi est-ce toujours une erreur de vouloir équilibrer un grand ensemble par lui-même, même en le sur-équipant.

D'un autre côté, on parle encore beaucoup du rôle du centre, de la rue, de l'équipement commercial ou culturel. Il existe des grands ensembles où la structure générale est conçue de telle façon que les gens ne peuvent pas se rencontrer. Mais on voudrait surtout résoudre la disparité et le parallélisme urbains. Qu'il s'agisse de rénovation urbaine ou qu'il s'agisse de la construction de banlieues ou de villes nouvelles, les urbanistes se

(2) Sur le plan philosophique, cf. par exemple J. Y. JOLIF, *Comprendre l'homme*, Cerf, 1967.

rendent bien compte que les échelles, les normes, les niveaux et les valeurs ne sont plus les mêmes qu'au temps de la première révolution industrielle. C'est toute la question : comment concilier l'espace dimensionnel et l'espace relationnel de l'urbanisation généralisée ?

Un nouveau mode de relations

Un espace urbain a toujours deux faces. Une face externe dimensionnelle, que connaissent bien les urbanistes quand ils cherchent à accrocher un projet à un terrain dans le prolongement de l'histoire locale. Presque toujours, les centres-villes offrent ces garanties. Il n'en est pas de même quand il s'agit de constituer des banlieues nouvelles. Ainsi, plus un grand ensemble est éloigné d'un centre, plus l'acculturation risque d'être prononcée. Le problème majeur est alors celui des communications entre les hommes. On peut dire que plus la réalité urbaine est importante, plus les communications sont difficiles. K. Marx avait sans doute raison de dénoncer la réduction de l'homme à une marchandise. C'est encore le risque de la société urbaine d'aujourd'hui : des hommes dont le destin est de plus en plus collectif, mais dont la condition sociale est aliénante.

La seconde face est interne, c'est la face relationnelle, plus subjective, celle qu'étudient les sociologues et les psychologues. Les hommes vivent de relations. Or, l'urbanisation généralisée les met et les remet constamment en cause. En d'autres termes, le rapport entre la dimension de l'espace et les relations sociales engendre des conflits de toutes sortes.

De ce fait même, on peut dire paradoxalement, que l'urbanisation accentue les conflits de relations et de structures au fur et à mesure qu'elle unifie le système social. Dans un grand ensemble d'habitation, les conflits sont plus nombreux et plus profonds que dans un quartier ancien. Et plus le brassage de population est important, plus la sélection naturelle est grande. La contradiction là aussi existe : plus les possibilités de choix augmentent, plus ils se prennent en fonction du groupe, d'appartenance ou de référence. A la limite, c'est l'exemple du phénomène beatnik. L'unité se faisant toujours au niveau supérieur, si le groupe n'est pas relié à une structure plus importante, il devient facilement un ghetto.

Dans le même sens, plus l'information est nombreuse et fouillée, plus, à la réception, elle est sélective, en fonction justement de l'intérêt qu'elle offre pour le groupe. Et plus il y a de groupes, moins ils se comprennent. Car on ne parle pas la même langue d'un groupe à un autre. Dans une société urbaine en mutations profondes comme la nôtre, on assiste à la prolifération des groupes et des modes d'expression. Or, le groupe peut devenir un support culturel qui ne fait que sécuriser. Les médiations ont du mal à prendre forme surtout celles qui relient les individus aux structures, celles qui relient les citoyens au pouvoir. En mai 1968, provisoirement bien sûr, le pouvoir a été dans la rue.

Le prolétaire urbain

Le prolétaire de K. Marx était hors de l'histoire. Le prolétaire urbain d'aujourd'hui est hors de l'espace. La crise de la société urbaine est une crise de l'espace en tant que structures. Cette crise entraîne des écarts de tout ordre qui provoquent à leur tour une mobilité galopante. Cette mobilité n'a pas de vertu particulière; elle augmente simplement les chances et les risques d'adaptation. D'une autre façon, on retrouve le problème des communications entre les hommes. Dans la société urbaine d'aujourd'hui, il y a toujours une distance à franchir. Ceux qui en franchissent le moins sont, par excellence, inadaptés. On mesure donc la capacité des individus à s'adapter à leur capacité à franchir les distances de l'espace urbain.

Ces constatations ne simplifient pas le problème des hommes en face du phénomène sociologique de la consommation. A un certain point de vue, un bien de consommation répond, surtout à ses débuts, à un désir. Aujourd'hui, le besoin est un désir provoqué. Dans la mesure où ce désir s'installe, il devient normal ; dans la mesure où ce désir envahit l'univers mental et culturel, il devient nécessaire. Il apparaît alors comme un facteur possible de civilisation parce que faisant partie du minimum vital. C'est une des raisons pour laquelle l'aspiration à plus de justice s'exprime sous la forme de revendication. Née de la société industrielle, la société urbaine engendre donc la contestation.

C'est ainsi que l'automobile, par exemple, n'est

plus seulement l'acquisition d'un bien manifestant un certain niveau de vie — un signe extérieur de richesse — mais avant tout un des moyens accessibles à un grand nombre pour vaincre la distance, échapper à la pression sociale et se sentir intégré à un ensemble urbain. C'est un autre paradoxe de la vie urbaine : l'intégration est faite à la fois d'enracinement et d'évasion. C'est aussi pourquoi les loisirs de masse ont tant d'importance. Ce qui montre à l'évidence que la vie urbaine ne se réduit pas à ce qui se passe dans la ville. En ce cas, comme on parle de société industrielle, serait-il tellement incorrect de parler plutôt de société urbaine ?

La consommation peut en rester à un besoin provoqué, même si le fait d'acheter donne l'impression d'indépendance. Pour que les individus soient, culturellement, intégrés, il faut que le besoin devienne aussi un symbole. C'est le cas de l'automobile, c'est aussi le cas de la plupart des besoins collectifs de la société urbaine. La symbolique de cette nouvelle société urbaine est d'une prodigieuse richesse.

Les agressions de la ville

Une des grandes particularités de la société urbaine concerne la manière dont s'effectue le contrôle social. Loin de le supprimer, la société urbaine le renforce et le modifie. Si le contrôle social s'effectue moins au sein de la famille ou dans le cadre d'une proximité de voisinage, il est très puissant et très efficace dans les grands ensembles et les bandes de jeunes. Il s'exerce d'ailleurs moins au niveau des relations et de l'autorité qu'au niveau des structures, des modes et des mythes. C'est une des raisons pour laquelle on essaie à tout prix d'échapper aux structures, surtout celles qui détiennent l'autorité et le pouvoir. L'ordre est particulièrement honni ; de même, tous ceux qui le maintiennent et le défendent, l'Etat, la police et les églises. C'est dans ce contexte qu'il faut placer la sexualité et l'érotisme. On n'en finirait pas d'énumérer les formes modernes des contraintes sociales, en particulier celles qui sont liées à des facteurs physiologico-psychologiques comme le bruit. Il y a donc des contraintes sociales qui prennent l'allure de véritables agressions. Encore un paradoxe : il n'y a peut-être pas une société qui ait recherché autant la sécurité que la société urbaine moderne ; il n'y a peut-être pas une société qui ait autant

secrété l'angoisse et la peur. L'angoisse et la peur caractéristiques de cette société naissent surtout d'un malaise devant l'espace et d'un malaise devant les différentes formes d'agression.

La consommation exerce un tel attrait qu'elle devient la base du contrôle social. Ce contrôle social atteint toutes les générations. Il s'exerce même chez des enfants en bas âge. La consommation est devenue un des principaux points de référence. C'est pourquoi l'argent a tant de valeur. Le salaire d'un ouvrier n'est plus seulement le produit d'un travail, il est aussi ce qu'il permet à cet ouvrier de se procurer, donc d'acheter. C'est une des raisons pour laquelle le travail n'a plus la même signification qu'au temps de A. Smith et de K. Marx. En ce sens, le développement du secteur tertiaire est à suivre de très près.

Il est évident que les grands ensembles d'habitation, comme type nouveau d'acculturation, offrent des conditions particulières en ce qui concerne le contrôle social. Ce qui est significatif, ce n'est pas tellement la répartition de la population d'après ses origines et ses catégories socio-professionnelles, ce n'est même pas la somme de biens consommés ; ce qui est particulièrement significatif des grands ensembles c'est l'écart entre les besoins et les aspirations. Presque toujours, le besoin provoqué engendre l'insatisfaction. Qualitativement, l'aspiration situe le besoin. Ceux qui s'adaptent le plus difficilement à un grand ensemble sont les ruraux et les personnes d'un certain âge, justement parce que l'écart entre les besoins et les aspirations est trop grand.

Vers des relations fonctionnelles

Il reste les relations humaines personnelles. Dans le cadre d'un groupe particulier, le contrôle social s'y effectue spontanément. C'est un lieu commun de rappeler que ces relations personnelles sont profondément modifiées par la vie urbaine actuelle. En effet, plus la vie urbaine est dense, plus les relations humaines deviennent fonctionnelles. Ce qui explique, pour une part, l'anonymat de la vie urbaine.

Le problème des relations humaines n'est pas un problème de quantité, mais un problème de lieux, donc, de nouveau un problème de distances. Les relations personnelles sont encore très nombreuses, mais elles ne sont plus dépendantes de

la proximité et du voisinage, elles sont, dit-on, plus sociologiques que géographiques. A cet égard, la distinction entre les relations locales et les relations urbaines est très heureuse. Aussi, il ne faut pas s'étonner que les relations personnelles, surtout dans les grands ensembles, soient plus urbaines que locales, avec seulement une restriction pour les personnes âgées et celles du milieu ouvrier. Dans le même sens, plus la vie urbaine est dense et la population hétérogène, plus les relations familiales et parentales sont nombreuses et régulières, surtout dans le milieu ouvrier et la région parisienne. Ici, les liens affectifs se doublent de besoins d'évasion. L'évasion, c'est ce qu'on a vécu dans le passé. Le souvenir est un merveilleux régulateur de la vie sociale urbaine.

Ces quelques lignes de fond sur un bilan ont permis de faire ressortir un certain nombre d'éléments de la vie urbaine qui changent et d'autres qui ne changent pas. Il est important de saisir le mouvement général : « tandis que les modes de vie se transforment très lentement bien que certains de leurs aspects superficiels puissent changer plus vite, l'urbanisation progresse à une vitesse très variable, en liaison avec les forces économiques, démographiques et politiques. Comme les modes de vie, les formes d'urbanisation sont déterminées en dernière analyse par la société dans son ensemble, mais le site, les équilibres territoriaux, les transformations parfois rapides des forces productives, peuvent lui imposer une évolution accélérée ou ralentie ; les genres de vie, quant à eux, ressentent moins profondément ces à-coups et sont rarement transformés intégralement même dans le cas de révolutions

politiques ou technologiques, ou dans les situations de migrations massives. Dans ce mouvement général, il est rare que les deux termes soient en même temps au rendez-vous, chacun peut prendre de l'avance ou du retard : villes mal adaptées aux exigences nouvelles des modes de vie, habitudes quotidiennes archaïques dans un cadre urbain neuf » (3).

Le neuf et le confort sont appréciés, mais ils n'ont pas d'histoire. La famille est décriée, mais elle redevient un oasis, fait d'intimité et de compensation. Ce décalage anémique est longuement analysé par les sociologues. Certains parlent même de retrait culturel. Ainsi A. Touraine : « C'est l'éclatement des groupes et des quartiers, en particulier dans les grandes villes et surtout dans les grands ensembles d'habitation où se brisent les systèmes traditionnels de relations sociales, qui ouvre la voie à la participation anémique, à ce qu'on pourrait nommer, par rapport avec les grèves sauvages, la culture sauvage. Partout où la pression de la culture de masse s'exerce sur les individus à la fois peu impliqués dans une production qui ne satisfait pas leur double exigence de création et de contrôle et privés de défenses sociales traditionnelles — familles dissociées, rupture des relations de voisinage, transplantation dans un nouveau milieu urbain — l'appel au sujet personnel se fait entendre sous une forme sauvage, angoissée, dégradée, confondue avec l'extériorisation des déséquilibres de la personnalité » (4).

Pour sortir de l'impasse, il convient d'analyser d'assez près l'ambiguïté fondamentale du changement social.

L'ambiguïté du changement social

C'est un paradoxe — pour ne pas dire une contradiction — dont on a quelque peine à imaginer l'issue : une société qui atteint le stade de la consommation de masse ne peut fonctionner et surtout se développer que si les individus et les collectivités considèrent leur niveau de consommation comme perpétuellement insatisfait. Si cette constatation s'avère exacte, on aboutit à ce qu'une société de consommation ne peut survivre sans être en même temps une société de la frustra-

tion. Ce que F. Tricaud appelle l'embouteillage, c'est-à-dire « un déséquilibre créé par un pouvoir qui s'est développé sans qu'on puisse ou qu'on veuille harmoniser par avance les résultats de son exercice avec les circonstances où il s'exerce » (5).

(3) *Revue Française de sociologie*, avril-juin 1968, p. 156.

(4) A. TOURAINE, *Sociologie de l'action*, pp. 444-445.

(5) Description du monde moderne, *Esprit*, mars 1967, pp. 472-487.

C'est bien là le « conflit du siècle ». Un technocrate de l'économie ou de la politique n'envisage pas le changement social de la même façon que celui qui est comme condamné à entrevoir l'amélioration de son sort en termes de satisfactions et de confort. L'ambiguïté du changement provient donc, en premier lieu, de son manque de signification immédiate. Non seulement l'évolution de la vie sociale n'est jamais à sens unique — dans une sorte de progrès purement linéaire — mais les éléments de continuité ne sont pas perçus en même temps que les éléments de discontinuité. Dans une population urbaine donnée, l'acceptation et la résistance au changement s'interfèrent. On sait que les noyaux de sub-culture offrent au changement une résistance parfois extraordinaire.

C'est dans la mesure où les gens sont surtout sensibles aux éléments de discontinuité qu'ils résistent au changement et que, par là, ils deviennent inadaptés. Il y a crise économique ou politique quand, par suite d'une cristallisation spontanée ou progressive, les écarts s'accroissent entre la continuité et la discontinuité. En conséquence, de près ou de loin, le changement social a toujours une dimension politique. On sait que les héritiers de K. Marx s'épuisent à vouloir donner au changement une valeur quasi absolue.

On peut alors affirmer que l'ambiguïté du changement social provient de ses multiples aspects. Quel rapport existe-t-il entre le changement brusque provoqué par les guerres et les révolutions et le changement permanent et progressif de la société urbaine actuelle ? Comme le recommande A. Birou, il paraît indispensable de distinguer les changements selon les paires de la réalité sociale qu'ils affectent. Ainsi le changement social peut concerner la morphologie sociale, il peut concerner aussi les institutions et les structures, l'organisation sociale et les statuts sociaux, les schémas et les modèles de conduites, les comportements et les mœurs, enfin les supports culturels et les modes d'intégration.

Sur un plan directement sociologique, le changement social est provoqué par l'interaction continue de la société et des individus ou, plus précisément, de ce que la société prise globalement projette d'une part, et des comportements positifs ou négatifs de la population d'autre part. Autrement dit, le changement social déclenche un rapport de force entre l'expansion et la stabilité, entre le progrès et la sécurité. Il est donc,

à plus ou moins brève échéance, conflictuel. C'est à ce niveau là que des choix et des décisions sont à prendre. C'est pourquoi, du simple fait qu'il est vécu, voire subi, le changement social, avant même qu'il soit exprimé, cache toujours une très grande profondeur de vie humaine.

L'ambiguïté fondamentale du changement social ne facilite pas l'interprétation qu'on peut en donner. Et plus une société se transforme, plus le changement social est difficile à apprécier. Parce que c'est le cas de la société urbaine française, je voudrais le montrer par quelques exemples.

Exode rural et retour à la campagne

On parle beaucoup de mobilité. On arrive à chiffrer la mobilité géographique. Globalement, le recensement de 1962 indiquait que 13 millions de Français avaient changé de communes en huit ans, soit une personne sur quatre environ. Ce qui explique que dans la plupart des villes de France, 25 à 30 % seulement des Français sont originaires des villes qu'ils habitent. On sait également que sur cent personnes qui changent d'habitation, un quart parvient à se fixer. On sait encore que le brassage, toutes proportions gardées, est plus grand dans les villes moyennes que dans les grandes agglomérations.

La mobilité géographique est donc importante. Toutefois, les migrations ne sont vraiment significatives qu'à l'intérieur d'une même région. En sociologie, c'est toujours le risque, celui d'extrapoler à partir de quelques données générales. Or, en ce qui concerne la mobilité géographique, si l'on arrive à connaître quelques situations globales, quelques catégories de migrants, mais dans l'état actuel des recherches, on est encore incapable d'expliquer les mouvements migratoires et dans quelle mesure ils bouleversent les représentations culturelles.

Dans 30 ans, 85 % des Français vivront en villes. Le mouvement d'urbanisation semble bien irréversible. Toutefois, tout n'est pas prévisible. En effet, dans les pays fortement urbanisés, après une forte croissance urbaine, on remarque

une tendance très nette à un retour vers la campagne. Cette tendance serait déjà amorcée dans la région lyonnaise.

Mobilité professionnelle : pression ou choix

La mobilité professionnelle est encore plus difficile à cerner. Comme en ce domaine, les divers recensements n'apportent guère de renseignements, il vaut mieux reconnaître que l'on ne sait rien sur cette forme de mobilité. On sait simplement qu'il y a une plus grande mobilité à Paris qu'en province, plus grande aussi chez les jeunes que chez ceux qui ont passé le cap des 40 ans. On sait également que des catégories socio-professionnelles comme les artisans, les commerçants et les ouvriers qualifiés sont des catégories dont le nombre ne cesse de baisser ; employés de toutes sortes, surtout ceux des banques et des services publics sont, au contraire, des catégories dont le nombre augmente ; ouvriers spécialisés, techniciens du bâtiment et des travaux publics sont des catégories dont le nombre varie peu. Mais là encore, il s'agit plus d'enregistrer des croissances que d'expliquer des mécanismes.

La plupart du temps la mobilité professionnelle est subie. Quand il se produit une mobilité professionnelle volontaire, on se rend compte qu'elle est commandée par un défaut de qualification et par le manque de débouchés. Par contre, les risques de régression sociale sont d'autant plus grands que le niveau professionnel est plus élevé. De plus, la mobilité professionnelle dépend, pour une part, du degré de satisfactions ressenti quant au logement ou quant aux loisirs. Ce n'est pas simplement par pure coïncidence que ceux qui habitent un grand ensemble acceptent plus facilement la mobilité professionnelle.

Mobilité professionnelle : déqualification ou promotion

Enfin, on a déjà constaté que la mobilité professionnelle et la faculté de choix augmentent avec le degré d'urbanisation. Toutefois, une étude

récente de l'I.N.S.E.E. montre que les individus les plus faibles — apprentis, femmes, ouvriers — sont les plus rejetés vers les petites entreprises dont l'avenir est mal assuré (6).

La mobilité professionnelle ne profite-t-elle pas, en définitive, à ceux qui, déjà, sont le plus favorisés ou ont le plus de possibilités ? Le choix d'un métier reste souvent tributaire du milieu familial et en particulier de la profession du père. A. Girard constate que « la réussite est encore enracinée dans les privilèges de la naissance, les « fils du peuple » demeurent une exception » (7).

Les changements dus à la mobilité professionnelle sont mieux acceptés par les différentes couches de la population lorsqu'ils fournissent l'occasion d'améliorer les conditions d'existence et d'envisager un meilleur avenir, mais il faut aussitôt ajouter que la réussite sociale qui en découle est plus horizontale que verticale, c'est-à-dire qu'elle suit une certaine hiérarchie qui va des ruraux aux ouvriers, des ouvriers aux employés, des employés aux techniciens.

Disproportion entre désir et besoin

Pour vaincre l'ambiguïté du changement social, il faudrait vaincre, dans l'exemple choisi, l'antinomie entre la mobilité objective et la mobilité subjective. Cette antinomie n'est pas simplement fortuite, mais dépend, pour une grande part, d'une certaine finalité. Ainsi la disproportion entre l'urgence des besoins et leur diffusion est particulièrement frappante. C'est P. Clerc qui note, dans son étude sur les grands ensembles, que les équipements en loisirs sont plus réclamés que les équipements commerciaux (48 % contre 16 %), que le manque de transports publics est plus réclamé que la nécessité de soins médicaux (26,5 % contre 10,1 %). Autrement dit, la demande des familles ne correspond pas à l'urgence des besoins : les commerces manquent, dans les grands ensembles, à 91 %.

(6) Mobilité professionnelle et changement d'établissement, *Revue Française des affaires sociales*, avril 1968, n° 4.

(7) *La réussite sociale*, PUF, 1967, p. 122.

les transports à 30 % et les soins médicaux à 48 %. Pour prévoir les équipements utiles à un grand ensemble, quelle hiérarchie des besoins adopter ? A partir de quels critères ? Ce ne sont pas les besoins les plus élémentaires qui sont le plus simples à déterminer. En effet, on a souvent remarqué que plus les revenus des familles augmentaient, plus leur mobilité était grande, qu'il s'agisse de la mobilité professionnelle, de la mobilité résidentielle ou de la mobilité locale, par exemple, en ce qui concerne les achats.

En guise de conclusion sur l'ambiguïté du changement social, on peut adopter les remarques de H. Janne : « Le changement est constant et rapide, d'une part en matière scientifique et technique et d'autre part en ce qui concerne la structure de la population active, la mobilité sociale des individus et des groupes, la croissance ainsi que la diversification de la consommation des biens, des services et de la culture et, enfin, la généralisation des études à un niveau de plus en plus élevé. Tel est le paradoxe du conservatisme par le changement et telle est la

dialectique de ce dernier avec la continuité. Celle-ci passe par le conditionnement et l'aliénation de l'individu » (8).

Dans la société urbaine issue elle-même de la société industrielle, les jeux ne sont jamais faits. En tout cas, les changements ne sont jamais à sens unique et s'ils s'analysent en termes de progrès et de liberté, ils s'analyse aussi en termes d'acculturation et de langage. Il y a une inertie du langage qui modifie toujours les évolutions en des sens plus ou moins imprévisibles. C'est pour quoi on peut admettre qu'un changement est définitif quand il enrichit et modifie les cultures.

On assiste à plusieurs mondes anciens qui n'en finissent pas de mourir et d'autres, nouveaux, qui n'en finissent pas de naître. C'est certainement ce qui rend difficile toute conclusion d'ordre sociologique. La crise de la ville proviendrait par conséquent d'une crise de la société. C'est un lieu commun de le rappeler ; on le rappelle à tout propos, il faut le réaffirmer quand on observe les transformations sociales survenues ou en train de se produire sous les effets du phénomène urbain.

Continuité et discontinuité, je voudrais, dans un dernier temps, appliquer ces éléments d'analyse qui concernent les transformations sociales au statut socio-professionnel de l'homme des villes.

Dans une société de transition

Il faut entendre ici le terme de société non pas dans le sens de société globale telle que l'entendait G. GURVITCH, mais dans le sens d'une « collectivité de personnes habitant un territoire commun coopérant en groupes à satisfaire les besoins sociaux fondamentaux, en partageant une culture commune et en fonctionnant comme unité sociale distincte » (9).

C'est dans ce sens qu'on peut parler de la société française. C'est elle qui, directement, est concernée par le phénomène urbain. On peut l'observer et essayer de la comprendre de multiples façons. Il faut bien reconnaître que le diagnostic des sociologues est plutôt sévère. C'est peut-être les limites de la sociologie, mais aussi de toutes les sciences humaines modernes, de ne

pouvoir dépasser les contradictions. On en arrive à une sorte de philosophie du soupçon : « Dès lors on comprend l'importance des attitudes de retrait que décrivent tant de sociologues : retrait culturel devant une culture de masse qui regorge de signes obscurs et discordants, retrait social devant l'exigence d'une participation transparente aux entreprises collectives, retrait psychologique devant l'adaptation qu'exigent les mécanismes complexes et rapides. Retrait devant la liberté elle-même. Face aux risques de l'indépendance, la plupart préfèrent la protection, et l'on se fait

(8) *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLIV, 1968, p. 23.

(9) J.-H. FICHTER, *Sociologie, Notions de base*, p. 131.

beaucoup d'ennemis quand on tente de rendre les hommes libres de leur choix. Ils n'y sont pas préparés. C'est trop tôt, dit-on. Saint-Just le disait déjà. Mais si tant de gens refusent leur liberté, c'est qu'elle les obligerait à être responsables ; mieux vaut la sécurité de l'obéissance, le refuge de la hiérarchie. Partout dénoncée, au fond, la bureaucratie est aimée. Dans l'appareil comme dans la consommation, l'homme cherche une espèce de bonheur qui le calme et le détruit » (10).

Au premier colloque de la société française de sociologie, en octobre 1965, A. TOURAINE, de son côté, parlait à la fois de croissance et de crise : « Entre l'économisme, optimiste ou pessimiste, et ce moralisme abstrait, aurions-nous perdu jusqu'à la conscience de ce qu'est une société, comme être historique particulier, c'est-à-dire simplement un ensemble capable d'élaborer, de définir et de maintenir des fins, animé par des conflits et des négociations en rapport avec les objectifs choisis, et reposant sur des mécanismes particuliers d'apprentissage social » (11). En d'autres termes, pourquoi les Français ont-ils tant de mal à interpréter les changements consécutifs notamment à la croissance urbaine comme un déroulement historique normal ? Faut-il s'étonner alors que, dans notre société urbaine embouteillée, l'atténuation du sens historique n'aboutisse à l'atténuation du sens de la finalité ? Les hommes d'aujourd'hui ne seraient-ils pas écartelés entre une conscience que le progrès scientifique n'a pas cessé de rendre malheureuse (au sens hégélien du mot) et une problématique de l'avenir que les idéologies sont impuissantes à mettre en place ?

Le morcellement des sciences humaines et les études sociologiques trop parcellaires font qu'il est bien difficile de répondre à ces questions sans faire appel à des éléments d'un autre ordre, d'un ordre qui, cette fois, soit plus philosophique.

En effet, de quelles façons les transformations psycho-sociologiques modifient-elles les registres de l'existence humaine ? De plus, comment déterminer les lieux, groupes ou fonctions où les hommes, précisément, se trouvent le plus concernés ?

Il ne s'agit pas de s'aventurer dans le dédale

(10) Retour au tragique, *Esprit*, mars 1967, p. 498.

(11) Tendances et volontés de la société française, SEDESIS, 1966, p. 472.

de la philosophie, notamment de celle qui transpire et, d'une certaine façon qui porte, non seulement les nouvelles images de l'espace urbain, mais surtout la planification urbaine.

Pour étudier rapidement ces questions, je me contenterai de faire un certain nombre de remarques qui seraient longues à développer. Les trois premières remarques sont générales et veulent fixer quelques points de l'évolution culturelle. Les quatre autres remarques sont plus particulières et voudraient justement déterminer les divers lieux où les registres de l'existence humaine risquent d'être modifiés.

De la totalité à la rationalité

Le phénomène urbain est inséparable du vaste mouvement de civilisation issu du progrès extraordinaire des sciences et des techniques. A propos de l'urbanisation il est donc possible que le transfert intellectuel de base soit le passage de la totalité à la rationalité, en particulier à la rationalité mathématique.

A partir du XIX^e siècle surtout, l'histoire, la société, l'état, l'homme sont encore des totalités. Après la Libération, la totalité se convertit en projet. L'homme est projet dans la mesure où il est mu par une liberté, une liberté qui n'est, au fond, qu'une totalité retournée. Qu'on se rappelle les savantes discussions autour de « l'être » et du « néant ».

Mais un homme qui serait condamné à être libre n'a pas d'avenir, son existence est maintenue, provisoirement. C'est le grand échec de l'existentialisme sartrien. C'est surtout la porte ouverte à un néo-positivisme. Si l'homme est réduit à une liberté envisagée comme conditionnement de l'être, il n'y a pas de raison pour que les déterminismes sociaux l'emportent sur la liberté.

Aujourd'hui, l'homme est devenu une structure. Il est pratiquement impossible de passer par les sciences humaines sans rencontrer telle ou telle forme de structuralisme. Les structuralismes sont des néo-positivismes. L'homme est plus que conditionné, il est construit : je suis construit, je suis pensé, je suis parlé, dit, en substance Levy-Strauss.

De la révolution à la contestation

A cette évolution culturelle, il faut ajouter que le christianisme et le marxisme sont, chacun à leur manière, en crise. Pour l'un comme pour l'autre, cette crise est à la fois et indissolublement, une crise de l'herméneutique, du langage et de l'avenir. On croit de moins en moins à la révolution, quelle qu'elle soit. En termes chrétiens, on croit de moins en moins au salut et, en particulier, au salut de tous par un seul.

Dans la pratique, la contestation seule est maintenue. Or, quand la contestation n'est plus intégrée à l'ensemble du mouvement dialectique, il ne reste plus que la Parole. L'anarchie commence quand l'unité de l'action et du langage est brisée : Je ne me dis plus en me faisant, je me fais en me disant. C'est sans doute une des particularités des événements de mai 1968.

De la production à la consommation

La dernière remarque générale voudrait porter sur l'interprétation historique. Même si l'on étudie encore l'histoire, le champ de conscience des hommes d'aujourd'hui a de plus en plus de mal à intégrer la dimension historique. L'histoire n'est plus dialectique. Chacun prend donc de l'histoire ce qui l'intéresse et ce qui confirme ses positions. Chacun peut donc interpréter l'histoire à sa manière.

Quand il s'agit de l'urbanisation, il faudrait pouvoir commencer par la partie historique. En effet, le phénomène urbain se situe au moins à trois niveaux.

Le premier niveau remonte au XVI^e. Il est porteur d'éléments culturels, nombreux et divers, qui continuent de bouleverser les conditions de vie des hommes. Le second niveau coïncide à peu près avec le fait industriel du XIX^e siècle avec tout ce qu'il a entraîné comme changement. Le phénomène urbain actuel en dépend étroitement. Le troisième niveau est celui qui correspond, suivant l'explication de W.W. ROSTOW, au passage d'une certaine « maturité industrielle » à l'ère de la consommation de masse. La France aurait effectué ce passage entre les années 1956 et 1960.

Quand on veut enregistrer et surtout apprécier les changements qui interviennent dans la société, il est nécessaire de relever ceux qui sont propres à chaque palier historique. En ce qui concerne le phénomène urbain il faut donc essayer de relever les tendances de son évolution, en France, depuis dix ans et voir ainsi de quelles façons les transformations sociales modifient l'identité des hommes d'aujourd'hui.

C'est à ce sujet qu'il y a quatre remarques particulières à noter :

La ville : une usine de rêves

Pour la communication entre les hommes, pour aussi la compréhension de ce qu'ils vivent, il a été dit combien la transformation des représentations culturelles était importante. Surtout dans les grandes agglomérations, la principale transformation est sans doute l'image même de la ville.

A proprement parler, la ville en tant que telle perd de sa consistance et de sa signification. Les changements de la ville sont à mettre au compte de la société globale en exercice. Il y a donc un transfert des images traditionnelles de la ville au profit des images de la société. Le nombre d'images que le citoyen peut, dans une seule journée, emmagasiner, est considérable. L'image est la première information, mais c'est une information elle aussi, embouteillée, qui développe l'inter-subjectivité.

Quand les citoyens ont encore des images de la ville, ce sont des images empruntées au passé, des images de la ville, pré-industrielle. Quand les citoyens recueillent des images de la société urbaine, ce sont des images qui s'apparentent au rêve.

De quoi ne rêve-t-on pas ! C'est une nouvelle forme de romantisme ! Chez l'homme urbain, l'imaginaire est une revanche contre toutes les formes de contrainte et, en particulier, celle de la raison. Rationnelle sur le plan scientifique et sur le plan technique, notre époque est irrationnelle sur le plan de la pensée et de la culture. Il n'y a pas si longtemps, E. MORIN a plaidé

pour un « nouvel homme imaginaire ». Il faut le retenir, la puissance de l'imaginaire est un des grands registres de l'existence urbaine. Souvent même, la plupart des contenus de conscience, ceux qui préparent les choix comme ceux qui les garantissent, utilisent le merveilleux langage de l'image et de l'imaginaire.

Parmi les représentations culturelles, il y en a qui sont plus symboliques : ce sont les mythes. Il ne s'agit pas ici des grands mythes historiques, philosophiques ou religieux, il s'agit plutôt de ce que H. LEFEBVRE appelle les mythes de la vie quotidienne. Il ne serait pas inutile d'en dresser une typologie.

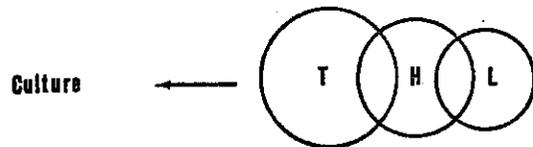
Il est, en tout cas, un mythe qui semble bien

caractéristique de la nouvelle urbanité, c'est le mythe du succès, avec ses deux volets, celui de la chance et celui de la malchance. Le succès apporte le bien-être et permet la promotion. Ceux qui connaissent le succès sont heureux. Ceux qui n'ont pas de chance sont malheureux. Le bonheur dans le succès est une notion anthropologique relativement neuve.

Dans la vie courante, dans l'expérience de tous les jours, ces images et ces mythes sont étroitement imbriqués, parfois distincts, parfois confondus. Quand on veut situer l'urbanisation au niveau des gens qui, collectivement vivent et même subissent le changement, c'est une première approche que de repérer les images et les mythes de la vie la plus quotidienne.

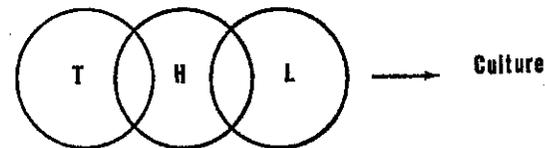
Evolution du statut socio-professionnel (sur 30 ans)

Schéma n° 1



Le statut socio-professionnel est dominé par le travail. Le loisir a peu de place. Les conflits sont d'ordre professionnel. Les thèmes culturels partent et s'enracinent dans le travail.

Schéma n° 2



Les trois fonctions s'équilibrent et sont interdépendantes. L'habitat et le loisir tiennent désormais autant de place que le travail. Les conflits naissent des écarts entre les besoins et les aspirations de ces trois fonctions. Les thèmes culturels passent de plus en plus par le loisir, même si c'est un loisir consommé.

T = Travail H = Habitat L = Loisir

La ville : une histoire inscrite sur le sol

La deuxième remarque particulière porte, non plus sur les images, mais sur leurs effets. Les images sont reçues ou sont perçues. Ce seul terrain pourrait faire l'objet d'un travail philosophique. Il faut inclure à la perception, les notions de temps et d'espace.

On l'a souvent remarqué : on ne voit pas les choses de la même façon quand on habite un pavillon ou qu'on habite au dixième étage d'une tour dans un grand ensemble.

A propos du temps, même quand les gens n'ont pas conscience d'un quelconque avenir humain

collectif, même quand leur sens historique se rattache surtout à un passé — le passé de leurs origines — même quand ce sens historique se confond avec un présent assez immédiat qu'on voit à peine se dérouler sinon pour enregistrer, ici ou là, des sujets de satisfactions ou de déceptions, la persistance du moi donne toujours une certaine conscience du déroulement historique. Autrement dit, le temps est quand même perçu.

Il n'en est pas de même lorsqu'il s'agit de l'espace. L'espace est une notion physique et mathématique que l'homme, dans sa vie courante, a du mal à intégrer. Le pouvoir créateur de l'homme est pourtant d'essayer de vaincre l'espace, sous une forme ou sous une autre. Il est, en fait, devenu très difficile de traduire sur le terrain un espace habitable. Comme l'écrit H. LEFEBVRE, « l'urbanisme comme idéologie formule tous les problèmes de la société en question d'espace et transpose en termes spatiaux tout ce qui vient de l'histoire et de la conscience » (12).

La ville : du travail, des logements, des loisirs

La troisième remarque vise le rapport de l'image — comme représentation culturelle — et le statut socio-professionnel. Ce statut est fixé encore en grande partie par le degré d'instruction, lié lui-même à l'origine sociale, par la qualification professionnelle, en relation avec le problème des débouchés et par le revenu, en lien avec la question des salaires.

Sur cette base traditionnelle du statut socio-professionnel, il y a évolution dans la mesure où ces facteurs, tout en demeurant déterminants, ne sont plus exclusifs. En particulier, les conditions de logement et les possibilités de loisirs tiennent une grande place.

Le travail s'identifie à la nécessité, le loisir à la liberté et l'habitat au repos et à l'intimité. Or, une grande partie des thèmes culturels n'ont plus leur origine dans l'activité professionnelle des hommes, mais dans les produits du travail.

(12) H. LEFEBVRE, *Le droit à la ville*, p. 50.

Qui plus est, plus les techniques du travail, de l'habitat et des loisirs progressent plus les distances se creusent entre les différentes fonctions. On reconnaît là le caractère anémique et ambigu de la vie et de la société urbaines. A tel point qu'il n'y a guère plus d'autonomie culturelle qu'il n'y a d'autonomie professionnelle. C'est pourquoi la participation est passive. La participation active sans autonomie culturelle est une mystification.

C'est ce que veulent représenter les deux schémas de la page précédente. Dans le premier cas, le statut socio-professionnel est dominé par le travail. Le loisir a peu de place. Les conflits sont d'ordre professionnel. Les thèmes culturels partent et s'enracinent dans le travail. Dans le deuxième cas, les trois fonctions s'équilibrent et sont interdépendantes. L'habitat et le loisir tiennent désormais autant de place que le travail. Les conflits naissent des écarts entre les besoins et les aspirations de ces trois fonctions. Les thèmes culturels passent de plus en plus par le loisir, même si c'est un loisir consommé.

Pour faire face aux conflits du travail, il s'est instauré dans les années passées, un droit et une législation du travail. Certains préconisent qu'aujourd'hui ce droit soit complété par un droit au loisir et un droit à l'habitat. En fait, n'est-ce pas illusoire de réclamer une telle réglementation ? N'est-ce pas multiplier les contraintes sociales ? Qu'est-ce qui peut alors fonder le droit à la ville ? Le conflit entre la culture vécue et la culture apprise présente des aspects techniques, mais, dans l'essentiel, n'est-il pas un problème politique ? Le statut socio-professionnel des hommes des villes, dans son évolution actuelle peut-il, en fait, déboucher sur une forme ou sur une autre de participation culturelle et de participation politique ? Autrement dit, comment assumer les ambiguïtés et dépasser les aliénations des citadins ?

La ville : creuset d'une nouvelle civilisation

Enfin, une dernière remarque particulière qui les résume toutes : il s'agit de la dissociation de l'homme et de son image. L'homme est à la recherche de son identité parce qu'il est à la recherche de son image. Ce qu'il vit et ce qu'il

perçoit et ce qu'il se représente ne coïncident pas. C'est un travail philosophique qu'il faudrait entreprendre en ce domaine.

R. F. BEHRENDT note : « La dichotomie de cette phase culturelle, la juxtaposition d'un affranchissement et d'une limitation de la liberté, d'effets associatifs et dissociatifs, individualisants et conformistes, intégrant la société et déstructurés, est manifeste » (13). Cette société est industrielle et urbaine tout à la fois. Elle impose de plus en plus ses normes aux individus, mais elle est encore incapable elle-même de poser ses propres normes.

C'est une société de transition car il faut que les hommes apprennent à dominer l'espace et, d'une certaine façon, à prévoir l'avenir.

Au niveau des conséquences et sur un plan plus culturel, c'est une des raisons pour laquelle les hommes d'aujourd'hui recherchent inconditionnellement le bonheur. Notre époque, en ce sens, est particulièrement hédoniste. C'est une conception de la vie qui, en Europe, remonte au XVIII^e siècle, mais qui n'a cessé de prendre de l'importance dans les consciences : « Il est clair que la quête toujours plus pressante et fiévreuse du bonheur par les foules du XX^e siècle est un des faits sociaux majeurs de notre temps » (14).

Dans les deux cas, c'est un terrain toujours

(13) L'homme à la lumière de la sociologie.

(14) Tendances et volontés de la société française, p. 402 et sq.

exploitable par l'anarchie et les fascismes. La société urbaine est aussi une société de transition parce que les hommes doivent faire l'apprentissage de nouvelles formes de vie et d'action politiques.

Je concluerai ces quelques remarques sur l'évolution du statut socio-professionnel par cette phrase de M. de CERTEAU : « Innover, c'est d'abord se trahir ». A propos des événements du mois de mai 1968, le même auteur écrit :

« Plus une société est cohérente, moins elle est malléable aux modifications. Hier, elles produisaient des mouvements parcellaires qui se traduisaient, dans un tissu social plus lâche, par des équilibres nouveaux. Il ne peut plus en aller de même dans l'immense système actuel, dont tant de structuralismes, de théories économiques ou d'analyses politiques ont précisé les syntaxes, les lois et les combinatoires. Le changement n'en est pas éliminé pour autant. Mais, longtemps retardé par des censures et des intégrations plus puissantes, il finit par décaler le bloc entier. Le système, en s'amplifiant, ne permet plus que des contestations globales puisqu'il réprime les mutations partielles. Le temps des systèmes sociaux totalitaires est celui des révolutions... Le système lui-même est devenu symbolique. Il dit en termes connus une nouveauté qui lui était inconnue » (15).

(15) La prise de parole, p. 49.

Carnet de la Mission

Le père de Pierre MEESMAEKER, celui de Maurice FOUR-QUEMIN et celui d'Etienne CAMBIS sont décédés. Que leurs familles et leurs amis trouvent ici le témoignage de notre amitié et de notre prière.

Ouvrages reçus

- Une société en toc
Jacques CHARPENTREAU
Paris, éd. ouvrières, 1969, 104 p.
- Jésus de Nazareth
Le charpentier
Paul GAUTHIER
Paris, Seuil, 1969, 248 p.
- Vers une société de la communication
Jean DIMNET
Paris, Senevé, 1969, 62 p.
- Pluralisme dans l'Eglise
LOUIS SINTAS
Toulouse, Prière et Vie, 1968, 165 p.
- Contemplation
CHARLES de FOUCAULD (Textes inédits)
Paris, Beauchesne, 1969, 192 p.
- La profession de foi de Paul VI
Introduction
CARDINAL GARRONE
Paris, Beauchesne, 1969, 88 p.
- Et vous, qui dites-vous que je suis ?
ELIE GAUTIER
Paris, Mission Bretonne, 1968, 270 p.
- Y a-t-il une éthique
sociale chrétienne ?
ANDRE MANARANCHE
Paris, Seuil, 1969, 254 p.
- Nous te prions
La Bible et son message
Paris, Cerf, 1969, 100 p.
- Il est ressuscité pour moi
J.-M. PERRIN
Paris, Beauchesne, 1969, 206 p.
- Baptême et confirmation
A. HAMMAN
Paris, Desclée, 1969, 244 p.
- Dieu est-il occidental ?
H. VULLIEZ
Paris, Cerf, 1969, 180 p.
- L'Eglise rebelle d'Amérique Latine
ALAIN GHEERBRANT
Paris, Seuil, 1969, 374 p.
- L'Evangile selon Saint Luc
ALOIS STOGER
Paris, Desclée, 1968, 274 p.
- IDOC international
Revue interconfessionnelle
de documentation
Paris, Seuil, n° 1 - 1 Mai 1969

Numéros disponibles

Nous consulter pour les numéros antérieurs à 1967.

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

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

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

1968 - n° 8 : Trois prêtres font le point. — Le phénomène de la déchristianisation [1] (R. Salaün).

n° 9 : Les événements (mai 1968) — Le phénomène de la déchristianisation [2] (R. Salaün, J. Rémond).

n° 10 : Prêtres dans la vie ouvrière (M.B. et J. Deries) — Catéchisme, sacrements, évangélisation (J. Rémond).

n° 11 : L'Eglise chez nous. — Valeurs et foi chrétienne (P. Deladœuille).

n° 12 : Le Forum de Lyon (N. Guillot). — Rapport du Comité épiscopal de la Mission de France.

1969 - n° 13 : Le « religieux » et la foi — Une Eglise dans un peuple opprimé (Dom Frago).

n° 14 : Dans le Soissonnais — Crise de la ville ou crise de la société P (P. Macquart).

Tirés à part : R. Crespin — L'originalité de la foi (5/1966) (2 F). — R. Salaün — Evangéliser, c'est faire quoi ? (1/1967) (2 F). — J. Dimnet — Presse, Radio, Cinéma, Télévision, Publicité (4/1967) (1 F 50). — M. Massard — Foi et religion (7/1968) (1 F 50).

ABONNEZ VOS AMIS

bulletin à découper et à envoyer à
Lettre aux communautés
Prélature
B.P. 38 - 94 Fontenay-sous-bois

NUMEROS SPECIMENS

Veuillez servir gratuitement un n° spécimen à

M

M

de la part de M

signature :

BULLETIN D'ABONNEMENT

(conditions page suivante)

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

M

adresse :

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

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

Maquette : J.-M. Bertholle