

34
1972

Sommaire

Liminaire	p. 5
Prêtres ouvriers :	
Responsabilité sacerdotale et engagement ouvrier	
Compte rendu d'un Atelier de P. O.	p. 9
Pentecôte 1972	
Jacques Pelletier	p. 40
Objectivité de la Foi :	
Perspectives de travail	
Equipe Services	p. 43
A propos de " Et toi qui es-tu ? "	
Pierre Gerbe	p. 75
Nominations, Carnet de la Mission	p. 79

Liminaire

Deux longs articles dans ce numéro 34 :

l'un présente une démarche : celle des prêtres-ouvriers,

l'autre est une approche de la foi et de son objectivité à travers et au delà de l'interrogation des sciences humaines.



D'abord, le *compte rendu d'une Session d'un Atelier de prêtres-ouvriers de la Mission de France*, dont le texte de présentation précise et situe l'angle d'attaque et de recherche. C'est le fait prêtres-ouvriers qui nous est ainsi restitué.

Les prêtres-ouvriers : c'est bientôt 30 ans d'histoire ; une histoire singulièrement mouvementée, un itinéraire sans cesse jalonné de difficultés, d'incompréhensions et de contestations du dehors et du dedans. Les interdictions romaines de 1954 et 1959 ont voulu donner un coup fatal à cette initiative courageuse, marquant d'une blessure profonde de nombreux apôtres du monde ouvrier. Il faudra attendre l'aggiornamento conciliaire pour voir, en 1965, sous l'instigation du Cardinal Veillot, le redémarrage officiel des prêtres-ouvriers, qui sont actuellement, en France, au nombre de 400. Ces hommes ne tiennent plus aujourd'hui la vedette de l'actualité religieuse, comme pendant de nombreuses années. L'inédit de l'événement s'est émoussé aux yeux de l'opinion publique habituée désormais à ne plus s'étonner des changements d'une Eglise en train de perdre son visage monolithique séculaire. Par ailleurs, les remous de ces dernières années autour de la sécularisation et de la mort du clergé paraissent, aux yeux de beaucoup, avoir relégué en second plan le mouvement des prêtres-ouvriers, dont l'origine remonte au temps de la guerre et de la Résistance.

C'est tout l'impact du document de ce numéro, qui manifeste la nouveauté, pour aujourd'hui et pour demain, de cette initiative d'hier qui, à bien des titres, demeure encore dans les langes.

Jean DERIES fait, en effet, émerger l'exigeante originalité de la démarche des prêtres-ouvriers dans ce qu'elle a de radical. A partir d'une expérience collective déjà longue, il développe plusieurs pistes qui sont autant de thèmes de travail et de recherche. Il insiste, entre autres, sur deux aspects essentiels, importants à souligner.

* Un premier, c'est que la démarche des prêtres-ouvriers n'est jamais acquise une fois pour toutes ; elle est sans cesse menacée d'être gommée ou reniée. C'est pourquoi on lira avec beaucoup d'attention la description suggestive des contrefaçons auxquelles elle peut être constamment réduite.

* Jean DERIES esquisse également un développement, qui aura à être amplifié et critiqué, mais qui est l'objet d'une recherche urgente pour aujourd'hui. Il s'agit de la nature de la responsabilité sacerdotale dans son contenu essentiel, qui se manifeste en priorité dans la mission de l'Eglise définie comme « inscription historique de la Parole de Dieu ».

C'est au cœur même de cette recherche, vécue souvent dans le silence à longueur de jours et d'années, qu'il convient de situer cette prière de Pentecôte d'un prêtre-ouvrier : Jacques PELLETIER.



Le deuxième article de ce n° 34 : « *Objectivité de la Foi : perspectives de travail* » fait suite à deux articles sur ce même sujet parus dans la Lettre aux Communautés, n° 33. Il est également le fruit d'un travail de l'équipe des Services. Cette 3^e fiche proposée aujourd'hui prolonge la réflexion amorcée et tente d'esquisser quelques thèmes clefs de la Tradition biblique à partir et au delà de l'interrogation critique des sciences humaines.

« A partir et au delà » : ces mots traduisent bien l'angle d'attaque du document des Services. Les sciences humaines, en effet, débusquent impitoyablement les fausses représentations et figures de la religion. La « lucidité freudienne » démasque le désir de l'homme, elle en dénonce les multiples manifestations de sa projection. Et la religion représente pour Freud un lieu privilégié de projection du désir humain. La foi ne doit pas craindre d'accueillir loyalement cette critique décapante qui l'aidera à corriger ses propres falsifications. Mais les sciences humaines demeurent silencieuses sur le sens de ce désir humain dont elles dévoilent l'écheveau des mécanismes dans l'inconscient de l'homme. « Si la psychanalyse montre avec force aujourd'hui que le désir

de l'absolu est le terrain par excellence de l'illusion humaine, si elle démystifie nos convictions naïves et nos systèmes de représentations religieuses, elle laisse entière la question même de l'existence de ce désir. Après comme avant Freud, cette question demeure... ».



C'est à partir de ce constat essentiel et de cette question ouverte qu'il convient aujourd'hui d'engager la recherche sur la signification originale de la tradition biblique et, en son sein, de la Révélation chrétienne. C'est là que nous avons à ré-apprendre et à vivre le caractère paradoxal et déroutant du langage de la foi : d'une part, Dieu est présent au sein même de l'histoire de l'homme et, d'autre part, ce même Dieu transcende radicalement son expérience en l'invitant à un constant retournement de son existence humaine.

Nous voilà bien au cœur du mouvement dialectique où nous bouscule la foi : dialectique de l'intériorité et de l'altérité ; dialectique de la présence et de l'absence. « L'affirmation de Dieu ne va jamais sans l'interrogation de l'homme, et dans le même temps, l'interrogation de l'homme n'est jamais à la mesure de la découverte de Dieu ». Nous sommes là en présence de deux langages et la charnière entre ces deux langages se situe dans une certaine interprétation de la finitude humaine et de la mort. « Cette charnière saute, dit le texte, dès que l'homme ne sait plus ou ne peut plus considérer l'enjeu de son existence face à la mort ». Là encore, les sciences humaines n'ont pas compétence ni mission pour éclairer l'homme sur le sens de sa propre mort. Pour en comprendre sa fécondité, il faut capter un autre message et passer un autre seuil. Le christianisme, sans cesse purifié lui-même par la critique des sciences humaines, nous propose une intelligence neuve et originale du désir, de la finitude et de la mort...

Une dernière remarque enfin voudrait attirer l'attention du lecteur sur le chapitre 3 du document des Services qui souligne le véritable statut de la foi chrétienne comme message universel. Dans un temps où les difficultés de l'annonce de la foi donnent à tant de chrétiens la tentation de se réfugier dans les valeurs humaines en les identifiant implicitement au christianisme, ce rappel d'une foi qui garde toujours « la faiblesse et la petitesse du grain de senevé » demeure particulièrement nécessaire. L'article souligne à juste titre que « la foi en la révélation chrétienne n'est pas une structure organique de notre monde humain. Elle n'est pas un système de valeurs qui se dégage de l'évolution de l'histoire humaine. La foi est une annonce liée à un événement. Elle a donc la vulnérabilité de l'événement particulier; elle a la précarité de toute initiative ».

Le particularisme historique et culturel du phénomène chrétien porte donc un projet universaliste original qui interdit toute annexion et récupération à bon compte. Pas plus aujourd'hui qu'hier, les hommes de bonne volonté ne sont des chrétiens qui s'ignorent. Ce serait tomber dans « l'abus de pouvoir ou l'idéologie facile que de dire en effet que la foi est implicitement présente en tous les hommes ». Comprendre ainsi la foi serait gravement la défigurer et la dénaturer.

Prêtres ouvriers :

Responsabilité sacerdotale et engagement ouvrier

Compte rendu d'un Atelier de P. O.

Les Prêtres ouvriers. Lequel d'entre nous ne s'est pas senti appelé à partager cette démarche libre et audacieuse : l'Evangile porté et vécu là où vivent, travaillent, souffrent, luttent les hommes et les femmes de la rue ?

Notre histoire est profondément marquée par cette recherche ; nous en avons connu les moments forts et les moments douloureux puis le temps de nouvelle espérance. Dans la diversité de nos situations, de nos tâches et de nos continents, nous avons voulu porter ensemble et démultiplier la promesse de cette graine envoyée dans le champ des hommes.

En 1966, quand des prêtres sont envoyés à nouveau dans la vie ouvrière, après les heures noires de 1954 et de 1959, plusieurs parmi nous prennent ce départ, puis d'autres encore par la suite. Pourtant un mouvement se dessine : alors que depuis vingt-cinq ans les prêtres ouvriers ont voulu vivre leur sacerdoce sans garder nulle tâche dans l'Eglise pour manifester leur engagement total dans la classe ouvrière, certains parmi eux veulent aujourd'hui demeurer en lien avec des communautés chrétiennes et partager la responsabilité de prêtres qui ont en charge une paroisse ou un secteur.

De là vient parmi nous deux types d'équipes : celles qui constituent entre eux des prêtres ouvriers qui n'ont pas d'attaches paroissiales ; celles au contraire qui réunissent des prêtres ouvriers à d'autres prêtres ayant en charge une paroisse. Nous appelons les premières « équipes homogènes » et les secondes « équipes diversifiées ». Qu'est-ce que nous apprennent à la longue ces situations différentes ? Est-ce qu'elles nous permettent de réfléchir en commun à ce qui est engagé de plus profond dans la démarche des Prêtres ouvriers ?

Jean Deries et Emmanuel Deschamps étaient chargés de travailler sur cette question comme l'avait d'ailleurs annoncé la Lettre aux Communautés n° 29. Ils l'ont fait en particulier avec un atelier de 16 à 20 prêtres qui appartiennent à l'une ou l'autre de ces équipes.

C'est le compte rendu de la deuxième rencontre de cet atelier que nous présentons ici. Il s'agit donc d'un document de travail, qui appelle des mises au point et des approfondissements.

Dans son état actuel, ce texte nous paraît témoin d'une recherche à poursuivre et qui peut en concerner beaucoup d'autres qui ont des situations professionnelles, des activités et des engagements différents.

REMARQUES BRÈVES

A PARTIR D'UN QUESTIONNAIRE

Les deux portraits robots

Pour préparer cette rencontre, deux « portraits » avaient été envoyés aux membres de l'Atelier qui typaient sans trop de nuances les options contrastées des deux formes d'équipes. Chacun devait prendre position devant ces options et se laisser interpellé par celles de l'autre. Nous reproduisons ici ces options typiques puis les questions posées à leur propos.

**A/ Equipes
diversifiées**

Certains prêtres ouvriers veulent être en équipe avec des prêtres qui ont la charge d'une paroisse (équipes diversifiées), pour manifester :

- A1. — qu'ils sont solidaires de tous ceux qui se disent du Christ, sans sectarisme ouvrier ;
- A2. — qu'il y a une tension nécessaire et féconde entre l'Eglise-déjà-constituée et l'Eglise-qui-est-à-faire. C'est ce que nous sommes appelés à vivre avec des laïcs, dans les communautés existantes même imparfaites, pour réaliser progressivement la transformation de l'Eglise ;
- A3. — que la foi réclame une attention aux diverses dimensions de la vie de l'homme et non aux seules activités professionnelles ;
- A4. — que la foi, dans son objectivité, est toujours critique par rapport aux projets humains.

**B/ Equipes
homogènes**

Les prêtres ouvriers qui forment entre eux une équipe sans aucune responsabilité paroissiale (équipes homogènes) continuent de penser que leur recherche est nécessaire pour manifester :

- B1. — qu'un vie entièrement partagée sans responsabilité directe à l'égard des chrétiens est un lieu où s'approfondit une responsabilité plus essentielle au ministère que telle ou telle activité ;
- B2. — que la distance spirituelle et culturelle du monde ouvrier par rapport à la foi appelle le risque d'un ministère entièrement et exclusivement consacré à la vie de ce monde pour découvrir en lui et avec lui un cheminement vers la foi ;
- B3. — qu'en l'état actuel des choses, l'institution ecclésiale pourtant indispensable à la mission, ne peut être perçue dans sa signification, et qu'il importe de trouver d'autres voies pour signifier l'Eglise — plutôt que de vouloir un lien à tout prix avec l'institution ;
- B.4 — que le ministère de réconciliation (Eucharistie) ne peut être vécu à bon compte. La plupart des regroupements paroissiaux rassemblent sans une suffisante exigence de vérité et de conversion, des chrétiens qui sont en fait divisés dans la vie courante.

C/ Questions.

- Comment êtes-vous concernés par ces questions ?
- Comment critiquez-vous vos propres perspectives et vos activités ? Selon quelle compréhension de votre ministère ?
- Où pensez-vous trouver une responsabilité sacerdotale commune avec les P.O. de l'autre forme d'équipe ?

“ Une responsabilité plus essentielle ”

L'expression : « *une responsabilité plus essentielle* » (cf. B1) a entraîné un certain flottement chez les uns comme chez les autres. On retrouvera cette notion par la suite. Il est sans doute bon de se donner quelques précisions au départ.

a. Cette expression ne signifie pas qu'il serait plus essentiel pour un prêtre de partager la vie des gens, de travailler, de faire du syndicalisme *que* de prêcher, de présider l'Eucharistie, etc... *Il ne s'agit pas d'opposer activité à activité, activités profanes à activités ecclésiales.*

b. Cette expression indique que notre ministère, en lui-même, n'est pas de *faire* telle ou telle chose (que ce soit des activités sacramentelles ou profanes...) ; il est *une responsabilité* — à préciser — dont nous sommes comptables devant Dieu, devant les hommes, devant l'Eglise. Cette responsabilité *fonde* nos diverses activités (en particulier bien sûr les activités sacramentelles), mais *ne se confond pas* avec elles.

c. Cette responsabilité s'exerce fondamentalement *en lien avec les chrétiens*. Dans certains contextes cependant, elle peut s'exercer sans relation visible et immédiate avec eux ; elle demeure alors entière. Mais nous sommes tous d'accord pour dire qu'elle ne réclame pas en elle-même de prendre distance à l'égard des chrétiens.

d. Cette responsabilité permet aux P.O. de se dire prêtres, même en dehors des activités sacramentelles. Mais il ne suffit pas d'être dans une *situation* donnée (de travail pas plus que de paroisse) pour dire qu'on exerce cette responsabilité.

e. Cette responsabilité plus essentielle est donc *partagée par tout prêtre*, quelle que soit sa situation, ses activités, la forme de son équipe. Il y aurait lieu de dire que c'est fondamentalement, celle de l'épiscopat lui-même : cette « nécessité qui nous incombe », aux dires de St Paul (I Co 9, 16).

Solidarité ouvrière

a. Les P.O. des équipes diversifiées reconnaissent l'importance qu'ils donnent à leur *enracinement dans l'Eglise* (cf. A1). Mais ils regrettent que le « portrait robot » qui précède n'ait pas souligné la dimension fondamentale que représente dans leur vie la *solidarité ouvrière*. Il est probable qu'ils partagent avec tous les P.O. ce qu'on appelle le « sectarisme ouvrier », car tout les y porte : leur vie de travail et leurs engagements, autant que la population dont ils sont pastoralement co-responsables.

b. Ils ne pensent pas être dans une situation qui leur permette une attention plus forte aux « *diverses dimensions de la vie humaine* » (cf. A3) : les P.O. des équipes homogènes peuvent rencontrer comme eux les questions de quartier, d'habitat, de solidarité, de Secours Populaire..., etc...

c. Il est vrai que les P.O. des équipes diversifiées restent prudents à l'égard d'un *modèle trop unique* de P.O., qui serait « le célibataire-spécialiste-des-affaires-syndicales ». Personne ne s'étonne qu'un prêtre dégagé des activités traditionnelles, et sans préoccupations familiales, soit conduit par conviction et par esprit de service à se donner prioritairement à un engagement dans le mouvement ouvrier. Mais que penser de cette figure de militant, entièrement « dégagé » de toute autre obligation humaine, et qui ne peut être qu'exceptionnelle en dehors des P.O. ?

Sur l'Eglise

a. Les mots ont leur importance : la « *transformation* » progressive de l'Eglise (cf. A2) dit mal le souci des P.O. des équipes diversifiées. Ils ne cherchent pas à réformer l'Eglise ; mais plutôt, avec des chrétiens ouvriers, à découvrir un autre type d'existence chrétienne et à constituer un signe de l'Eglise perceptible par le monde ouvrier.

b. Chacun reconnaît la *distance* spirituelle et culturelle qui existe entre le monde ouvrier et l'Eglise. Chacun reconnaît aussi la nécessité d'une démarche radicale de la part de l'Eglise, démarche qui implique le risque d'un ministère entièrement consacré au monde ouvrier (cf. B2).

Nous avons pourtant deux raisons de *ne pas majorer cette distance* :

— le contexte français dans lequel nous sommes n'est pas totalement étranger à la foi (et pas davantage le monde ouvrier).

— L'Eglise est un fait social qui est présent à la conscience des gens ; nous ne pouvons pas en faire abstraction.

c. Les équipes homogènes veulent ne pas durcir la difficulté du lien à l'Institution (cf. B3). Ce lien existe pour tous, même s'il est parfois difficile et ténu (l'équipe, la mission ouvrière, l'évêque, l'environnement ecclésial sympathique, la M.D.F.). La conviction de tous, c'est que notre ministère peut être totalement d'Eglise et totalement du monde ouvrier. Se démarquer de l'Institution ne résoud rien : la classe ouvrière saisit la réalité de l'Eglise bien au delà de nos démarquages individuels ou d'équipe. Nous sommes nous-mêmes pris dans un fait englobant : la façon dont l'Eglise est perçue, sur le plan social, par la classe ouvrière.

d. A propos de l'Eucharistie (cf. B4), nous devons bien reconnaître qu'il est difficile de célébrer l'« unité » en pleine vérité. Mais on remarque que l'Eucharistie n'est pas seulement un mystère de réconciliation, de rassemblement et d'unité. Elle est aussi accueil du Christ qui n'appartient à personne. En ce sens, célébrer l'Eucharistie, c'est accepter d'être mis en cause dans notre « unité » trop courte, dans nos rassemblements de type idéologique ou sociologique. Entre l'impossibilité de célébrer l'unité, et la nécessité pour tous d'accueillir le Christ, il y a une voie à trouver qui ne s'enferme ni dans l'un ni dans l'autre terme.

Objectivité de la Foi

a. Que voulons nous dire quand nous parlons de l'« objectivité de la foi » ? (cf. A4).

— Nous avons un regard original et critique sur nos engagements qui nous vient de notre foi. Elle nous dit que le projet de l'homme ne s'épuise pas dans la réalisation de telle idéologie ou de telle organisation.

— Nous avons des certitudes sur Jésus, etc... Mais d'où vient que nous ayons toutes les peines du monde à en rendre compte ? Ce Jésus-Christ auquel je suis attaché, a-t-il quelque chose à dire sur l'homme d'aujourd'hui ? Cette question retentit en nous comme une exigence d'objectiver notre foi.

— Ces certitudes ne nous sont pas que personnelles. C'est ce que vit l'Eglise dans sa foi. C'est un contenu commun à tout croyant qui permet ce regard original et critique. D'où l'exigence d'un lien avec l'Eglise.

— Ces certitudes que nous portons ne sont pas le fruit de notre seule recherche. *Elles nous sont données*. Elles réclament de nous un accueil alors même que nous avons à l'explicitier pour aujourd'hui.

b. De ce fait, on ne peut prendre parti du silence, même s'il est parfaitement compréhensible dans notre situation. Nous refusons un silence qui traduirait un manque d'effort pour objectiver une foi qui doit pouvoir rejoindre la conscience des autres. Nous refusons aussi un silence qui recouvrirait un manque de sens de la Parole de Dieu qui a sa force propre, quelles que soient notre compréhension et notre témoignage personnels.

LA DÉMARCHE ACCOMPLIE AU COURS DE CETTE SESSION

Le plan de cette 2^e partie veut rendre compte d'une certaine trajectoire. Avant de la développer, il est bon de la saisir globalement pour en faire ressortir le dynamisme.

Une option qui se veut radicale et qui pose question

Notre débat a souligné le caractère « radical » de notre engagement et de notre recherche. Il nous a aussi permis de faire certaines mises au point et d'aboutir à la question qui nous concerne tous : « En quoi ces militants ouvriers très authentiques sont-ils prêtres ? ».

Réponses insatisfaisantes et jalons pour une recherche

Deux voies nous sont apparues sans issue, celle du « miroir » et celle du « moine ». Nous avons aussi découvert un risque : celui d'en rester à des étapes, pourtant indispensables : c'est alors que nous avons évoqué « trois niveaux ».

Quel est le contenu de cette responsabilité sacerdotale ?

Pour préciser ce que nous appelons le troisième niveau, nous ne pouvons isoler la responsabilité du prêtre de celle de l'Eglise tout entière. Quelle est sa mission ? Est-elle avant tout de se perpétuer elle-même ; n'est-elle pas plutôt d'inscrire dans l'histoire des hommes la présence amicale, réelle, salvatrice de Dieu, telle que l'a manifestée et réalisée le service désintéressé de Jésus-Christ pour les hommes. Quelle conséquence devons-nous en tirer pour notre ministère ?

Conditions pour une mise en œuvre

Si nous percevons mieux, à la fin de ce parcours, ce que peut être notre responsabilité de prêtre dans un partage très simple de la vie de l'homme, nous devons observer qu'elle ne s'accomplira pas automatiquement et magiquement, parce que nous sommes en situation ouvrière. Elle suppose de notre part une conscience claire des conditions à remplir pour qu'une telle responsabilité puisse émerger dans l'histoire de l'Eglise. Elle suppose aussi une volonté commune de réaliser ces conditions pour la mettre en œuvre.

**

Une option vécue qui se veut radicale et qui pose question

Nous partons de l'option vécue par le P.O. depuis 25 ans et que nous rappelle avec force ceux qui sont en équipe homogène. De fait, elle nous interpelle tous.

Une option qui se veut " radicale "

Nous employons souvent, et un peu à tout propos, ce mot de « radical ». Il évoque un caractère de notre recherche ; il indique que nous nous refusons aux demi-solutions. Nous le gardons ici pour ce qu'il a de suggestif avant de rappeler les mises au point qui ont surgi dans la discussion.

Un engagement radical

Il est clair qu'il ne suffit pas de *travailler*. Nous récusons le fait de prendre le travail comme un moyen de transformer l'Eglise ou de sentir les coordonnées de la classe ouvrière. « Nous ne sommes pas des thermomètres pour permettre à l'Eglise de prendre la température de la classe ouvrière ».

Il ne s'agit pas non plus de se « préoccuper » et de « communier » de façon toute spirituelle avec le monde ouvrier. Il s'agit d'« *en être* ». Notre travail, notre cadre de vie, nos soucis, sont ouvriers. C'est un engagement entier.

De ce fait, nous participons évidemment au mouvement ouvrier. Nous préférons le travail en grosse entreprise où se joue davantage le destin de la classe ouvrière, où elle se montre plus vivante, où se forment les militants. Nous avons nous-mêmes une vie et un style de *militant*.

Un déracinement radical

En être, c'est couper les amarres ; accepter de renaître à partir d'une réalité relue autrement. Les absolus ne sont plus les mêmes ; c'est un autre monde qui nous porte.

« Radical, parce que l'incroyance est radicale, les questions qui sont posées à notre conscience sont radicales. De même les amitiés qui se nouent, les engagements que nous prenons, ne sont pas tels qu'on puisse les renier après s'être engagés tout entier pour les faire exister et pour les assumer. C'est un contexte radical parce que la lutte des classes à laquelle nous participons est radicale et implacable. Ce contexte est radical parce que l'Eglise est radicalement née et située ailleurs. Ce contexte est radical parce que la problématique habituelle à l'Eglise est étrangère au monde dans lequel nous vivons. Le partage de vie déplace, ou mieux restitue les absolus ; il conduit même à relativiser certains absolus d'hier. Il entraîne un nouveau centrage. C'est un autre monde qui nous porte ».

Une recherche radicale

La distance que nous découvrons tous les jours davantage entre ce que nous vivons comme ouvriers et ce que nous portons comme croyant et comme prêtre explique notre silence.

Qu'est-ce que la foi signifie dans le combat ouvrier que nous menons en comptant sur nos forces d'hommes, en vue d'un but terrestre, qui ne se confond pas avec de trop faciles réconciliations ? *Tout devient question* : comment ne pas partager le

Une insécurité radicale

regard critique qu'engendre la vie ouvrière sur certaines manières de vivre la foi et sur l'Eglise ? Mais aussi, quel est le sens de notre lutte, et, plus profondément, « qu'est-ce qui fait vivre un homme » ? Finalement, on est davantage fait d'interrogations que d'affirmations.

Le sacerdoce lui-même devient une question : nous n'en exerçons pas les « activités » connues, nous sommes en dehors des « eaux ecclésiales », nous n'avons plus d'affirmations à enseigner. Sommes-nous prêtres alors parce que nous partageons dans notre conscience les questions qui atteignent toute conscience ouvrière ? A la limite, c'est seulement l'équipe qui nous rappelle que nous sommes prêtres et qui nous appelle à l'être.

L'isolement peut paraître voulu, et il l'est pour une part (et par certains plus que par d'autres) : refus de responsabilités à l'égard des chrétiens, distance par rapport aux autres recherches d'Eglise — et même par rapport aux équipes diversifiées... Le motif doit en être cherché du côté de cette volonté de ne pas échapper à ce déracinement et à cette recherche radicale.

Mais cet isolement n'est pas nécessairement voulu. Il est une conséquence de notre option : « Il ne faut pas se leurrer, s'endormir, se tromper soi-même. Vivre la foi, célébrer l'Eucharistie, voir quel est le sens de notre responsabilité..., il faut reconnaître qu'à un moment donné, on en arrive à un point de solitude : on est renvoyé au bonhomme qu'on est ».

C'est sûrement l'épreuve du plus grand risque : celui de la disparition de la foi dans nos vies.

Mise au point au cours du débat

Cette option nous concerne tous. Nous en avons réfléchi depuis longtemps le bien-fondé. La recherche que nous accomplissons ensemble ne saurait la mettre en cause. La mission de l'Eglise implique ce type d'engagement, d'enracinement sociologique et culturel, cette recherche et ce risque. Nous sommes tous d'accord à ce sujet ; il n'y a pas lieu de s'en expliquer dans ce compte rendu.

Le débat n'en a pas moins rappelé que nous devons *rester critiques sur la manière dont nous vivons cette option* :

- Le fait d'être lié à une communauté chrétienne ne contredit

pas nécessairement cette option radicale : nous ne saurions nous disqualifier les uns les autres à ce sujet : « Faudra-t-il attendre 15 et 20 ans de vie ouvrière, de travail et d'engagement ouvrier, pour être pris au sérieux dans notre engagement ? ».

● Par ailleurs, une authentique recherche est beaucoup plus qu'un accueil des questions que ne manque pas d'engendrer toute expérience humaine : « Je veux bien que la foi se vive comme une multitude d'interrogations. Mais je me distingue pourtant de l'athée par là même que je suis sûr qu'elle a une signification. Mon rôle, c'est de la déchiffrer ».

● Le partage que nous voulons profond et entier ne saurait supprimer toute distance : « il est des expériences que nous ne partagerons jamais. Nous ne pouvons nous identifier aux autres, en particulier dans leur incroyance ».

Quoi qu'il en soit, une question s'impose : *quel rapport cette option radicale a-t-elle avec notre responsabilité de prêtre ?*

● Vivons-nous cette option pour *préparer* le jour où l'Eglise pourra enfin annoncer l'Evangile à la classe ouvrière parce qu'aura cessé une incompréhension historique : nous serions alors des précurseurs ; d'autres seraient plus tard — nous l'espérons — les prêtres que nous ne pouvons pas être aujourd'hui ?

● Ou bien vivons-nous *dès aujourd'hui* une authentique responsabilité sacerdotale alors même qu'une annonce explicite nous paraît difficile, voire même actuellement impossible, et que nous ne pouvons convoquer nos camarades dans un rassemblement ecclésial ?

Autrement dit, ces militants ouvriers authentiques que nous espérons être, en quoi sont-ils prêtres, comment peuvent-ils l'être ?

Réponses insatisfaisantes et jalons pour une recherche

La question est posée. Mais aussitôt posée, nous risquons de l'écartier nous-mêmes dans un premier réflexe que caractérise assez bien ces deux phrases :

« *Je suis ouvrier avant d'être prêtre* » : cela peut être une évidence chronologique pour ceux qui sont nés dans la classe ouvrière. Mais cela peut être aussi une conception théologique : la seule chose qui importe, c'est d'être ouvrier.

« *L'important aujourd'hui, c'est la foi* » : nous pouvons être lassés de retourner cette question qui serait propre au clerc et signe d'un « complexe de clerc ». Nous voulons aller à ce qui fonde cette responsabilité elle-même : la foi en Jésus-Christ. Cette foi peut-elle avoir une signification pour l'homme d'aujourd'hui ?

L'atelier a enregistré ces attitudes, mais n'en a pas moins poursuivi sa réflexion sur la responsabilité sacerdotale. Ouvriers, nous sommes pourtant prêtres et nous restons préoccupés d'accomplir notre ministère. Nous découvrirons d'ailleurs que notre responsabilité ne concerne pas seulement l'Eglise dans son ensemble, mais la foi elle-même dans sa signification pour l'homme d'aujourd'hui.

Comment donc sommes-nous prêtres dans cette vie ouvrière ? Nous avons repéré des réponses insatisfaisantes et posé des jalons pour une recherche.

Réponses insatisfaisantes

Désespérant de pouvoir se dire *prêtre* en raison de ce qui fait notre activité dans la vie ouvrière (très identique à celle de nos camarades), nous oscillons nécessairement entre deux pôles : garder au maximum les repères traditionnels (miroir), ou au contraire donner une valeur religieuse à des limites qu'on croirait aujourd'hui inévitables (moine).

Le miroir

a. Quoiqu'il soit posé depuis 20 ans, le problème que nous avons à résoudre est encore *un problème nouveau* dans l'histoire de l'Eglise : « Comment être prêtre dans la classe ouvrière en lutte ». Il est nouveau parce que les circonstances historiques qui ont engendré la classe ouvrière et le mouvement ouvrier sont relativement récentes et encore mal comprises par l'Eglise. Il est aussi nouveau parce que l'Eglise ne se pose la question du sacerdoce dans un tel contexte que depuis peu de temps. Il est surtout nouveau parce que l'Eglise a pratiquement toujours cherché à identifier le ministère dans le service des chrétiens et de la communauté chrétienne. Il est enfin nouveau parce que nous

héritons d'une conception pyramidale et sociologique de l'Eglise dans laquelle le ministère se concevait plutôt comme arbitrant les conflits que comme compromis en eux (même si l'analyse jamais faite de la réalité pouvait démentir ce schéma). Problème nouveau donc.

b. Pour résoudre ce problème nouveau, nous sommes hypothéqués par le passé ; nous avons la tentation de chercher la réponse dans les modèles anciens. C'est cela la tentation du *miroir* : se reconnaître prêtre grâce à des activités ou à des attitudes qui sont devenues habituelles et qui correspondent à l'idée que les gens se font du prêtre. Subjectivement, c'est tentant de revenir à des repères sûrs. Objectivement, tout nous y conduit : le peuple chrétien porte une « image » du prêtre et réclame que nous la lui renvoyions. Comme il porte une idée du chrétien et il réclame que nous nous y conformions. Il ne s'agit sûrement pas de penser que le peuple chrétien ne discerne pas des réalités profondes. Cette image ne peut pas ne pas nous interroger. Mais, parce qu'elle est simple répétition d'une longue expérience, elle ne suffit pas à nous dire ce qu'il faut être dans un contexte dont nous avons reconnu la nouveauté. « Il faut être capable de vivre le sacerdoce, la responsabilité sacerdotale, au delà et malgré l'image que les gens se font du prêtre ».

c. *L'hypothèque du miroir joue de diverses façons chez les P. O. :*

- Soit qu'on cherche des activités ou des liens extérieurs à la vie ouvrière qui permettent de nous « sentir » prêtre.
- Soit qu'on ait une sorte de « mauvaise-conscience-de-prêtre » parce qu'on ne retrouve pas l'image traditionnelle dans les réponses qu'il nous faut bien donner aux appels de la vie ouvrière (syndicalisme, etc...).
- Soit qu'on renonce intérieurement à s'identifier comme prêtre.
- Soit encore qu'on mette l'essentiel de sa recherche dans le fait de prendre ses distances par rapport au miroir.
- Soit, danger subtil, qu'étant délégué syndical, « on joue encore au curé au milieu de ses ouailles ».

d. *L'hypothèque du miroir joue pour tous les P.O. :*

« Il est probable que ceux qui sont dans une équipe diversifiée sont plus sollicités de revenir au miroir. Ils doivent être fort

bien « constitués » dans cette situation pour se définir autrement qu'en fonction de ce que veulent les gens plus ou moins pratiquants qui font appel à leurs activités. C'est ce qui explique l'insistance des autres P. O. sur le partage de la vie ouvrière, la participation au mouvement ouvrier, le refus de responsabilités à l'égard des chrétiens ; même si cela entraîne un certain isolement par rapport aux équipes en paroisses et aux militants chrétiens ».

Mais ce risque de revenir au miroir ne concerne pas seulement ceux qui ont gardé un pied en paroisse : « Bien des P. O., en voulant se centrer sur cette responsabilité essentielle : (« qu'est-ce qu'être prêtre dans la vie ouvrière ? »), vivent comme si l'ordination reçue un jour suffisait à garantir qu'ils sont prêtres partout et en tout. Ils emportent avec eux cette responsabilité et en mesurent la réalité par la distance qu'ils prennent par rapport à l'Eglise.

Dans les deux cas, il peut y avoir la même démarche. L'un est commandé par le miroir, l'autre par la distance à prendre à l'égard du miroir. Alors que le problème, que l'on soit en paroisse ou pas, c'est d'être commandé par ce qui est derrière le miroir ».

Le moine

Assez fréquemment, les P.O. n'ont nullement la nostalgie des formes anciennes de vie et d'activités sacerdotales. Leur fidélité très profonde leur permet d'en rester à la valeur religieuse d'un témoignage silencieux, même si ce témoignage a une apparente infécondité sur le plan ecclésial. Il n'est pas sûr que la problématique du miroir soit absente de cette façon de prendre les choses : n'ayant pas d'autre idée du prêtre que celle qui est portée par la « mentalité chrétienne ambiante », on y renonce.

« Il semble qu'un certain nombre de P.O. vivent comme des espèces de moines. Ils sont effectivement en train d'engendrer un nouveau type de vocation religieuse, et cela dans le sens très traditionnel du terme. Evidemment, les formes de cette vie religieuse — elles — ne sont pas traditionnelles du tout ; à la limite elles sont même révolutionnaires. Ils font l'expérience de la radicalité de la foi et de la réalité des engagements qu'elle implique dans une existence simplement mais fondamentalement chrétienne parmi les hommes. Quant à l'équipe, c'est alors une communauté religieuse qui correspond à ce genre de moines.

Mais la responsabilité sacerdotale, où est-elle là dedans ? Elle va se réduire comme peau de chagrin et devenir une vie solitaire de la foi. Il y a peut-être là un germe authentique et admirable devant lequel nous tirons notre chapeau. Mais ce n'est pas pour autant la mise en œuvre de cette responsabilité. Voilà des hommes, ramenés à faire l'expérience souvent onéreuse de l'existence simplement chrétienne parmi les hommes ».

Cette « qualité de vie », a une importance indéniable, surtout parce qu'elle est vécue par un grand nombre, et depuis de nombreuses années. Mais il importe justement de savoir ce qui donne cette importance à ce témoignage de *prêtres* et à quelles conditions cette expérience chrétienne et humaine, peut en effet contribuer à l'expression authentique, même si elle est nouvelle, de la responsabilité sacerdotale.

Ne pas rester en route : les trois niveaux

Nous voyons bien que nous naviguons entre des exigences complémentaires, et que le risque c'est d'en rester à l'une ou à l'autre. C'est ce qu'on peut schématiser en se rappelant les trois niveaux nécessaires de notre recherche.

Engagement ouvrier

L'insistance que nous mettons sur l'engagement ouvrier est justifiée, il est essentiel. Il n'y a pas lieu de revenir sur ce qui a été dit plus haut au sujet de cet engagement.

Il importe cependant de prendre la mesure d'une *crainte instinctive*, qui tient à ce que nous portons comme héritage. Nous sommes en effet héritiers d'une histoire ; celle de l'Eglise qui n'a pas su voir se constituer la classe ouvrière et qui reste massivement étrangère, incompréhensive, sinon hostile à son mouvement. Nous sommes héritiers de cette *extériorité* de l'Eglise. Mais dans cette histoire nous sommes situés *comme prêtres*, c'est-à-dire dans une *extériorité redoublée*, puisque les prêtres se sont conçus comme étrangers par rapport aux préoccupations « mondaines » (ou séculières). D'où cette tentation de surenchérir constamment sur la radicalité de notre engagement. D'où cette inquiétude fondée de n'être pas réellement engagés, de ne jamais accepter assez à fond les conditions et les conséquences de cet engagement. D'où aussi notre tendance à revenir sur ce sujet comme si c'était l'expression la meilleure et la plus vraie de ce que nous avons à faire ensemble.

Pourtant, ce n'est pas entre P.O., ni dans les équipes P.O., qu'en elles-mêmes les questions ouvrières ont à être étudiées. Il est important en effet d'éviter ce qui pourrait être un « travers clérical » — alors même que nous croyons être délivrés de ce style — et qui consiste à traiter de tout comme si nous avions comme prêtre, compétence en tout. (Il n'est pas sans intérêt de noter à ce sujet que les débats syndicaux sur la place des techniciens dans le mouvement ouvrier ne rejoignent pas ceux qu'on a parfois entre P.O.).

Il y a une confiance normale à se faire entre nous sur la réalité de ces engagements, même si cette confiance réclame qu'ici ou là soient assurées les vérifications nécessaires. Nous avons en effet, dans nos équipes, à nous assurer d'une seule chose : que chacun prenne les moyens nécessaires pour vérifier l'authenticité de son engagement ouvrier (que ce soit avec des chrétiens ou non...).

Le problème de la foi

Il s'agit là d'un deuxième niveau.

La vie de travail, le fait d'être dégagé des « activités sacerdotales » traditionnelles, posent au prêtre un problème qu'il ne pouvait qu'ignorer : comment être chrétien dans la vie courante ? Il apportait souvent des réponses à ce problème, mais pour les autres. Jamais pour lui-même. Jusque là « être chrétien », cela consistait pour lui à « avoir-des-activités-sacerdotales » (en tout cas pour ce qui est de son comportement social, public). C'est encore dans le « miroir » qu'il découvrait le chrétien qu'il était, « existentiellement ».

Mais qu'est-ce qu'être chrétien dans la vie de tous les jours, dans des activités profanes, dans des responsabilités professionnelles ou syndicales, dans une situation conflictuelle, dans un contexte politique qui presque obligatoirement met en cause l'Eglise elle-même ? Autrement dit, qu'est-ce qu'être chrétien concrètement quand il ne suffit plus de « faire le prêtre ». Et qu'est-ce que la foi lorsque — foin des généralités — il faut éclairer par elle une situation complexe qui réclame l'urgence du choix et de l'action ? Le prêtre dans cette situation n'a pas plus de réponse toute faite qu'aucun chrétien. Il faut qu'il la découvre et donc qu'il la cherche. Il faut qu'il la vive.

Voilà le deuxième niveau. On est amené à faire, comme prêtre, une expérience très élémentaire, cette expérience simplement chrétienne parmi les hommes. Ce n'est pas facile. Beaucoup

La responsabilité sacerdotale

de chrétiens l'esquivent et de multiples manières. Les chrétiens sont peu nombreux dans la classe ouvrière ; ils peuvent aussi esquiver cette interrogation : pourquoi la foi, et qu'est-ce qu'elle signifie dans l'engagement et dans le mouvement ouvrier ? Il est tout à fait essentiel que nous ayons cette existence là, que nous vivions cette expérience commune, cette découverte chrétienne élémentaire. S'il y a un problème P.O. en équipe diversifiée, c'est qu'ils peuvent échapper à ce conditionnement de base, celui d'une existence simplement chrétienne dans la classe ouvrière. Il faut certes qu'on respecte les évolutions et les cheminements, mais il importe qu'on n'échappe pas à cela. Et on peut y échapper comme toujours en revenant au miroir où le prêtre est chrétien parce qu'il a des activités sacerdotales.

Et cependant.

Cependant, aussi essentielle que puisse être *cette démarche* (et particulièrement quand elle s'accomplit dans la vie ouvrière et dans le mouvement ouvrier), *ce n'est pourtant pas elle qui nous définit comme prêtre*. « De même qu'on ne pouvait pas hier se dire chrétien parce qu'on avait des activités sacerdotales, on ne peut pas aujourd'hui se dire prêtre parce qu'on a une existence simplement chrétienne parmi les hommes ».

Il y a donc un troisième niveau, c'est celui de la responsabilité sacerdotale proprement dite. Ce niveau nous allons essayer de l'approfondir plus loin. Il importe ici de faire quelques remarques qui tiennent compte du point où nous en sommes.

a. Nous avons écarté les fausses pistes et les demi-solutions. Cela ne nous dit pas ce qu'est aujourd'hui notre responsabilité sacerdotale. Simplement, il vaut mieux savoir qu'un problème n'est pas résolu que de s'endormir sur des fausses réponses. Du moins il nous reste *une question*.

b. A priori, nous pensons qu'il y a *une réponse*, même si elle demande à être vérifiée dans une œuvre de longue haleine.

Pourquoi ?

- parce qu'il y a eu de la part de l'Eglise un *envoi*.
- parce que la *foi de l'Eglise* sur le ministère (en particulier St Paul et Vatican II) nous dit que celui-ci a charge aussi des non chrétiens, et qu'il est appelé à se vivre en solidarité avec la population dont il a charge.

— parce qu'il y a déjà une *réponse vécue*, qui contient plus que les raisons que nous nous sommes données jusque là. Autrement dit, nous avons à creuser la signification de ce lieu théologique que constituent cinq, dix, vingt-cinq ans de « vie sacerdotale » en monde ouvrier.

c. *La réponse à notre question ne peut séparer le 3^e niveau* (la responsabilité sacerdotale) *des deux premiers*. Le prêtre dont nous cherchons à dire le pourquoi et le comment, ce prêtre est en tout cas ouvrier et chrétien. C'est dans son engagement vécu, aussi bien que dans la compréhension de la foi au cœur de cet engagement que se trouve engagée sa responsabilité sacerdotale.

d. *Cet acharnement à nous poser la question n'est pas un jeu intellectuel et facultatif*. Le but de notre vie n'est pas « être-prêtre » mais, sans doute, de voir l'Évangile présent à la vie de ce monde et rejoindre la conscience de nos frères. C'est en vue de cela que nous croyons à un ministère vécu dans des circonstances et dans des formes nouvelles. Il s'agit pour l'Église, le peuple qui vit la foi et la porte dans l'histoire des hommes, de mieux percevoir que notre recherche n'est pas seulement le fruit d'un élan généreux de type monastique — une vocation sacerdotale perdue —, mais une fidélité objective au ministère lui-même, une conséquence décisive de sa propre foi : en quelque sorte, une « nécessité ».

Quel est le contenu de cette responsabilité sacerdotale ?

Il s'agit dans cette partie d'accéder au « 3^e niveau » : qu'est-ce que le sacerdoce dans notre situation ? Pour tenter de répondre à cette question, il faut sans doute faire un apparent détour en nous interrogeant sur la mission de l'Église que nous voulons mettre en œuvre. Cette mission est-elle avant tout de perpétuer l'Église ; n'est-elle pas plutôt d'inscrire dans l'histoire des hommes la présence amicale, réelle, salvatrice de Dieu manifestée par le service désintéressé de Jésus-Christ ? N'est-ce pas en comprenant et en vivant nous-mêmes d'une façon très fondamentale la mission sous l'angle du *service* et sous l'angle de l'*histoire* que nous comprendrons en quoi nous sommes prêtres dans cette situation de partage de la recherche de l'homme ?

Nous ne sommes pas au bout de nos peines, et nous n'avons pas fini de mettre au jour cette responsabilité. Mais nous devinons qu'une hypothèse peut s'ébaucher qui rende compte de la grande tradition ministérielle de l'Eglise dans notre situation pourtant tout à fait nouvelle.

La mission de l'Eglise

**Il ne suffit pas
de survivre
comme Eglise**

C'est une affirmation brutale mais sans aucun doute évangélique. Il ne suffit pas, pour l'Eglise, de survivre pour être déclaré fidèle (cf. la parabole des deniers). L'Eglise n'assure pas sa mission en assurant sa pérennité. Son but ne peut être de survivre, de se propager, de s'accroître, de s'étendre, de s'auto-engendrer, de se conserver jusqu'à la fin des temps. Une annonce de la Parole qui ne serait que propagation de soi-même ne serait pas conforme à la mission reçue du Christ. Voilà qui nous engage à faire une critique évangélique de la mission vue trop rapidement comme rassemblement et annonce (rappelons-nous aussi la critique de Jésus à l'égard de celui qui court le monde après un prosélyte...).

L'effort de rassemblement, peut être évangéliquement critiqué. Il n'est pas conforme à l'évangile s'il aboutit à un ghetto ; s'il conduit à échapper au prochain réel, aux préoccupations quotidiennes, aux responsabilités communes ; enfin s'il pèse dans la société d'un poids politique sans cohérence avec la foi de l'Eglise. On ne peut évangéliquement rassembler à tout prix.

L'annonce elle-même peut être évangéliquement critiquée : s'il s'agit d'une parole qui entraîne la conscience à se dégager des nécessités de l'action (ce ne sont pas ceux qui disent... mais ceux qui font »). De même si elle conduit à désertier l'expérience des jours au profit d'une « transcendance » sans rapport avec le monde. Par ailleurs, comme tout « message », et d'autant plus que le message chrétien se présente avec un coefficient de Révélation surnaturelle, la Parole peut devenir embrigadement de la conscience, si elle n'appelle pas l'homme dans sa liberté à une adhésion qui fasse droit à sa raison, à son discernement, à sa critique. Une telle parole peut d'ailleurs n'être que du vent et n'avoir aucun contenu réel.

L'Eglise si elle n'est pas faite pour se perpétuer, n'est pas faite non plus pour dire et rassembler à n'importe quel prix. Elle doit se situer elle-même au regard de cette parole, en s'efforçant de la *comprendre* au carrefour de l'interrogation de l'hom-

me, et en lui donnant un *contenu vécu*. Il ne s'agit sans doute pas de renoncer à l'annonce explicite, mais de trouver la manière évangélique de l'accomplir. La mission d'annoncer oblige l'Eglise à mieux comprendre le sens de ce qu'elle propose et à le vivre dans un service désintéressé de l'homme.

Comprendre

a. *Le silence, pourquoi et comment ?*

« Il peut y avoir une grande ambiguïté à parler de l'annonce de l'Evangile, d'annonce de la foi. Il peut s'agir d'un placage absolument formidable dans la mesure où on ne répond pas dans nos consciences à la question essentielle du sens que la foi a ou peut avoir pour les hommes avec lesquels nous vivons.

« Il y a probablement un silence qui est historiquement et psychologiquement nécessaire. Mais ce silence de nos paroles ne doit pas être un silence de nos consciences.

« Il y a déjà une réponse dans le fait que nos consciences portent explicitement des points d'interrogations (qui peuvent d'ailleurs être alimentés par les questions qui nous sont posées). C'est une réponse pour deux raisons : parce que les portant comme questions, nous ne sommes pas inactifs, mais aussi parce que des liens se créent à partir de ces interrogations, y compris avec des non-chrétiens qui se trouvent concernés par notre recherche.

« Ce n'est donc pas un silence de mort, ni un silence de réduction. C'est un silence de préparation et de recherche. C'est un respect de la recherche qui refuse d'interposer entre les questions et nous, de fausses réponses qui sont hypothéquées par l'histoire et par l'utilisation qu'on en fait dans l'Eglise. On a plaqué sur les questions des hommes un certain nombre d'affirmations de foi sans faire l'effort d'étudier le rapport qu'il peut y avoir entre les deux ».

b. *La recherche est une dimension de la foi.*

Par respect pour Dieu, nous ne pouvons asséner la « Parole explicite » comme une vérité-réponse-à-toute-question-de-l'homme. Par respect pour Dieu qui demeure l'insaisissable, celui vers lequel on ne finit pas d'aller. Celui qui se donne sans être jamais possédé. Une foi en Dieu qui ne serait plus quête, recherche, pèlerinage, serait idolatrique. On peut en effet avoir une représentation toute statique et subjective de Dieu et de Jésus-Christ et la vénérer comme une idole ; on peut faire de l'Evangile et de

Servir dans le désintéressement

la Bible des idoles, dans la mesure où on ne vit pas la Parole de Dieu comme une recherche, qui est un autre nom de la pauvreté.

Mais c'est aussi par respect pour l'homme que la recherche est une dimension de la foi. Ou encore par respect pour Dieu qui a respect pour l'homme. L'homme est un être qui se découvre dans l'histoire, qui n'a pas fini d'interroger son destin et d'approfondir bribe par bribe la connaissance de lui-même. C'est à cet homme que la Parole de Dieu s'adresse, en tenant compte de ses étapes, en éclairant son cheminement. Mais c'est aussi en comprenant mieux l'homme que la foi découvre et approfondit le sens de sa propre signification pour l'homme d'aujourd'hui. (cf. LAC, n° 28, pages 53-54, contribution pour le synode).

Cette recherche, cette compréhension de la Parole de Dieu au cœur de l'expérience humaine est une affaire collective parce qu'elle se développe dans l'histoire. Nous ne reprenons pas ici ce point qui a déjà été abordé à notre précédente réunion.

Ce thème a été évoqué dans notre débat, plus qu'il n'a été approfondi. En le situant ici, dans l'analyse de notre démarche, il devrait trouver son vrai sens : l'Eglise ne peut annoncer Jésus-Christ qui a manifesté l'amour désintéressé de Dieu pour l'homme sans entrer à la suite de Jésus dans un service désintéressé de l'homme. Comment cela se traduit-il, ou peut-il se traduire dans les faits ?

a. *Une foi qui s'exprime en service.*

Il s'agit d'accepter pleinement et entièrement le contexte humain et les appels réels de l'homme. Dans sa fidélité, l'Eglise ne peut s'enfermer dans des préoccupations qui lui seraient propres. Elle se doit au contraire de reconnaître et de prendre à son compte les questions vitales des hommes. Son catalogue de préoccupations ne saurait être différent. (note 1).

Aussi, ne peut-on considérer trop vite, par exemple, l'insistance des P.O. sur les objectifs syndicaux comme une façon de couper court aux questions difficiles concernant la foi et le ministère. Cette insistance peut réveiller une intuition profonde d'un aspect de la mission de l'Eglise mal perçu jusque là : sa foi doit s'exprimer en service de l'homme.

(1) Nous ne modifions pas ce compte rendu : certaines formules à l'emportepièce, comme celle-ci, ont été reprises, réfléchies, précisées ou corrigées au cours de la réunion suivante de l'atelier.

● *Service désintéressé* : sans l'arrière-pensée de « fabriquer l'Eglise avec un nouveau pan du tissu humain » ; sans accomplir ce service avec l'idée que cela devrait éveiller à la foi. On ne sert pas pour témoigner, même si le service — dans la mesure où il est incontestablement désintéressé — est le meilleur des témoignages.

● *Profondeur de ce service de l'homme* : ce n'est pas une affaire négligeable de travailler au pain de l'homme, mais le service désintéressé de l'homme ne s'enferme pas nécessairement dans la production du pain, ni dans la défense des droits, ni dans l'organisation de la Cité. Servir l'homme, c'est aussi participer à son interrogation sur lui-même qui lui permet de mieux s'assumer dans l'histoire.

b. *Un service qui s'enracine dans une Parole.*

Cet aspect aussi est à creuser. Cette volonté d'un service loyal et désintéressé, pourquoi nous conduirait-il à négliger la lumière que nous recevons de la Révélation ? Comment s'étonner que celle-ci rejaillisse sur la manière dont nous accomplissons ce service de l'homme ; car la foi nous donne une compréhension originale et plus profonde de l'homme :

— Parce qu'elle est participation à une longue recherche, « amicale » ; à une antique réflexion, collective et permanente sur l'homme, sur toutes les dimensions de son expérience, sur sa destinée...

— Parce qu'elle donne une liberté critique par rapport à tout message, oblige constamment à la recherche, se méfie d'idolâtrer un aspect de l'homme, une idéologie sur lui.

— Parce qu'elle oblige à l'universel en le découvrant de façon privilégiée dans celui qui n'a pas la puissance : pauvre, petit, enfant, etc...

— Parce qu'elle affirme une autre dimension par rapport aux horizons humains, et dévoile ainsi la vraie stature de l'homme, fait pour plus que lui-même, fait pour vivre dans le présent sa vocation à l'éternité.

— Etc...

**L'Eglise :
inscription
historique
de la Parole
de Dieu**

a. En comprenant, en digérant la Parole de Dieu au cœur de l'expérience humaine, en la vivant dans un service désintéressé de l'homme, *l'Eglise inscrit cette Parole dans l'histoire des hommes.*

Cela est conforme à la nature et à la mission de la Parole de Dieu, comme à la nature et à la mission de l'Eglise elle-même : qu'est-ce que la Parole de Dieu en effet, sinon la présence amicale, salvifique, désintéressée de Dieu aux hommes dans leur histoire, présence manifestée et accomplie par Jésus-Christ ; mais pourtant présence inachevée, en raison de l'inachèvement de l'histoire. Et qu'est-ce que l'Eglise, sinon, à la suite d'Israël, un peuple qui reçoit et vit cette Parole en accomplissant dans l'histoire le ministère de Jésus-Christ ?

b. *Cette inscription historique est nécessairement une œuvre collective.* La foi de l'Eglise d'aujourd'hui est en référence à l'histoire de la foi vécue dans un peuple qui l'a reçue et comprise à l'intérieur même de son histoire. La foi de chaque croyant est référence à la foi de l'ensemble des croyants. C'est parce qu'elle a cette dimension collective que la foi a une dimension historique, qu'elle est « Parole », interpellation, — ou qu'elle peut le devenir — pour la collectivité des hommes dans leur histoire.

Encore faut-il que ce soit bien la Parole de Dieu qui soit inscrite collectivement dans l'histoire des hommes. Il faut une cohérence entre la vie du Peuple et cette Parole : cela suppose donc un peuple en recherche et un peuple en service. Car ce ne serait plus la Parole de Dieu, telle qu'elle s'est donnée à l'homme en Jésus-Christ, qui serait inscrite dans l'histoire des hommes si l'Eglise la vivait comme une vérité achevée et possédée, et si elle ne la prononçait que pour s'entretenir elle-même.

c. *L'aspect institutionnel de l'Eglise* n'a de sens qu'en raison de cette nature collective et historique de la foi. Elle appelle pour s'inscrire dans l'histoire un peuple, c'est-à-dire des hommes reliés entre eux par une cohérence profonde, un peuple perceptible comme le fut Israël, mais pour d'autres raisons qu'une cohérence raciale.

Réciproquement, traiter la foi comme si elle avait un sens quelconque sans un lien réel à l'histoire que concrétise, objective et permet l'institution, c'est ne pas la découvrir dans sa réalité. C'est parce qu'il y a une intériorité réciproque entre l'histoire et la foi qu'il y a une intériorité réciproque entre l'Institution et la foi et une intériorité réciproque entre le ministère et la foi.

De la mission de l'Eglise au ministère

En proposant ce regard sur la mission de l'Eglise, le rapporteur a tout à fait conscience d'être trop rapide et pourtant d'amplifier ce qui a pu émerger dans nos débats. Tout cela sera donc à reprendre et à discuter (car c'est évidemment discutable). Mais ce détour était effectivement inscrit dans notre recherche, il n'est pas gratuit et paraît même indispensable pour comprendre notre réflexion sur le ministère, telle qu'elle s'est poursuivie dans le débat :

« La foi est un phénomène historique, reçu collectivement dans un « peuple », Israël ou l'Eglise. Elle a marqué l'histoire des hommes et elle a vocation de s'inscrire dans l'histoire présente et à venir de l'humanité. Cette inscription historique n'est possible qu'en raison de sa nature collective.

« La responsabilité sacerdotale est elle-même à la dimension de l'histoire de la foi dans l'espace et dans le temps. Elle est à la dimension de sa dimension historique et de sa nature collective. Je ne peux que participer, contribuer à cette responsabilité nécessairement collective. Je ne peux jamais la réduire à mon individualité ».

**La
responsabilité
sacerdotale
joue
essentiellement
au niveau
de l'inscription
historique**

Elle donne un « coefficient historique » à la foi de l'Eglise :

● Parce qu'elle contribue fonctionnellement à *faire* d'une multitude d'individus *un peuple qui a une cohérence intérieure et une configuration historique*. C'est évidemment essentiellement le rôle des pasteurs et de l'activité pastorale. Mais nous en sommes solidaires et nous y « participons » quelles que soient nos situations.

● Parce qu'elle a charge d'inscrire la foi de l'Eglise (ici et maintenant) dans *l'histoire de la foi* (hier et ailleurs). C'est évidemment et avant tout la responsabilité du collège épiscopal vécue dans l'activité conciliaire. Mais de même que tout évêque demeure participant de cette charge en dehors du temps exceptionnel du Concile, de même les prêtres sont participants de cette même charge dans les occasions les plus quotidiennes. Même s'ils doivent en être comptables avec modestie — car bien des laïcs n'ont pas moins de compétence qu'eux dans l'intelligence de la foi — ils manifestent par leur seule *fonction* que la foi du plus compétent des théologiens (qu'il soit prêtre ou laïc) n'est foi de l'Eglise que par référence à l'histoire de la foi de l'Eglise. Ceux

**La responsabilité
sacerdotale
est appelée
dans ce qui est
le plus
caractéristique
d'une démarche
de foi :
comprendre
et servir**

qui participent dans l'institution à la *charge apostolique* sont témoins de cette foi et de son histoire.

● Pour ces deux raisons, la responsabilité sacerdotale *inscrit la Parole de Dieu dans l'histoire des hommes*. Elle indique, manifesté, signifie, que la recherche ecclésiale de tout le peuple immergé dans l'histoire, se réfère bien fidèlement — même dans ses tâtonnements et ses erreurs — à la Parole de Dieu.

● Cette dimension historique implique à l'évidence que la responsabilité sacerdotale soit vécue *collectivement*. C'est une responsabilité participée à celle des Apôtres et actualisée dans le Collège apostolique. La cohésion d'un peuple dont les dimensions sont celles du temps et de l'espace ne peut être assurée que collectivement : un seul évêque — a fortiori un seul prêtre — ne dit ni ce qu'est l'Eglise, ni ce qu'est la foi de l'Eglise.

Nous pouvons nous rappeler ici les 3 niveaux que nous avons analysés plus haut : engagement ouvrier, problème de la foi, responsabilité sacerdotale. Ils manifestent la démarche indispensable à accomplir. Nous percevons mieux maintenant le 3^e niveau, celui de la responsabilité sacerdotale comme telle : elle a charge de l'insertion dans l'histoire de 'a Parole de Dieu.

Cette charge joue, d'abord et essentiellement, à l'intérieur de ce qui est le plus caractéristique d'une vie d'homme et d'une vie de chrétien : assumer son expérience, la *comprendre* dans la foi, exprimer cette foi dans un *service*.

L'insertion du ministère dans l'histoire concrète de l'homme manifeste que *l'Eglise est comme telle engagée dans cette histoire* et qu'elle y vit sa foi, avant tout, comme une recherche et comme un service.

Il faut que la structure même de l'Eglise soit signe de sa nature et, par là, de sa fidélité. C'est ainsi qu'elle est en elle-même une *annonce* de la Parole de Dieu. C'est ainsi qu'elle peut déjà célébrer un authentique *rassemblement*, même si elle doit toujours se l'avouer fragile et contestable.

Conclusion provisoire

On nous demande souvent — et nous nous demandons souvent nous-mêmes — si nous ne donnons pas une importance trop grande à la responsabilité sacerdotale. Est-il si nécessaire que le

prêtre soit aux avant-postes de la mission de l'Eglise ? Que penser de notre insistance ? N'y a-t-il pas là un *sacerdotalisme outrancier*, injustifiable depuis que l'Eglise s'est redécouverte comme peuple, que les laïcs ont pris leur place, que le schéma pyramidal s'est écrasé et que la caste sacerdotale apparaît comme une excroissance historique, sans rapport avec la nature profonde de l'Eglise ?

Nous devons rester sensibles à cette critique et ne jamais oublier qu'il s'agit bien de la mission de l'Eglise tout entière, qui appelle tous ses membres à participer à cette responsabilité historique de la foi.

Mais si la responsabilité sacerdotale a foncièrement mission de donner un coefficient historique à la Parole de Dieu, on ne saurait minimiser son rôle. Ce rôle, nous nous le sommes précisé ainsi : donner historiquement corps au peuple de Dieu, insérer sa foi dans l'histoire de la foi et inscrire ainsi la foi dans l'histoire de l'homme.

Conditions pour une mise en œuvre

Si le contenu de notre responsabilité sacerdotale doit être cherché dans la direction que nous venons d'indiquer, il nous reste à voir quelles conséquences en tirer. Autrement dit, quelles sont les conditions de sa mise en œuvre.

Etre d'accord sur l'objectif

La Parole de Dieu peut-elle rencontrer, éclairer, sauver cette part de l'expérience et de l'histoire de l'homme que représentent la vie ouvrière, la classe ouvrière, le mouvement ouvrier ? Dans notre foi, nous répondons oui. Cela suppose que l'Eglise la partage et la vive, en s'efforçant dans ce contexte de comprendre dans la foi l'enjeu humain qui est en cause et de le servir. Cela suppose également que le ministère y ait sa place, c'est-à-dire qu'il ne renonce pas à la démarche radicale qu'il est appelé à accomplir.

Au cours de nos débats, nous avons insisté sur cet objectif commun et nous l'avons caractérisé par une expression forte,

**Un
accouchement
proche
d'une création**

ramassée, concise : « *prêtre dans la lutte ouvrière* » (note 2). La recherche que nous poursuivons en commun n'a de sens que si nous partageons ce même objectif ; cela semble admis par tous.

« Le fond de la question, c'est ça : la responsabilité sacerdotale dans la lutte ouvrière. Le rapport des équipes homogènes et diversifiées, il est à ce niveau. Autrement dit, ce ne sont pas deux équipes situées dans deux univers différents qui vont dialoguer par dessus cette différence. Il faut être sûr que, dans les existences concrètes de chacun, dans les efforts de chaque équipe, la convergence soit assurée. Donc que l'engagement soit assuré. Convergence sur cette recherche : qu'est-ce que la responsabilité sacerdotale dans la lutte ouvrière. Nous avons tous un inventaire à faire. Ce qui donne une signification possible à notre confrontation, c'est ce point commun réalisé dès le départ ».

Ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit d'un contexte particulièrement difficile et brûlant (celui de la classe ouvrière en lutte) que le fait de mettre au jour cette responsabilité sacerdotale pose des questions : il s'agit en fait d'une difficulté plus générale. L'Eglise est devenue une société à part, avec des ministres essentiellement responsables de l'entretenir comme Eglise et de la perpétuer. Elle a réduit à ce rôle la conception qu'elle avait du ministère. Il est certain que dans l'histoire de l'Eglise, des prêtres se sont trouvés mêlés aux activités les plus profanes, mais l'Eglise n'a pas discerné pour autant comment leur responsabilité sacerdotale pouvait être effectivement impliquée dans cette vie séculière.

Et pourtant, pas plus que l'Eglise n'est fidèle en s'entretenant comme société à part dans le monde des hommes, pas plus le ministère qu'elle porte n'accomplit toutes ses virtualités quand il est uniquement référé à l'entretien de sa communauté.

St Paul, autant que Vatican II, l'affirme : l'Eglise porte en elle une *potentialité ministérielle* qu'il s'agit de mettre au jour. Cette mise en œuvre des capacités de l'Eglise ne saurait être sans rapport avec la façon dont l'Eglise a vécu et conçu jusque là son ministère. Elle en prolonge l'histoire, mais elle va au delà.

Une telle création, un tel « accouchement » sont exigeants. Ils réclament la volonté de faire émerger cette recherche sacer-

(2) Il ne s'agit évidemment pas de sacraliser le combat ouvrier — et il y aura toujours lieu d'y prendre garde — mais de vivre la condition ouvrière telle qu'elle s'impose à tous.

doale de la tradition de l'Eglise, autant que la volonté de la découvrir dans cette expérience neuve que constitue la vie actuelle de la classe ouvrière.

Une activité typique de notre responsabilité sacerdotale

Nous nous sommes, ailleurs, rappelés que les *activités* sacerdotales (traditionnelles) ne suffisaient pas à dire ce qu'était la responsabilité du prêtre. Cela ne peut nous faire oublier que cette responsabilité doit tout de même « *émerger* » dans une action. Elle demande à être mise en œuvre ; mais comment ?

Annoncer et *rassembler*, c'est ainsi qu'on traduit généralement le « vecteur » de nos actes, la raison d'être de notre charge. Mais nous avons vu combien il nous était difficile de mettre en œuvre cette annonce et ce rassemblement. Nous avons d'ailleurs mis beaucoup de réserves pour toute réalisation hâtive de ce que nous pouvons garder comme espérance à ce sujet. Le « désintéressement », qualité première de la Parole de Dieu ne nous permet aucun court-circuit arbitraire.

Le fait de *chercher* et de *servir* sont effectivement des activités importantes et qui nous concernent très directement comme prêtres, nous l'avons vu. Mais elles n'en concernent pas moins l'ensemble du peuple chrétien. Elles ne sont pas en elles-mêmes une « *émergence* » de notre responsabilité sacerdotale.

Ce qui est aujourd'hui sans doute la plus typique de notre responsabilité de prêtre, c'est bien la *confrontation* sur nos manières d'être prêtres parmi les hommes. Cette confrontation est spécifique et elle se distingue de toutes les autres confrontations menées avec des prêtres et des laïcs sur la recherche de la foi dans nos vies.

Une dialectique nécessaire

« Nous ne pouvons réduire à chacun de nous, ou à notre groupe, l'invention d'une manière d'être prêtre parmi les hommes. C'est l'Eglise qui, à travers nous, fait cette invention. Cette invention doit être enracinée dans le phénomène historique que représente l'Eglise. On peut même dire que cet enracinement commande le discernement réel (par nous et par d'autres) de cette invention.

Rien ici n'est automatique. La fidélité, « l'efficacité » historiques ne sont pas automatiquement dans le prolongement d'un individu, d'un groupe ou d'une situation. Notre discussion a fait apparaître, à ce point de vue, la nécessité de plusieurs relations

dialectiques dans l'Eglise. Nous nous reportons volontiers aux confrontations sacerdotales en France et dans le Tiers-Monde. Une autre dialectique possible est dans le mode de participation sacerdotale à la vie de l'Eglise : c'est ainsi qu'on peut éclairer la complémentarité des équipes homogènes et diversifiées dans la recherche d'une responsabilité sacerdotale commune parmi les hommes.

Il ne nous suffit pas d'être au travail pour que notre responsabilité sacerdotale soit réalisée, actualisée dans la vie ouvrière. Nous ne sommes pas une génération spontanée dans l'histoire de l'Eglise. Nous en sommes autant les héritiers que les promoteurs dans ce que nous cherchons à expérimenter au cœur de l'existence humaine comme prêtres. Par réalisme et par respect de l'invention à faire, nous ne pouvons nous bloquer sur un seul type de participation ecclésiale, trop souvent ramenée à des soutiens personnels, à des bénédictions sans frais ou, simplement, à des originalités particulières.

C'est pourquoi, il nous faut bien chercher et trouver aujourd'hui des formes objectivement différentes de participation à l'Eglise. Cette différence peut seule faire apparaître et réaliser le pourquoi de cette participation elle-même : à savoir comment être prêtre dans notre manière d'être chrétien parmi les hommes.

Il nous faut bien trouver aussi pour cela des partenaires qui tentent également de réaliser la même option et la même recherche historiques en étant dans des situations différentes : ecclésiales et pas seulement sociales et internationales.

Les équipes de P.O., homogènes et diversifiées, représentent deux approches possibles de la même recherche qui peuvent s'éclairer et s'appuyer l'un l'autre. C'est à nous-mêmes qu'il appartient de mettre au point les conditions historiques de notre recherche et de notre invention pour qu'elles ne soient l'affaire, ni d'individus isolés, ni d'équipes insularisées, ni de groupes sans postérité ; mais pour qu'elles engagent autant la signification de la foi que l'avenir de l'Eglise ».

FAUT-IL POURSUIVRE ET COMMENT ?

(Conclusions personnelles du rapporteur)

1° — *Le chemin que nous avons parcouru*, il n'est peut-être pas inutile de le rappeler schématiquement.

a. Jusqu'à un certain point, *c'est un chemin banal*. Il y a longtemps que nous sommes convaincus de la nécessité d'un don entier et sans arrière-pensée du ministère au monde « païen ». Il y a longtemps que nous demandons de vivre ce ministère dans la classe ouvrière. Ce qui n'est toujours pas banal, c'est la longue fidélité que cette vocation réclame de nous.

b. En cherchant à répondre à notre question : comment sommes-nous prêtre dans la vie ouvrière, nous avons dépisté *des réponses insuffisantes, qui ne sont pas nouvelles non plus*. Il fallait se les remettre devant les yeux pour éviter des ornières qui sont toujours disposées à nous reprendre. Ainsi sommes-nous provoqués à aller plus avant.

c. *Nous avons cherché à faire un pas en avant* : le ministère est sans doute nécessaire pour l'accomplissement historique de la mission de l'Eglise. Il demande à être inséré, lui aussi, dans la recherche historique de l'homme. Il doit activement et collectivement chercher à rendre compte d'une foi qui a une signification pour tout homme et qui s'accomplit en service désintéressé de la vocation humaine.

2° — *Notre progression est fragile*. Ce pas en avant demande à être précisé, vérifié, en tenant compte de notre expérience, en la confrontant à la foi de l'Eglise. Ce n'est pas une thèse, mais plutôt *une hypothèse. Mais ce n'est pas une hypothèse gratuite*, car elle cherche autant à rendre compte de la vocation de l'Eglise que de la vocation du ministère. La foi de l'Eglise a quelque chose d'essentiel à dire à l'homme, mais elle a aussi besoin pour se comprendre de l'apport historique et varié des hommes. Notre ministère, hérité de celui des apôtres, n'est pas seulement intérieur à l'Eglise constituée, il a un rôle indispensable dans la mission universelle de l'Eglise.

3° — Nous commençons à percevoir que *le débat sur la forme de nos équipes* a été une occasion non accidentelle de faire cette démarche. Une opposition de P.O. en équipes diversifiées et

homogènes n'est pas fondamentale. Elle nous conduit à aller plus loin dans le discernement de notre responsabilité sacerdotale dans la classe ouvrière en lutte, et dans son accomplissement ecclésial. Nous ne pouvons pas nous donner seulement comme objectif la compréhension réciproque de nos différentes équipes, mais la compréhension en commun de ce que nous vivons comme prêtre dans les divers engagements humains.

4° — *Il faut donc poursuivre.* C'est nécessaire pour approfondir ce qui est engagé comme recherche. Cela suppose un travail régulier en commun pour ne pas repartir sans arrêt à zéro. Cela suppose également que nous soyons engagés dans la même recherche, mais aussi engagés les uns vis-à-vis des autres. C'est un peu ce qu'a pu représenter notre atelier.

Mais au point où nous en sommes, l'atelier ne doit-il pas proposer à d'autres de partager cette recherche. A partir du moment où il s'agit de mettre au jour une authentique responsabilité sacerdotale dans les divers engagements humains, beaucoup d'autres sont concernés, et leur contribution est nécessaire pour mener cette recherche à bien. Il ne s'agit plus seulement des formes de vie d'équipe.

C'est pourquoi je fais cette proposition que nous aurons à étudier ensemble : que tous ceux qui se considèrent personnellement concernés par une telle recherche n'hésitent pas à se signaler à l'atelier ; du moins s'ils en ont découvert l'importance, mais aussi les conditions de durée et de continuité. Et s'ils acceptent de s'y engager : car il est évident que c'est une affaire de longue haleine.

Jean DERIES

Fontenay, le 16-2-72.

Pentecôte 1972

Prière de P. O. pour ce jour-là

Un week-end sur place, bloqué par quelques douleurs de la carcasse récupérées au boulot. Adieu aux projets faits antérieurement pour profiter à plein de ces trois jours à la file ! Cela me rappelle que des humains connaissent la souffrance de la maladie pendant des semaines, des années. Cela ne me console, ni ne me guérit, mais me permet de ne pas oublier que l'HUMANITE est un IMMENSE CORPS marqué par la MORT.

Dans la durée de notre vie de prêtres-ouvriers, ces fêtes « religieuses » perdent leur aspect festif. Ces jours-là nous sommes amenés à les vivre dans la pauvreté et la nudité de nos vies de prêtres ayant accepté de partager la totalité de la condition ouvrière. Pas possible de nous leurrer. Ceux avec qui nous vivons ont d'autres préoccupations, d'autres raisons de vivre que les nôtres. Quoi pourrait leur donner de croire à des hommes transformés par l'ESPRIT DE DIEU quand, historiquement, l'Institution qu'ils ont mise en place s'est à ce point désolidarisée de la vie des hommes ?

La FETE devient pour nous — dans les circonstances actuelles — JOUR d'INTERROGATION, d'INTERPELLATION, de VERIFICATION. En effet, c'est l'occasion fournie à chacun de voir quelle place, Seigneur, Tu as dans nos vies. Et AUJOURD'HUI de quel type est MA FIDELITE à l'ESPRIT. Si être prêtre ne commande pas un style de vie d'homme, il implique cependant pour chacun de trouver les MOYENS de la FIDELITE. Une forme d'ascèse qui ne relève pas d'un vœu, mais de la fidélité même à la MISSION REÇUE. Pris parmi les hommes les apôtres sont restés des hommes, des travailleurs, conscients qu'ils avaient un service particulier à

accomplir vis-à-vis de leurs contemporains, et vis-à-vis de Toi qui les avais choisis.

Sans événement spectaculaire, Tu es entré dans ma vie, Tu m'as empoigné, Tu as mis en moi Ton ESPRIT d'AMOUR. C'est un FAIT. J'en fais souvent l'expérience. Et ce que j'ai choisi : REpondre A TON APPEL, je ne le regrette pas. Mon seul regret est de ne pas T'être fidèle avec plus de dynamisme. Dans l'incertitude, dans la monotonie comme devant une impression d'inefficacité je continue d'avancer avec FOI. Car Tu ne veux pas remédier magiquement à mes incapacités. Tu m'as appris que je ne suis qu'une partie de cet IMMENSE CORPS, et que je fais nombre avec l'ensemble.

Je Te RENDS GRACE ce matin pour Ton EGLISE, la véritable Eglise, celle dont nous ne pouvons pas cerner le VISA-GE ni les failles. Cette EGLISE qui va bien au delà des communautés visibles. Celle qui réunit tous ceux qui cherchent loyalement, douloureusement le sens de leur vie, qui se dépensent 100 % pour leurs frères, celle de ceux qui sourient même s'ils se savent délaissés. Cette EGLISE des combats difficiles de ceux qui avaient misé sur la façade accueillante et se débattent pour rester fidèle malgré les déceptions. Quand le patio a figure de ghetto, comment ne pas être déçu quand on y pénètre ?

Ton EGLISE HISTORIQUE avec ses institutions, ses formes diverses de regroupements nous manque l'EGLISE que l'ESPRIT RASSEMBLE à travers l'espace et le temps. Il n'y a pas pour moi deux églises, mais celle qui a pignon-sur-rue risque de nous faire oublier que l'EGLISE DE L'ESPRIT éclate de toutes parts. Et que c'est à cette EGLISE-COMMUNION que j'ai été appelé, choisi par vocation. Ce n'est pas l'EGLISE comptabilisable, celle dont on pourrait dénombrer les « vrais », les « purs », mais c'est l'EGLISE qui avance, discrète, sans éclat, sans proclamation. Qui avance ici ou là dans un atelier, un quartier, une organisation... mais dont les contours visibles restent indéfinissables. Je crois, que par TON ESPRIT une transformation lente mais radicale des cours se fait et je suis témoin que des liens nouveaux se tissent, sans savoir ce qui sera au bout de ces mûrissements lents.

AUJOURD'HUI, je reste encore solidaire de ceux et de celles qui ont entrepris d'aménager et d'embellir le patio, sans oublier de ravalier la façade. Mais ce n'est pas cela d'abord qui m'a été demandé. Alors, comme beaucoup d'autres, avec la PUISSANCE de TON ESPRIT, je cherche AILLEURS. Pour qu'existe l'EGLISE ne faut-il pas que les formes et les expressions du ministère se complètent ? N'est-ce pas qu'à cette condition que l'IMMENSE CORPS vivra ?

Je te prie ce matin de PENTECOTE pour les copains de M. D. F., dans les heures incertaines que nous traversons. Engagé dans une ligne précise avec d'autres, je me refuse à ce que soit bradé l'essentiel de son effort d'hier et d'aujourd'hui. La voie des p. o. peut-elle encore être entendue ? Nous qui avons toujours cru au dynamisme de l'ESPRIT, n'allons-nous pas nous recroqueviller sur des positions de retrait ?

EN CE JOUR DE PENTECOTE, SEIGNEUR, éclaire tous ceux qui cherchent, fût-ce individuellement, les moyens de survivre humainement. Car, ce n'est pas sans souffrance qu'à 40 ou 50 ans on essaie de retrouver des raisons de vivre. Donne-nous de ne pas abandonner le combat, car tant d'hommes et de femmes attendent de découvrir le sens profond de leur vie terrestre, de leurs luttes quotidiennes, de leurs aspirations. Si, par notre présence, forts de TON ESPRIT D'AMOUR, leur NUIT est moins sombre, ne serait-ce pas que la BONNE NOUVELLE de TA PAROLE commence de leur parvenir et de les transformer ?

Prêtre au milieu des HOMMES, serviteur de ta PAROLE, mais pourquoi pas aussi TEMOIN de cet ESPRIT D'AMOUR, seul capable de faire surgir des HOMMES NOUVEAUX et une TERRE NOUVELLE.

Vitry le 21-05-72

Jacques PELLETIER.

Objectivité de la Foi : Perspectives de travail

Equipe Services

Avant-propos

Cet article reprend, avec un certain nombre de modifications, le contenu d'une fiche de travail sur l'objectivité de la foi (fiche III) qui a été proposée à la session des animateurs régionaux des 25-26 mars 1972. Il fait suite aux deux textes proposés dans le n° 33 de la Lettre aux Communautés : « Comment se pose à nous la question de l'objectivité de la foi ? » et « L'interrogation critique des sciences humaines ».

Il ne présente que des amorces de réflexion et il n'aborde pas en elle-même la question majeure de notre foi : celle de la Résurrection de Jésus-Christ et de sa Divinité. Bien des livres et articles récents (*Xavier Léon-Dufour*, Résurrection de Jésus et message pascal, Edit du Seuil ; *Gustave Martelet*, Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme, Desclée ; *W. Pannenberg*, Esquisse d'une christologie, Le Cerf ; *Ch. Duquoc*, Christologie, vol. 2, Le Messie, Le Cerf ; *Lumière et Vie*, n° 107, etc...) montrent avec quelle acuité nouvelle la conscience chrétienne, à l'épreuve de la société moderne, est obligée de reprendre et de reformuler ce qui, il y a quelques décades, constituait tout simplement le donné fondamental et intangible de la foi. Cet article *n'est donc qu'un préambule*, il appelle de nouveaux approfondissements dans notre re-

cherche commune, et ce n'est sans doute que dans quelque temps que nous pourrons faire le point sur notre manière de vivre et de comprendre la Résurrection et la Divinité de Jésus-Christ. Nous le présentons cependant tel quel, malgré son insuffisance, en espérant qu'il indiquera certaines perspectives de travail.

Introduction

Les questions posées à notre foi aujourd'hui sont sérieuses et elles prennent un relief aigu du fait de la situation de l'Eglise dans notre société. Ces questions nous les portons au jour le jour et elles recouvrent une inquiétude profonde.

Deux mille ans de christianisme ne suffisent plus à nous rassurer, nous avons conscience d'entrer dans un âge nouveau de l'humanité qui relativise le phénomène chrétien et tend à le réduire à une étape culturelle de l'histoire humaine. L'avènement de la civilisation technique et scientifique, comme l'avènement des peuples du Tiers-Monde sur la scène mondiale nous découvrent les limites du fait chrétien. Les Eglises chrétiennes prennent de plus en plus nettement le visage d'un phénomène particulier perdu dans le chantier complexe des mutations modernes. La question de l'objectivité de la foi est issue de cette situation à laquelle nous sommes maintenant confrontés chaque jour. Notre foi recouvre-t-elle ou non une réalité ? Pouvons-nous l'affirmer et le vérifier de quelque manière, alors que tant d'hommes envisagent l'avenir sans se préoccuper de ce qu'elle peut dire ?

Si nous travaillons aujourd'hui à renouveler le comportement de l'Eglise dans le monde, à redonner au témoignage chrétien sa véritable vigueur (ne sous-estimons pas les signes qui apparaissent ici et là), à reprendre les chemins risqués de la proposition de la foi à la manière de la première Eglise apostolique, à la manière de St Paul, nous ne pouvons, dans un tel travail, nous contenter d'accepter passivement le donné de la foi, en misant uniquement sur la valeur existentielle de notre témoignage. Nous devons dans le même mouvement, éprouver la vérité de ce donné, nous devons répon-

dre aux questions de ceux qui peuvent être interpellés par notre vie et qui nous demandent : Pourquoi tenez-vous à vivre au nom de Jésus-Christ ? Pourquoi n'acceptez-vous pas simplement de vivre au nom de l'homme que vous êtes ? Pourquoi ne faites-vous pas simplement de Jésus-Christ, dont nous reconnaissons avec vous la vie exemplaire, un témoin parmi d'autres dans l'histoire de l'humanité ? Pourquoi finalement prononcez-vous encore le nom de Dieu, alors que vous semblez bien plus à l'aise quand vous parlez avec nous de la libération de l'homme et des enjeux politiques de notre société ?

Le principal, pouvons-nous répondre, c'est l'espérance et l'amour que nous vivons, c'est cet engagement au cœur du monde auquel nous invite Jésus-Christ, engagement qui ne cesse de nous tourner vers nos frères, de nous faire combattre l'injustice, la haine et la misère là où nous les rencontrons. Notre adhésion à Jésus-Christ est impliquée dans cet engagement ; le signe de Jésus-Christ c'est notre vie qui le donne.

Tout part en effet de notre vie et non pas de notre réflexion. Si notre témoignage a une valeur aux yeux de nos interlocuteurs, c'est qu'il se traduit par des actes, des responsabilités, un don de nous-mêmes. Nos paroles n'ont de prix pour eux que parce qu'elles rendent compte d'une manière d'assumer les problèmes de notre humanité.

Cela est bien certain, mais cela ne nous permet pas pour autant d'éluider les questions qui nous sont posées et que nous portons d'ailleurs en nous-mêmes. Il nous est demandé (et nous nous demandons nous-mêmes) pourquoi nous continuons à *privilegier* notre relation à Jésus-Christ pour vivre ce que nous vivons. Il nous est demandé pourquoi nous accordons une valeur « mystérieuse » — qui échappe à la plupart de ceux qui nous entourent — à cette relation. En un mot, il nous est demandé quelques explications sur la dimension « *théologique* » de notre vie.

Ces explications ne sont ni superflues, ni artificielles, ni « purement intellectuelles ». Le seul fait d'avoir à les four-

nir (ou d'essayer de se les fournir à soi-même) oblige à mieux voir que nous ne pouvons continuer à privilégier la relation à J.-C. dans notre existence, au point d'en faire l'enjeu de notre foi, que si Jésus-Christ, dans son humanité, dans sa mort et sa résurrection, nous signifie un événement unique, irréductible à tout autre, que s'il nous parle du don et de la réalité de Dieu.

S'il ne peut être ainsi, soyons honnêtes avec nos contemporains (et avec nous-mêmes), ne parlons plus de foi chrétienne, lisons l'Évangile comme ils le lisent parfois : comme le témoignage d'un amour humain authentique, que tout homme, au cœur de lui-même, se sent invité à vivre, comme un témoignage qu'il faut savoir dépouiller aujourd'hui de tout le langage religieux qui le surcharge.

Il ne faut pas durcir ce propos, il ne fait qu'indiquer l'horizon de beaucoup de nos interrogations, l'affrontement qui s'inscrit aujourd'hui au cœur de nos vies, et que nous n'avons pas la possibilité de trancher; le plus souvent.

Nos débats traduisent une recherche balbutiante, ils comportent bien des silences, ils sont riches d'une présence que nos mots sont impuissants à traduire, mais à laquelle nous tenons par le plus profond de nous-mêmes. Mais l'exigence de vérité qui s'en dégage ne peut pourtant être esquivée. Elle appelle des mises à jour que nous nous devons de faire ensemble.

Les questions que nous pressentons nous obligent alors à reprendre, à approfondir, à renouveler bien des lignes de réflexion qui, certes, ne sont pas étrangères à la Tradition chrétienne (elles sont même profondément enracinées en elle), mais que nous devons intégrer davantage à notre vie quotidienne et exprimer dans le langage de nos contemporains.

Indiquons d'abord certaines de ces lignes de réflexion ; chacune d'entre elles est une mine à prospecter. Nous ne ferons ensuite que poser quelques repères qui peuvent baliser la route sur laquelle nous sommes actuellement lancés les uns et les autres.

**I — Dieu, illusion
ou réalité ?**

La question de Dieu qui intervient de fait dans l'histoire des hommes n'est-elle qu'une projection irréaliste de leurs aspirations, de leur désir, ou recouvre-t-elle une réalité ?

Que nous dit à ce sujet notre expérience d'homme ?

**II — Jésus-Christ,
centre de l'histoire ?
Pourquoi ?**

1 — La Révélation de Dieu dans l'histoire des hommes : Comment comprendre l'affirmation : « Dieu se révèle » ? Quel langage emprunte cette révélation ? Un langage « extérieur à l'homme ou un langage qui le rejoint au cœur de son expérience ?

2 — Privilégier la tradition chrétienne ? Pourquoi ?

Et les autres traditions religieuses véhiculées à travers les siècles ? Quels critères de choix pouvons-nous formuler aujourd'hui ?

**III — La foi
chrétienne,
message universel ?**

Comment se fait-il alors qu'elle s'appuie sur un événement infime au regard de l'histoire ? Comment se fait-il que l'Eglise ou les Eglises aient ce visage culturel si particulier au cœur de notre monde ?

(D'autres questions ont été présentées à l'Assemblée des 2-3 septembre dans le texte : « Annexe au Document I : Les trois chantiers de notre recherche commune », p. 5. Nous ne formulons ici que les questions qui vont être explicitement abordées dans ce qui suit).

Dieu, illusion ou réalité ?

**A/ Assumer
l'interrogation
critique des sciences
humaines et
la situer dans
ses limites.**

Dieu n'est qu'une projection du désir humain, nous disent aussi bien Feuerbach que Freud (cf. « L'interrogation critique des sciences humaines » Lettre aux Communautés, n° 33).

Le fait de la « projection » n'est pas à contester : nous le constatons à travers les multiples représentations de Dieu

que véhicule l'histoire religieuse de l'humanité. Les figures symboliques de l'Accusation (dont le pendant sont la peine et la culpabilité humaines), du Rachat, de la Consolation, de l'Accomplissement, de la Paix, de la Réconciliation, de la Résurrection sont autant de figures de Dieu. Et l'on pourra en effet toujours se demander si ces figures ne sont pas réductibles à des structures anthropologiques permanentes et identiques, des structures que ne cesse de reproduire le désir humain toujours frustré et toujours en quête de satisfaction et d'accomplissement.

Chacun de nous porte en lui une représentation de J.C., une image privilégiée de J.C. qui reflète très souvent la manière dont il appréhende sa propre existence. Que disons-nous exactement dans nos expressions qui commencent par : « Pour moi, J.C. c'est... » ? Psychologie, tempérament, expérience jouent à travers ces expressions : inévitablement nous nous projetons nous-mêmes à travers ce que nous disons de Dieu et de J.C. Et sans doute ne dépasserons-nous jamais totalement ce jeu de la « projection ». Les sciences humaines nous permettent d'en devenir davantage conscients, elles nous rendent ainsi un inestimable service.

Expliquent-elles tout du phénomène religieux pour autant ? Ne sont-elles pas silencieuses sur un point capital ?

La puissance du désir humain et sa capacité d'engendrer un monde imaginaire, baptisé monde divin, sont indéniables. Mais *pourquoi* cette puissance, *pourquoi* cette capacité ? Pourquoi l'homme ne cesse-t-il d'inventer des dieux au long de son histoire ? Pourquoi l'image de Dieu trotte-t-elle dans la tête des hommes (« Il y a bien quelque chose au-dessus de nous ») au point qu'ils ont besoin d'un athéisme réfléchi et lucide pour en purger leur esprit ? L'homme se débarrasse peut-être facilement de l'idée de Dieu et des affirmations religieuses, il n'évacue pas pour autant le besoin d'absolu qui traverse son existence et le conduit à des comportements que la rationalité moderne ne peut ni assumer ni justifier.

Cela n'est-il que vestige d'antiques mentalités religieuses, signe d'un manque de contrôle de l'homme, d'une insuf-

fisance culturelle, ou cela nous dit-il quelque chose de très fondamental sur la condition humaine ?

La lucidité freudienne, qui renforce les analyses de Feuerbach, ne répond pas pleinement à cette question. Elle démasque le désir en l'homme, elle l'invite à le contrôler, elle l'invite à la modestie (maître-mot de l'éthique freudienne). Elle ne nous dit pas pourquoi ce désir *est* : dans sa force, dans sa puissance difficilement contrôlable par l'homme. Tout en dénonçant le rôle de « remplissage » affectif et idéologique que joue la religion pour l'homme qui ne cesse d'éprouver un vide », un « manque » au cœur de son existence, elle ne nous dit pas ce que veut dire cette expérience du « vide » et du « manque », cette expérience de la « béance » qui place la vie humaine sous le double signe du plaisir-satisfaction et de la frustration-insatisfaction, ce qui veut dire, fondamentalement, sous le double signe de *la vie et de la mort*.

Pour situer de suite une objection, disons avec Bonhoeffer que l'apologétique qui voudrait se fonder uniquement sur cette expérience « du vide » et du « manque » — des « trous », des « failles » — au cœur de la vie humaine, est une mauvaise apologétique. Il ne s'agit pas d'appeler Dieu à la rescousse pour « boucher les trous », ce qui ne ferait que répéter le processus de bien des représentations religieuses dans ce qu'elles ont de plus défailant, de plus vulnérable à la psychanalyse, mais de s'interroger sur l'expérience fondamentale du désir en l'homme, en reconnaissant avec Freud qu'elle est placée sous le double signe du plaisir et de la frustration, sous le double signe de la vie et de la mort.

« Rappelons-nous le vieil adage : *si vis pacem, para bellum*. Si tu veux maintenir la paix, sois toujours prêt à la guerre. Il serait temps de modifier cet adage et de dire : *si vis vitam, para mortem*. « Si tu veux pouvoir supporter la vie, sois prêt à accepter la mort ». C'est par ces mots que Freud termine ses « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort » (Essais de psychanalyse, Petite bibliothèque Payot, p. 267). « Si nous admettons, nous dit encore Freud, comme un fait expérimental ne souffrant aucune exception,

que tout ce qui vit retourne à l'état inorganique, meurt pour des raisons *internes*, nous pouvons dire (c'est Freud qui souligne) : *la fin vers laquelle tend toute vie est la mort ; et inversement : le non-vivant est antérieur au vivant* » (id. p. 48).

L'évolution de la pensée de Freud le porte de plus en plus à souligner l'importance de l'instinct de mort en l'homme. L'instinct de vie, l'*eros* grec, le désir profond du différent de soi dont la sexualité est la forme par excellence, ne cesse d'être miné de l'intérieur par l'instinct de mort qui représente en l'homme la séduction masquée mais décelable pour l'homogène, pour l'indifférencié, pour le primordial et le répétitif, en un mot pour la mort. La mort n'est pas accident ou hasard, mais loi implacable de la nature, nécessité à laquelle nul vivant ne peut se soustraire. Les instincts de conservation, de puissance, d'affirmation de soi-même, ne sont finalement que « des instincts partiels, destinés à assurer à l'organisme le seul moyen véritable de retourner à la mort » (id. pp. 49-50). En bref, notre véritable plaisir serait la mort même, car la vie demeure sous l'empire d'une fascination mal dissipée de son contraire (1).

Qu'advient-il du désir de l'homme dans une telle perspective ? Le désir de l'homme est en son fond une demande sans réponse. C'est pourquoi, selon Freud, la tâche la plus urgente et la plus difficile pour l'homme est « la conversion du désir au fini », et l'homme ne saurait mieux se trahir qu'en s'y refusant. L'homme est inexorablement marqué par la finitude, il est pour la mort. La devise de la conception scientifique du monde que nous propose Freud pourrait être : au delà de l'illusion et de la consolation. L'illusion et la consolation sont les derniers retranchements du principe de plaisir qui anime le désir, lorsque l'homme ne veut pas regarder la réalité en face, lorsqu'il ne veut pas accepter la mort.

Cette vision du monde de l'homme est le ressort fondamental de la critique freudienne de la religion. Dieu est une

(1) Cf. les réflexions de G. Martelet sur Freud et l'instinct de mort dans « Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme », Desclée, pp. 45-47.

illusion parce qu'il est un avatar de la toute puissance du désir.

On peut pourtant assumer cette critique freudienne qui dévoile sans pitié notre difficulté à ne pas faire de Dieu le remède à la précarité de notre condition humaine, à nos insécurités, à nos attentes anxieuses, et se poser une question sur le désir humain que la psychanalyse, dans son optique scientifique, n'a d'ailleurs pas à envisager : « Pourquoi y a-t-il le désir plutôt que rien ? Pourquoi l'homme est-il cet être de désir » ? La psychanalyse nous dit tout net que cette question est vide de sens. Elle est vide de sens en effet au regard de l'analyse méthodique des mécanismes inconscients qui interviennent dans nos comportements, elle ne tombe pas dans le champ de l'observation, elle n'est pas réductible aux images et aux fantasmes qui mobilisent nos pulsions et nos aspirations. Néanmoins, ne demeure-t-elle pas une question de l'homme, une question libre que rien, ni philosophie, ni science humaine ne peut faire taire : « Pourquoi désirer un accomplissement de notre existence alors que la conscience de notre finitude, de notre mort, en est la négation pure et simple » ?

Le discours de la psychanalyse ne répondra jamais à une telle question, pas plus que le discours des autres sciences humaines. « Les sciences humaines en effet s'adressent à l'homme dans la mesure où il vit, où il parle, où il produit », elles déploient une « analytique de la finitude humaine » nous dit Michel Foucault (*Les mots et les choses*, p. 362). Elles ne répondent pas à nos questions, elles nous en découvrent simplement les matériaux et les ressorts. Elles sont silencieuses sur le pourquoi de notre désir. Elles ne font que nous dévoiler les fantasmes, les paroles et les conduites sociales qui le meublent sans parvenir à l'exténuer.

Si la psychanalyse montre avec force aujourd'hui que le désir de l'absolu est le terrain par excellence de l'illusion humaine, si elle démystifie nos convictions naïves ou nos systèmes de représentations religieuses, elle laisse entière la question même de l'existence de ce désir. Après comme avant Freud cette question demeure, mais nous ne pouvons

désormais l'approcher sans tenir compte de notre tendance inconsciente à nous mystifier nous-mêmes, tant que nous n'acceptons pas simplement de n'être que des hommes, rivés à cette terre, voués à la mort, tant que nous cherchons à nous approprier les pouvoirs de Dieu au lieu de nous situer par rapport à Lui.

Si Dieu est Dieu, il ne peut se livrer à nous selon notre désir, il n'y répond pas de la manière que nous voudrions, il est autre que l'image rassurante et consolante de trop de nos représentations ; il ne peut se découvrir que dans un mouvement de conversion, de décentrement, et non dans un mouvement d'appropriation. L'homme peut entrevoir alors que la question de son existence ne cesse de le dépasser, jusqu'à la mort, parce qu'elle implique *une Relation* dont rien en ce monde ne peut fournir la mesure. Son désir n'est pas qu'une demande sans réponse, il a un sens radical, mais un sens dont seule la Parole d'un Autre peut livrer la clef.

**B/ Les bases d'une
approche de Dieu
à partir de
l'expérience
humaine.**

a) *L'expérience de la contingence.*

L'homme n'est pas la source de son existence, pas plus qu'il n'est la source de l'existence du monde. Il ne peut se présenter comme un être « auto-suffisant ».

Base classique, mille fois reprise dans la réflexion philosophique. Base fondamentale qui parle ou ne parle pas. Francis Jeanson a dit dans « la foi d'un incroyant » que plutôt que de s'interroger sur cette contingence, le seul véritable problème était de l'assumer, de s'en accommoder pour bâtir un monde plus humain. Le reste « n'est que philosophie qui mène à rien ». Francis Jeanson ne fait que traduire une attitude très commune de beaucoup de nos contemporains.

b) *L'expérience de la relation.*

Elle approfondit l'expérience de la contingence, elle en développe toutes les harmoniques à partir du réseau de nos existences quotidiennes : l'homme *relatif à*, et d'abord relatif à ses parents, relatif à ses semblables (convergence avec

les données de la psychanalyse). Elle ne cesse d'être éprouvée à travers les richesses et les impossibilités de *la communication humaine* : elle est au cœur du cinéma et de la littérature modernes.

L'homme s'éprouve comme être relationnel, comme être de relation, comme être social, dirait Marx. Son désir s'exprime avant tout dans le jeu des relations de l'amour, comme dans le jeu des relations sociales. Sa sexualité ne cesse de s'y manifester.

Transparence du Toi et du Moi dans la vie du couple, transparence des rapports humains dans la vie collective : idéal qui traverse la vie interpersonnelle comme les entreprises politiques. Idéal utopique, idéal qui signifie une « patrie inaccessible » (cf. la pensée d'Ernest Bloch qui veut montrer, en tant que marxiste, ce que signifie la religion au cœur de l'expérience de l'humanité) ? Ou, plus radicalement, idéal qui montre que l'homme ne peut enfermer *l'enjeu de son existence* dans le monde qu'il édifie, dans l'univers des relations qui sont concrètement les siennes ?

A partir de l'expérience des relations humaines, la question de Dieu apparaît déjà comme une question intérieure à l'homme. Fabulation mythique, transposition de l'inquiétude humaine en termes d'utopie, images compensatrices cherchées dans l'au-delà face aux épreuves de l'amour et de la vie des groupes humains ? Tout cela indique de fait ce qui se passe dans bien des représentations religieuses, mais tout cela indique en même temps une source originelle de ces représentations, si défailtantes et vulnérables qu'elles puissent être : *la réalisation concrète des relations humaines n'est jamais à la mesure de leur enjeu ; à travers les relations qu'il vit, l'homme cherche plus que ce qu'elles peuvent donner. C'est pourquoi l'homme ne peut vivre s'il ne peut projeter un avenir, c'est pourquoi il ne peut vivre sans espoir, sans travailler à émerger de la condition qui est la sienne.*

Le mot Dieu peut disparaître du vocabulaire, l'univers religieux peut tomber dans l'insignifiance, mais cette expé-

rience demeure, et les idéologies contemporaines ne font que lui donner un autre langage. Et l'on peut éprouver à nouveau le besoin de chanter J.C. ou d'écrire sur les murs du métro ou sur les routes : « J.C. nous aime, Dieu est amour », tout simplement parce que cette expérience a une force explosive, et qu'elle peut prendre des formes viscérales lorsque l'homme étouffe dans l'univers de la rationalité industrielle qui le réduit à ce qu'il peut fabriquer en ce monde.

En un mot : l'univers relationnel de l'homme est un univers toujours en cause, un univers qui appelle une ouverture, un renouvellement constant des conditions de la vie humaine, un univers qui ne cesse d'appeler de nouvelles visées révolutionnaires. Plus radicalement, c'est un univers dont on pourra *toujours* se demander si l'homme en détient le fin mot, et s'il ne porte pas en lui la question d'une Autre relation dont seul le nom de Dieu évoque la véritable dimension puisque l'homme dans son histoire ne semble disposer d'aucun autre nom pour dire à la fois ce qu'il cherche et qui ne cesse de le dépasser.

L'important est moins de trancher le débat que de le situer et de retrouver son actualité constante au cœur de la vie des hommes. Bien d'autres réflexions pourraient suivre cette mise en situation du débat. Le plus important est son amorce, car elle montre déjà que l'affirmation de Dieu a des raisons dont les mythes, le jeu de l'imaginaire, le monde vulnérable des représentations religieuses ne sont que des manifestations ; des manifestations qui cèdent trop souvent à la tentation de saisir l'insaisissable, à la tentation si humaine de la captation et de la chosification.

Jésus-Christ, centre de l'Histoire ? Pourquoi ?

A/ Le langage de la Révélation.

L'affirmation de Dieu qui intervient au cœur de la Tradition chrétienne introduit inévitablement une rupture, une discontinuité. Là où l'homme s'interroge à partir de son expérience, sans pouvoir le plus souvent trancher le débat, la Tradition affirme. Il y a rupture d'expérience, il y a aussi rupture de langage ; ce qui, au cœur du monde d'aujourd'hui, peut se traduire par un sentiment très profond d'étrangeté : ce langage nous est étranger. Cela nous oblige à bien situer la dialectique de l'interrogation humaine et de la proposition de la foi.

Nous critiquons à juste titre « l'extériorité » d'une certaine présentation de Dieu. Elle évoque d'emblée le mot ironique de Jacques Prévert : « Notre Père qui êtes aux cieux, restez-y ! ». Qu'est-ce qu'un Dieu qui vient « d'ailleurs », de « l'au-delà » peut avoir à faire avec l'homme ?

Mais le langage de la Bible est-il bien ce langage de « l'extériorité » de Dieu ?

Le propre de ce langage semble être au contraire dans l'expression d'une dialectique constante : la dialectique de l'intériorité et de l'altérité, la dialectique de la présence et de l'absence, la dialectique de l'histoire et d'une signification des événements qui dépasse l'histoire. Dieu est présent à l'homme, nous dit ce langage, mais il est présent sous le signe de sa liberté d'initiative, d'une liberté d'initiative dont l'homme peut lire les signes dans son histoire, mais qui échappe radicalement à sa maîtrise.

Deux données s'imposent dès lors à la réflexion.

1/ Dire : Dieu est présent à l'homme, c'est dire que

Dieu ne peut se présenter à l'homme en dehors de son expérience.

L'expérience que nous signifient les hommes de la Bible est une expérience fondamentalement humaine. Dieu n'est pas une donnée qui s'impose de l'extérieur, qui « se plaque » sur la vie de ces hommes. C'est quelqu'un qui se découvre, se révèle, à travers leur histoire.

Dieu ne se révèle pas indépendamment de l'interrogation des hommes sur le sens de leur destinée, sur le sens de leur histoire. *Les signes de Dieu sont des signes humains, des événements historiques qui convergent en l'événement de J.C.* Si nous nous centrons pour l'instant sur l'Ancien Testament, nous découvrons que l'épiphanie de Dieu n'est pas un spectacle extraordinaire auquel l'homme assiste émerveillé et transi. C'est une *relecture* de l'histoire, une relecture d'événements. L'imagination humaine et sa dimension symbolique ne cessent « d'enjoliver » le récit de ces événements (l'événement de la Pâque, le miracle de la Mer Rouge, la conclusion de l'Alliance du Sinaï, la conquête de la Palestine), mais à partir d'une trame de faits historiques où des hommes ont découvert l'enjeu d'une Promesse qui liait leur destin à l'intervention d'un Dieu unique. Cet « enjolivement » est alors autre chose que pure fantaisie, et, en tenant compte que les hommes qui ont écrit ces récits n'ont pas été formés comme nous à la discipline de la science historique, on voit mieux qu'il s'agit d'un langage qui évoque l'interpellation d'une présence, d'une présence qui fonde l'histoire humaine (la relation de création) et en renouvelle les conditions (l'histoire du salut).

Si la Bible est un livre unique, elle ne l'est pas par le caractère merveilleux des traditions qu'elle nous livre (la critique historique nous permet aujourd'hui de délimiter bien davantage la portée des faits qui nous sont racontés) mais par l'originalité de la lecture qu'un petit peuple a fait de son destin :

« On a vraiment l'impression que ce peuple est perpétuellement en mouvement, engagé dans une grande marche,

et, en le voyant découvrir sans cesse de nouvelles notions religieuses, on a le sentiment qu'Israël vit dans le temps comme un étranger... On ne peut lire l'Ancien Testament autrement que comme le livre d'une attente qui s'amplifie jusqu'à prendre des dimensions énormes. C'est pour cette seule raison qu'il faut ménager à l'Ancien Testament une place à part dans le cadre de l'histoire générale des religions ». *Gerhard Von Rad*, Théologie de l'Ancien Testament, vol. II Labor et Fides, Genève, p. 285.

Là où d'autres religions ne font que découvrir dans le divin la garantie de l'ordre cosmique, l'assurance du retour cyclique des choses aux ordres originels, Israël découvre une présence qui, d'une part, le fait insister sur *le caractère unique des événements* (la sortie d'Égypte par ex.) et qui d'autre part ne cesse de le déranger et de l'introduire dans de *nouvelles formes d'existence*, jusqu'à ne faire de lui qu'un petit reste isolé au cœur du monde méditerranéen, mais un petit reste qui affirme une espérance universelle (nomadisme - installation en Canaan - Royauté - Exil - dominations perse, grecque, romaine - diaspora juive).

Dieu ne se découvre pas en dehors de cet itinéraire, mais au dedans, comme une présence qui indique, à travers les aléas de l'histoire et des institutions, une destinée aux contours immenses et imprévisibles, une destinée dont la mesure échappe à l'homme. Bien des réflexions de Gerhard Von Rad, dans sa Théologie de l'Ancien Testament, sont remarquables à ce sujet. Citons au moins celle-ci :

« De nos jours, la théologie biblique... ressent fortement la discontinuité des révélations divines qui atteignent Israël. Nous voyons des institutions sacrées fondées par l'initiative divine, puis détruites par la parole de Dieu pour faire place à d'autres institutions ; nous voyons des vocations suivies bientôt du rejet de l'homme qui avait été appelé ; nous voyons des traditions pieuses se développer en corrélation avec de grands événements salutaires, puis nous voyons ces mêmes traditions combattues, voire tournées en dérision par

les prophètes, et nous ne réussissons pas à voir en tout cela un « développement organique du salut », selon lequel toutes les parties devraient former une unité, et selon lequel la fin serait déjà donnée dans le commencement. Ce que nous voyons avant tout, c'est ceci : *ce peuple n'était pas destiné à trouver le repos dans une révélation de son Dieu* ». Id. p. 324.

Une telle réflexion invite à remettre en cause bien des schémas trop rapides sur le « dessein de Dieu », qui ne font que chosifier ce qui a été découvert à travers une lecture laborieuse, mais radicalement originale, de l'histoire.

2/ Dire : Dieu transcende l'homme, c'est dire que l'expérience de Dieu en l'homme a un caractère unique et qu'elle ne peut se ramener à aucun autre type d'expérience :

Ce n'est donc pas représenter un monde surnaturel superposé à un monde naturel, ce n'est pas représenter un monde imaginaire, un « ailleurs » où tous les problèmes sont dénoués, toutes les angoisses humaines enfin apaisées. Ce langage existe dans la Bible, mais à titre de matériau symbolique (qui résiste à toute chosification) qui nous renvoie à une expérience beaucoup plus fondamentale.

L'homme de la Bible reconnaît Dieu comme le partenaire d'une Alliance, mais comme un partenaire insaisissable. « Nul ne peut voir Dieu sans mourir ». Il n'est pas d'image de Dieu possible. Si Dieu parle dans la Bible, il ne parle jamais qu'à travers des bouches humaines. Et pourtant si l'on supprime le mot Dieu de ces textes, ils deviennent incompréhensibles. Dieu l'innommable est constamment nommé, car pour ces hommes l'histoire n'a plus de sens si elle n'est pas lue sous le signe de l'intervention de Dieu et de sa Promesse.

Le langage de la Bible est ainsi un paradoxe constant qui nous dit à la fois qu'on ne peut parler de Dieu en dehors de l'expérience humaine et qu'on ne peut réduire Dieu à cette expérience. Dans ce langage l'affirmation de Dieu ne va jamais sans l'interrogation de l'homme (cf. les doutes de

Moïse ; cf. le livre de Job), et, dans le même temps, l'interrogation de l'homme n'est jamais à la mesure de la découverte de Dieu. L'homme de la Bible ne cesse de chercher quelqu'un en reconnaissant toujours qu'il n'est jamais là. Dieu est intérieur à l'homme et toujours autre en même temps. Le Dieu de la Bible qui se révèle finalement en J.C. ne cesse d'instaurer un mouvement de dépossession de la prise amorcée : Il n'est pas en Canaan, ni dans le peuple d'Israël, ni dans le Temple, ni à Jérusalem, ni au Garizim, mais en Esprit et Vérité. Le départ de J.C., dans sa mort et sa résurrection, est le point d'achèvement d'une Révélation que l'on peut considérer comme « *la méthode* » de la découverte de Dieu : méthode qui ne conduit pas à une saisie, à la prise que peut souhaiter le désir de l'homme F, méthode qui décrit une trajectoire où la présence de Dieu est constamment interpellative et pourtant jamais identifiable ; méthode qui porte en elle sa propre critique, sa propre démythologisation, car elle indique souverainement qu'il n'est pas d'arrêt possible dans la quête humaine de Dieu, que toute représentation de Dieu ne peut avoir que valeur de symbole (qui renvoie à) et non pas valeur d'identification.

La Révélation de Dieu sollicite l'homme, l'appelle à la conversion ; elle le conteste dans sa suffisance, elle critique toutes les structures de son histoire, elle le dérange constamment, elle l'oblige à reconnaître que l'accomplissement qu'il cherche ne peut être enfermé dans le monde qui est le sien ; elle l'invite finalement à regarder la mort comme le signe d'un passage et non comme le signe d'une finitude inéluctable. Elle parle le langage de la promesse, là où l'homme ne peut que désespérer.

« Il faut aller jusqu'au bout de l'expérience de la mort pour que la foi en la résurrection de J.C. puisse signifier quelque chose », a dit l'un d'entre nous, lors d'une rencontre d'atelier. Seule cette expérience en effet, qui nous côtoie et que nous pouvons ignorer de bien des manières, est à la mesure de ce que la Bible cherche à nous dire. Son langage n'est pas étranger à notre vie, mais il indique que si Dieu est au cœur de notre histoire, il ne cesse d'en faire craquer

les limites et de nous inviter à voir autre chose dans notre mort que le signe de notre irrémédiable caducité.

La rupture, la discontinuité introduite par le langage biblique dans le langage de l'homme n'est donc pas sous le signe de l'étrangeté, de l'extériorité. Elle est sous la ligne d'une interpellation qui à la fois épouse la trame de nos vies et introduit en elles la distance. Aucune des questions majeures de l'homme n'est étrangère à la Bible, mais aucune solution de ces questions n'est proposée qui ne passe par un *retournement de l'existence humaine*.

Dieu ne s'impose pas, il se propose, disons-nous habituellement. Il ne s'impose pas en effet comme l'Étranger qui envahit un pays et assène sa domination, il se propose et se fait reconnaître comme interlocuteur privilégié, comme Celui vers qui il faut se tourner si l'on veut comprendre l'enjeu de son histoire. Toujours là, toujours au cœur de l'homme et toujours à distance comme Celui qu'on ne peut encore définitivement rejoindre. Le langage de la Bible nous exprime ce paradoxe de mille manières.

Il y a donc une dialectique véritable de l'interrogation humaine et de la proposition de la foi. On ne saute pas dans la foi comme dans un monde inconnu ; l'identification de la foi au pari, au saut dans l'inconnu ne rend pas compte de la manière dont elle sollicite l'homme. La foi n'est pas irrationnelle. Dieu ne parle vraiment qu'à l'homme qui accepte de s'interroger sur le sens de sa vie. Il sera toujours vrai de parler de rupture et de discontinuité entre le langage de la foi et le langage de l'homme, mais pour indiquer l'enjeu d'une conversion, d'une lecture de l'existence sous un autre Regard, — lecture qui à la fois éclaire et renouvelle ce que l'on connaissait déjà — et non pas pour dire que l'homme accepte une loi qui tombe du ciel. Le langage de Dieu ne cesse d'emprunter le langage de l'homme tout en lui signifiant une présence à reconnaître au delà même de la mort. Une charnière existe donc entre ces deux langages, charnière qui saute dès que l'homme ne sait plus ou ne peut plus considérer l'enjeu de son existence face à la mort. La raison majeure qui peut conduire un homme à privilégier la Révé-

lation chrétienne est sans doute là, nous allons le dire. L'objectivité de Dieu présentée dans le langage biblique ne fait pas de Dieu un intrus ou un recours irrationnel, elle ne fait pas de lui un objet étranger à notre existence, elle nous conduit simplement à découvrir *une présence* qui *donne* à notre histoire l'horizon de gratuité et d'amour auquel elle aspire.

**B/ Privilégier
la Tradition
chrétienne ?
Pourquoi ?**

Nous découvrons aujourd'hui que nous ne pouvons privilégier la Tradition chrétienne pour des raisons accidentelles : parce que nous sommes nés en France et d'une famille chrétienne. Nés aux Indes nous aurions été hindous, nés au Maghreb nous aurions été musulmans : les exceptions ici encore confirment la règle.

Nous sommes tributaires d'une tradition chrétienne occidentale, mais la confrontation des cultures et des civilisations, dans laquelle nous introduit cette seconde moitié du XX^e siècle, relativise cette donnée de notre existence. Elle ne peut être nôtre que si nous la reprenons effectivement à notre compte.

Le chantier des questions qui s'ouvre à nous est dès lors immense. Les jeunes d'aujourd'hui l'abordent de front ; ils voyagent, ils vont voir comment les hommes vivent ailleurs, sous d'autres latitudes. Ils montrent un engouement spontané pour les autres cultures et les autres religions. Ils font du dépaysement une condition de l'existence moderne.

Engouement n'est pas raison, mais il a le mérite de poser le problème en terme pratiques et de rendre manifeste l'urgence de la réflexion.

Nous laissons de côté, dans cette fiche, l'immense travail déjà réalisé dans l'étude comparée des religions. Les matériaux existent, mais il ne serait pas sérieux de vouloir les reprendre en quelques lignes. Nous devons être plus modestes, tout en étant attentifs à l'exigence ainsi posée.

Deux lignes de réflexion :

1/ *La Tradition chrétienne et sa capacité d'assumer le phénomène de sécularisation.*

La Tradition biblique et chrétienne porte en elle le sens de l'autonomie de l'homme, le sens de sa responsabilité et de sa maîtrise à l'égard de l'histoire et de l'univers. C'est là une donnée capitale de la foi que nous vivons mais dont nous commençons sans doute tout juste à mesurer la fécondité face à l'évolution de cette seconde moitié du XX^e siècle. Nous sommes en train de vivre laborieusement et difficilement le passage d'une Eglise de chrétienté à une Eglise capable de se mettre au service de l'homme dans l'annonce de sa foi, à une Eglise capable d'interpeller l'homme dans l'étendue de ses possibilités. Nous vivons toutes les butées de ce passage au point d'en être scandalisés. On pourrait écrire des volumes de nos diagnostics sur l'impuissance de l'Eglise, la paralysie de ses structures et de ses mentalités, les contradictions constantes que nous rencontrons lorsque nous voulons sortir du « système », de « l'appareil » ecclésiastique. Beaucoup de nos réunions continuent d'en être marquées.

Et pourtant autre chose se dessine, autre chose dont nous mesurons chaque jour la fragilité, mais autre chose qui s'alimente à la sève la plus profonde de la Bible et du Christianisme. Pour ouvrir les chemins de l'avenir, il faut savoir labourer sa mémoire et le christianisme a une mémoire que nous sommes enclins à oublier dans les impasses où nous piétinons aujourd'hui. Notre manière d'appeler de nos vœux un langage neuf, des modèles chrétiens que nous ne connaissons pas encore, a quelque chose de superficiel. Si beaucoup de choses sont à bousculer, à transformer radicalement, l'esprit que nous livre l'Eglise à partir de l'Ancien et du Nouveau Testament détient la possibilité de ces renouvellements si nous savons regarder au delà des apparences.

La Tradition biblique et chrétienne s'adresse à l'homme dans l'ampleur de ses possibilités. Témoin de cette Tradition, l'Eglise ne peut se limiter à elle-même, elle est au service du règne de Dieu pour tous les hommes. Corps du Christ, Temple de l'Esprit-Saint, Sacrement du mystère de la relation de Dieu et de l'homme en Jésus-Christ, elle n'est pas d'abord tournée vers elle-même. Elle ne cesse de

recevoir sa vie de l'événement de la Résurrection, elle ne cesse de renvoyer ses membres à l'unique fondateur du Salut, mais par là-même elle est appelée à ne jamais se réduire à sa réalité présente. Elle est traversée par un mouvement de dépassement, de renouvellement ; elle est le symbole vivant du don qui la fonde dans l'histoire des hommes et qui l'oriente vers un accomplissement qu'il ne lui appartient pas de mesurer ni de délimiter. Elle est une communauté eschatologique, tendue vers la Promesse qui a été signifiée aux hommes dans la Résurrection de Jésus-Christ.

Si avec Jésus-Christ le Royaume de Dieu est venu parmi nous, si l'Eglise en est le signe vivant, la réalité sacramentelle, ce Royaume déçoit considérablement le désir d'une consécration terrestre définitive (cf. le récit de l'Ascension, Act. 1,6-7). Le propre du sacrement est de nous renvoyer à un don dont la saisie déborde toute prise humaine, tout pouvoir historique de l'homme. Le Royaume signifié par l'Eglise ne peut se vivre que dans la dialectique du « déjà là » et du « pas encore » (cf. la « Théologie de l'espérance » de J. Moltmann). Ce Royaume est commandé dans notre histoire par la diffusion de l'Esprit de la Pentecôte, et l'Eglise ne cesse d'être précédée par les promesses de cet Esprit de Dieu ; elle ne possède pas les réalités qu'elle propose, alors que ces réalités la fondent et la font vivre et espérer.

Historiquement cela veut dire que l'Eglise, signe du Royaume, *est pour toutes les nations*, elle ne peut s'ériger en bastion sacré, vivre en assurant sa pérennité, comme si cette pérennité reposait sur elle. Elle doit assumer un exode permanent au milieu des peuples, elle n'est le peuple de Dieu que tournée vers tous les peuples. Le terme de « peuple de Dieu » appliqué à l'Eglise porte en lui-même cette dialectique (qui fait son ambiguïté dans certains emplois abusifs) : il désigne l'ensemble de l'humanité en même temps que ceux qui se reconnaissent de Dieu, dans la foi. L'Eglise ne peut se limiter à elle-même, à ce qu'elle est concrètement, socialement et géographiquement. Elle doit accepter d'être constamment interpellée et bousculée par le monde des hommes, remise en cause dans ses institutions et ses moda-

lités d'existence. Elle ne doit jamais oublier son origine qui ne lui appartient pas, elle ne peut s'inventer au gré des aspirations des uns et des autres, au gré des sollicitations des circonstances historiques. Elle est l'Institution de Jésus-Christ livrée aux Apôtres, elle ne s'identifie jamais aux œuvres et aux comportements de ses membres, mais dans le même mouvement, comme une conséquence de cette fondation unique et décisive qui n'est pas sa propriété, elle ne cesse d'être portée au delà d'elle-même, conduite sur des chemins qui n'étaient pas prévus dans ses implantations historiques déjà réalisées.

Il faut aller plus loin. Si l'Eglise de Jésus-Christ n'est pas un bastion sacré, elle est appelée à reconnaître le monde de l'homme comme le monde de son action privilégiée. Elle ne s'adresse pas seulement à la dimension religieuse de l'homme, au point d'en faire curieusement un domaine à part (alors que cette dimension religieuse, ancrée en l'homme comme l'écho de sa destinée la plus profonde, n'est en rien séparable de la prise de conscience qu'il est appelé à faire de son existence au cœur du monde), elle s'adresse à l'homme tout simplement, à l'homme dans ses possibilités, sa liberté et sa responsabilité.

Dans cette perspective, nous retrouvons la sève de la véritable Tradition chrétienne. Elle porte en elle le sens de la sécularité de l'homme, telle qu'elle se développe aujourd'hui, loin des tutelles ecclésiales. Elle ne doit cesser de découvrir ce que veut dire le « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la » de la Genèse (1, 26). Ce que nous vivons aujourd'hui n'est en rien étranger à ces quelques mots qui témoignent à la fois de la grandeur de l'homme et d'un sens de Dieu qui n'a rien à voir avec les frontières que peuvent lui imposer souvent les structures ecclésiastiques et leur sens restrictif du sacré, tout comme les limites de nos visées historiques. Il ne faut pas localiser les signes de Dieu, ni les enfermer dans les enceintes, les bâtiments et les institutions sacrées, ni vouloir à tout prix les saisir dans les valeurs, les combats, les événements qui épousent nos aspirations humaines et répondent à notre besoin d'efficacité, de preuves et de garanties.

La mission de l'Eglise n'est pas de sacraliser ce que vivent les hommes, d'enfermer le Royaume de Dieu dans des chapelles ou dans certaines entreprises historiques, fussent-elles les plus urgentes de l'heure présente. Un autre souffle traverse la Bible et l'Evangile. A la lumière de la Tradition dont nous sommes, il est plus urgent de s'ouvrir à la magnanimité et à la libéralité de Dieu dont la Bible nous dit qu'il n'a pas voulu d'une histoire humaine préfabriquée, religieusement conditionnée, mais qu'il a suscité l'homme avec tous les risques inhérents à ses immenses possibilités. L'Esprit de Dieu ne cesse de conduire l'Eglise au cœur des chantiers de l'homme, il ne cesse de l'y précéder, et de suggérer à ses membres que la mission qui leur est confiée ne peut se réduire à leurs prévisions et leurs projets, pas plus qu'à leurs options sociales et politiques. Un tel souffle nous permet de situer l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui, d'assumer les transformations gigantesques de notre société, et d'accueillir les insécurités présentes comme les signes d'une fidélité à l'Esprit qui nous tire hors de nous-mêmes, sans nous permettre encore de voir nettement ce que produiront les gestations difficiles que nous avons à vivre.

2/ La Tradition chrétienne et sa fécondité dans l'intelligence de la relation de Dieu et de l'homme.

Notre époque, plus que toute autre, nous conduit à mettre au jour l'originalité la plus profonde de la Tradition chrétienne : *sa manière de situer le rapport de Dieu et de l'histoire des hommes*. Alors que ce rapport tend constamment, dans bien des religions, y compris dans l'Ancien Testament (avec cependant, en Israël, un mouvement de dépassement qui s'exprime dans la mobilité des institutions religieuses, dans les remises en cause des prophètes, dans la purification du sens de la loi — cf. Deutéronome), à s'établir dans la séparation du sacré et du profane, la Tradition chrétienne porte en elle un sens radicalement nouveau de ce rapport.

Dans les deux mille ans d'histoire qui nous précèdent, l'Eglise, bien souvent, a cédé à la tentation de revenir à cette

séparation, qui est la tentation religieuse par excellence, la tentation d'établir l'absolu dans une enceinte de notre monde. Mais cette tentation n'a cessé d'être battue en brèche par bien des initiatives (cf. par exemple les mouvements évangéliques des XII^e et XIII^e siècles, au cœur de la chrétienté médiévale ; cf. les missions des XVI^e et XVII^e siècles). La rencontre de Dieu et de l'homme dans le mystère de Jésus-Christ, dans sa mort et sa résurrection, est une rencontre qui porte en elle la négation de toute sacralisation historique de la présence de Dieu dans le monde. Le Dieu de Jésus-Christ est parmi nous, tout proche, et il est en même temps le Tout-Autre, le Transcendant, Celui qui nous échappe dans la gloire de la Résurrection. Le christianisme vit de cette dialectique de la transcendance et de l'immanence de Dieu, sans renier, dans sa tradition véritable, ni l'un ni l'autre de ces deux pôles.

C'est pourquoi, au regard de la foi chrétienne, l'histoire de l'homme est en même temps magnifiée et relativisée.

Elle est une histoire faite pour la divinisation, pour le partage de la Gloire de Dieu, et toutes les possibilités de l'homme, sa liberté, sa responsabilité au regard de son destin et du cosmos, sont invitées à s'y développer dans leur pleine dimension. L'homme est instauré dans un pouvoir que rien ne peut limiter historiquement, il est appelé à faire l'histoire et non à la subir ; sa grandeur n'a jamais été aussi fortement soulignée, la maîtrise dont il est capable n'a jamais été aussi fortement promue, son autonomie est affirmée au regard de toutes les tutelles religieuses, culturelles et politiques. On peut dire en ce sens que, dans ses aspects les plus positifs, la sécularisation de l'homme qui se manifeste aujourd'hui est un fruit du christianisme. L'homme promu par le christianisme n'est pas un homme assujéti aux puissances de ce monde, pas plus qu'il n'est un homme assujéti aux puissances du sacré, maléfiques ou bénéfiques ; c'est un homme fait pour *une libération* qui l'invite à dominer l'histoire qui est la sienne. St Paul a pu le dire sans connaître les possibilités de la science et de la technique (cf. par exemple Rom. 8, 31-39 : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? ... »).

La Tradition chrétienne désacralise le monde, en ce sens qu'elle refuse d'assujettir l'homme à quoi que ce soit en ce monde : *le seul sacré véritable est Dieu dans sa relation à l'homme*. C'est donc en pleine liberté et en pleine fidélité à Jésus-Christ qu'elle peut reconnaître ce monde comme le chantier de l'homme, un chantier plein de possibilités et d'incertitudes en même temps. Elle porte en elle le sens de l'autonomie des réalités terrestres, elle porte en elle également le sens du refus que l'homme responsable est capable d'opposer à Dieu. Elle est fondée en effet sur le sens de la relation du monde et de Dieu et sur le sens de l'initiative gratuite de Dieu en ce monde. Elle est fondée sur *la différence de Dieu et du monde*, différence qui exclut toute tentative d'assimilation de l'un par l'autre, qui critique l'idolâtrie, le panthéisme comme le mépris de l'homme, et qui manifeste que seul l'amour est capable de poser l'unité du monde et de Dieu. C'est bien ce que nous dit Jésus-Christ qui ne s'est pas approprié le monde pour le diviniser malgré lui (importance du récit des Tentations), mais qui s'est présenté sous le signe de la faiblesse, sous le signe vulnérable de la proposition libre. Si Dieu est au cœur du monde, il l'est à la manière de Jésus-Christ qui se livre totalement mais qui laisse les hommes se décider pour Lui.

Si l'homme est ainsi magnifié dans sa liberté, s'il est accordé un prix immense à son oui ou à son non, c'est que le Dieu de Jésus-Christ n'a rien à voir avec les figures paternalistes, possessives que nous sommes tentés de faire de Lui. Il est simplement l'Amour qui laisse l'homme être homme, tout en lui donnant l'existence, et qui le sollicite à travers son histoire sans jamais l'aliéner. L'aliénation religieuse vient de l'utilisation de Dieu par l'homme, par le pouvoir ecclésiastique lié au pouvoir temporel, elle n'est pas un fruit de la Révélation chrétienne.

Cela permet de comprendre maintenant que si l'histoire de l'homme est ainsi magnifiée, *elle est en même temps relativisée*. Au regard de la foi chrétienne l'histoire n'est pas le lieu de l'accomplissement de l'homme. L'émergence de l'homme au delà de la nature et du cosmos par la culture

et le développement des civilisations n'est pas une émergence qui peut s'enfermer dans l'histoire, aboutir à une totalisation de forme historique. L'ambiguïté du mot « sécularisation », c'est qu'il porte en lui en même temps le sens de la libération de l'homme au regard des tutelles qui peuvent s'imposer à lui en ce monde et le sens des processus et des entreprises historiques qui peuvent enfermer son destin ici-bas, dans sa finitude. On tente de dépasser cette ambiguïté en distinguant sécularisation et sécularisme. Mais les subtilités de la langue ne suffisent pas à rendre compte de l'enjeu des combats à mener pour dire l'originalité du regard chrétien sur le monde.

Si le Christ est vivant au cœur de notre histoire, s'il est ressuscité en son corps, la foi qui nous relie à lui ne cesse d'annoncer la transfiguration de notre histoire. Le monde où nous vivons n'est pas pour la destruction, il n'est pas voué au retour à l'indifférenciation primitive de la matière (visée scientifique de « l'entropie » développée aussi bien par Freud que par Lévi-Strauss et Monod), il est pour un accomplissement, mais un accomplissement qui relève de la gratuité du don de Dieu en Jésus-Christ. L'histoire humaine est ainsi relativisée, non pour être niée, mais pour manifester que l'économie qui la fonde est *une économie de relation* et non une économie d'auto-suffisance. Son foyer, son centre, est *le passage de Jésus à Dieu* le jour de Pâque, non pas seulement en esprit, mais dans la réalité charnelle du corps qui l'a fait membre de notre humanité, partie prenante de notre univers. La vraie finalité du monde consiste à devenir, dans la Résurrection, le Corps même du Christ. Seule cette affirmation, unique dans le monde, proférée dans notre histoire par le Nouveau Testament, permet de comprendre pourquoi toutes les tentatives de totalisation historique, qui mobilisent la politique et la réflexion, ne cessent d'être vouées à l'échec et aliènent l'homme beaucoup plus qu'elles ne le construisent.

Le tout de notre foi se fonde en cette affirmation, d'où l'importance première des recherches que nous avons à faire ensemble pour cerner la réalité de l'événement de la Résur-

rection à partir du témoignage apostolique et en renouveler le sens et la portée dans nos existences (cf. l'avant-propos de cet article ; cf. les réflexions de G. Martelet dans « Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme »).

La Foi chrétienne, message universel ?

(La particularité de la Révélation chrétienne et de l'Eglise dans l'histoire mondiale).

La foi chrétienne est une annonce qui laisse l'homme être homme et qui peut pourtant l'interpeller au cœur même de son existence. Cette réflexion première oriente ce qui va suivre.

Le message de la foi est une annonce qui surgit au cœur de notre histoire, à travers l'itinéraire du peuple d'Israël ; une annonce liée finalement à la mort et à la résurrection de J.C. ; annonce tributaire d'un événement unique qui instaure l'Alliance de Dieu et de l'humanité et qui finalement instaure l'Eglise : la communion de ceux qui reconnaissent librement J.C. et vivent l'Alliance qu'il fonde dans notre histoire.

**A/ L'annonce
de la foi
a le caractère
d'une proposition
libre.**

C'est une annonce significative de la liberté de Dieu, significative de sa liberté d'initiative.

La foi en la Révélation chrétienne n'est pas une structure organisatrice de notre monde humain, elle n'est pas un système de valeurs qui se dégage de l'évolution de l'histoire humaine. Elle laisse l'homme être homme, comme il le peut, à travers le paradoxe de son existence, le paradoxe de son désir de communion affronté aux différences qui marquent

la collectivité humaine. La foi laisse l'homme creuser sa propre expérience, organiser sa vie sociale, agencer son devenir, établir les programmes de son développement, de sa maîtrise sur le cosmos. La foi ne propose aucune maquette de la cité future, aucune solution pour le devenir terrestre de notre humanité. Et pourtant sa proposition peut concerner l'homme à travers tout ce travail qui est le sien. Mais comment ?

La foi est une annonce liée à un événement. Elle a donc la *vulnérabilité* de l'événement particulier, elle a la *précarité* de toute initiative. Elle est dépendante d'une culture particulière, la culture juive ; elle est dépendante d'un lieu géographique, la Palestine ; elle est dépendante des initiatives apostoliques qui ont progressivement pris corps autour de Jérusalem, à partir de Jérusalem.

C'est par son enracinement dans la particularité de l'événement vécu par J.C. en Palestine que la foi a véritablement le caractère d'une proposition libre qui peut être accueillie ou refusée. Elle n'est pas une proposition universelle contraignante englobant d'emblée toute humanité. Si elle était cette proposition universelle contraignante (comme peut l'être une loi scientifiquement prouvée) elle ne serait ni plus ni moins qu'une loi de notre univers, une loi de l'évolution du monde, une structure de notre monde.

L'enracinement particulier de la foi est la garantie de l'éminente liberté qui est sa source, et il est le signe en même temps qu'elle ne peut concerner l'homme que dans sa liberté, dans l'adhésion qu'il peut poser mais tout aussi bien refuser. Cet enracinement particulier commande alors la loi de son développement dans l'humanité ; loi de l'interpellation libre, loi de l'annonce prophétique, loi du témoignage, loi de la parole livrée à autrui dans le risque et l'incertitude, en reconnaissant la possibilité constante du refus et de l'incompréhension, en reconnaissant le fait de la non-foi.

La présentation de la foi comme une structure unifiante, implicitement présente et agissante dans la vie de l'humanité n'est pas une présentation fidèle à l'Évangile, fidèle à l'itiné-

raire concret de l'Eglise dès ses origines. Pour donner une dimension universelle à sa présence (ou à son pouvoir) l'Eglise ne cesse de vivre concrètement la tentation d'identifier son initiative à celle de Dieu et d'établir une communion des hommes par dessus leur conscience et leurs différences. En fait son initiative est limitée ; l'Eglise est affrontée à une non-foi massive, à la pluralité des traditions religieuses de l'humanité, à ses propres divisions internes. Elle ne peut dire, sans tomber dans l'abus de pouvoir ou l'idéologie facile, que la foi est implicitement présente en tous les hommes.

Ce qui est effectivement présent à tous les hommes, c'est l'initiative de Dieu, son Esprit qui souffle et agit où il veut. Mais cette initiative n'appartient pas à l'Eglise ; elle en vit, elle en témoigne, mais elle n'en détient ni la source, ni l'aboutissement, elle n'en est pas propriétaire, elle est simplement à son service. Cette initiative est de Dieu, elle n'est pas en notre pouvoir, nous ne pouvons en juger. Ce que nous reconnaissons dans la foi c'est que cette initiative s'est manifestée d'une manière décisive en J.C., dans l'événement de sa mort et de sa résurrection. La proposition de la foi part de cet événement particulier, elle est l'annonce de cet événement, elle en déploie la portée universelle, mais à travers l'itinéraire concret de l'Eglise dans l'humanité, itinéraire qui respecte à la fois la liberté de Dieu et la liberté des hommes.

**B/ L'annonce
de la foi
est une proposition
universelle soumise
aux différences
qui traversent
la collectivité
humaine.**

La foi est effectivement une proposition universelle, elle porte en elle une ambition universelle, mais non pas parce qu'elle englobe l'humanité et survole la diversité des peuples et des cultures, mais parce qu'elle découvre en elle le pouvoir d'interpeller tous les hommes : de les rejoindre, de leur parler au cœur de leurs situations diverses.

La foi chrétienne est partie dans le monde de Jérusalem. Elle ne cesse de repartir de la situation concrète de l'Eglise dans notre société. Elle est affrontée constamment aux cloisonnements et à l'imperméabilité des cultures et des langages. Profondément insérée dans la paysannerie et la bourgeoisie occidentales, elle commence à peine à se faire comprendre

du monde ouvrier et des peuples du Tiers-Monde. Elle est tributaire des divisions qui brisent les peuples et opposent les milieux sociaux aux milieux sociaux.

Mais à travers cette complexité et ces divisions de l'humanité, l'Église est appelée constamment à ressaisir, à redécouvrir, à mettre à nouveau au jour l'interpellation de J.C.

Si la foi n'est pas une structure unifiante de notre humanité, si elle n'instaure pas le Royaume de Dieu sur terre au sens où ce Royaume deviendrait une propriété de notre monde, elle ne cesse pourtant de dire que l'unité des hommes en Dieu est la *promesse* qui commande toute l'histoire de l'humanité. La foi est et sera toujours cette interpellation décisive qui n'est pas seulement une interpellation eschatologique qui nous renvoie à la fin de l'histoire.

Il s'agit d'une interpellation qui ne cesse de remettre en cause et de juger notre manière de vivre. Car on ne vit pas de n'importe quelle manière l'Alliance de Dieu et de l'humanité en J.C. et la promesse qu'elle nous signifie. Vivre cette promesse, c'est ne pouvoir s'accommoder d'aucune des séparations, des cassures, des luttes qui mettent les hommes à distance les uns des autres. C'est se découvrir appelé à des choix privilégiés ; le choix de la justice à tout prix, le choix pour les pauvres, pour le développement des peuples du Tiers-Monde ; la remise en cause de toute situation où l'homme est tenté de s'accommoder du désordre établi, de l'incohérence des rapports sociaux, des contraintes qui marginalisent ceux qui ne peuvent suivre l'évolution de la rationalité et du progrès.

Ce pouvoir d'interpeller et de réorienter la vie des hommes à partir d'une promesse d'amour universelle la foi le tire uniquement de la vie de J.C. et du témoignage rendu à sa Résurrection. Elle ne dispose d'aucune autre forme de contrainte si l'Église est fidèle à son envoi et ne recherche pas les moyens de la puissance humaine. Au cœur du monde, elle garde toujours la faiblesse et la petitesse du grain de sénevé. L'ambition universelle de la foi ne remet jamais en cause l'enracinement historique particulier d'où elle a jailli. Tributaire d'Israël et de l'événement J.C. elle s'affirme comme

un pouvoir différent des autres formes du pouvoir humain : un pouvoir dont l'homme n'est pas la source et qu'il ne peut qu'accueillir, un pouvoir qui s'adresse à sa liberté sans jamais s'imposer à elle.

**C/ La foi comme
différence.**

C'est parce que la foi s'affirme dans sa différence, comme liée radicalement à l'initiative libre de Dieu dans la particularité de l'événement de J.C. qu'elle peut être effectivement source de remise en cause, source de renouvellement pour l'homme. Elle ne se dégage pas d'un consensus humain, d'un accord universel des consciences, elle n'est pas un fruit de la sagesse des hommes, elle se donne dans la vie d'un peuple particulier et dans la vie d'un homme de ce peuple. Elle gardera à jamais la précarité de ce témoignage qui la fonde : folie pour les hommes, mais sagesse de Dieu, nous dit Saint Paul. « Ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes » (1 Cor. 1, 25). Nous ne pouvons réduire la foi à quelque forme de sagesse humaine si nous voulons manifester véritablement son universalité.

La foi devenue structure sociale, héritage culturel ou simple dynamisme immanent à l'homme n'interpelle plus rien, elle ne remet plus rien en cause. Elle consacre simplement ce qui est vécu, elle assure les bases de l'ordre établi, elle ratifie nos valeurs et nos idéologies, ou elle épouse les contours des frontières qui nous séparent les uns des autres.

La différence de la foi est à la source de sa fonction critique et de son pouvoir de renouvellement.

Pour l'homme confronté lucidement à ce paradoxe de communion et de différence qu'il ne cesse de découvrir dans sa propre vie comme dans celle de l'humanité, la seule lumière véritable c'est la proposition d'une initiative autre que l'initiative humaine, c'est la proposition d'une initiative qui ne cesse de solliciter l'homme du dedans et de le dépasser en même temps, c'est la proposition de l'initiative de J.C. et de la promesse qu'elle inscrit au cœur du monde.

L'objectivité de la foi tient à la mise en lumière de la différence qui la constitue comme parole de Dieu adressée à l'homme.

Ce que l'homme découvre alors c'est qu'il n'est jamais enfermé dans les limites de ses possibilités, réduit par le poids des situations, paralysé par les séparations, les clivages et les cloisonnements de la vie sociale.

La conversion à l'initiative de J.C., la reconnaissance de l'Alliance de Dieu et de l'humanité en sa personne s'exprime dans une disponibilité à un possible qui se découvrira concrètement au gré des événements et des rencontres humaines, mais un possible qui est constamment réaffirmé, remis en chantier, parce que la conversion à J.C. porte en elle l'*assurance* que l'homme n'est jamais réduit à lui-même. Ce que l'humanité peut encore faire au delà de ses impasses, de ses enlisements et de ses échecs, c'est toujours en même temps ce que Dieu ne cesse de vouloir pour elle, ce qu'il nous a annoncé en J.C.

La responsabilité de l'homme de foi n'est pas mesurée par la maîtrise qu'il a des événements, elle est mesurée par la constance et l'assurance que lui communique sa conversion à J.C. (cf. 2 Cor. 3,12).

A propos de « Et toi qui es-tu ? »...

Pierre Gerbe

Une présentation de « Et toi qui es-tu » ? Il n'en est pas de meilleure que la lecture des instruments de travail édités sous ce titre, d'une part l'été dernier et d'autre part tout récemment... Ou encore que cette « présentation » qui se découvre à l'expérience quand on utilise soi-même, avec diverses familles, ces instruments de travail, en acceptant les confrontations, les interpellations... une recherche de l'homme et de la foi dans le contexte actuel du monde et de l'Eglise.

« Peux-tu rédiger deux à trois pages dactylographiées... ». Les voilà ; brèves, schématiques à peine indicatives... mais pourquoi ces pages n'amorçeraient-elles pas un dialogue entre les diverses équipes de la Mission de France qui cherchent ? « Et toi qui es-tu ? » est né des recherches de la Mission. Ne serait-il pas normal qu'ensemble nous regardions ce que nous avons mis en œuvre et qui s'est développé ? Nous y reconnaissons-nous encore ?... En tout cas, il est important de ne pas oublier que les matériaux publiés sous ce titre ne sont que des instruments de travail. Ils demandent donc à être lus dans l'optique d'une recherche qui les dépasse nécessairement, même s'ils traduisent d'une certaine manière, quelque chose, un moment, etc. de cette recherche.

Redisons que cette recherche se situe dans la ligne d'une conviction : des hommes et des femmes, celles-ci le plus souvent, font encore diverses démarches dont celle qu'il est devenu commun d'appeler « le catéchisme ». Ces demandes sont l'un des lieux où peut s'entreprendre une recherche de la foi, aussi bien en famille, qu'entre adultes et entre enfants. L'expérience nous apprend sans cesse à préciser les conditions et les modalités d'une telle entreprise compte tenu des diverses données historiques, anthropologiques, psycho-sociologiques, exégétiques, théologiques, pastorales, etc... C'est ce qui a conduit au point où nous en sommes actuellement. Jamais pour autant cette expérience n'a cessé de nourrir la conviction initiale : une réelle évangélisation des familles est possible à partir d'une première démarche des parents... comme une évangélisation est possible et se réalise de bien d'autres manières. Fort heureusement ! « Et toi qui es-tu ? » n'est qu'un aspect dans le concert, pas toujours harmonieux il est vrai, des diverses entreprises d'évangélisation menées par l'Eglise.

Nous sommes de cette Eglise insérée dans un monde qui prend de plus en plus de distance par rapport à la foi chrétienne. Cette foi apparaît à un nombre toujours plus grand de nos contemporains comme impossible, voire peu souhaitable ou carrément inutile. Nous sommes tout à la fois de ce monde et de cette Eglise... Et voilà que nous cherchons à nous rencontrer pour nouer un dialogue fraternel sur l'homme, ce monde et ce qu'il cherche, cette Eglise et Celui qui l'anime ? « Et toi qui es-tu ? », c'est un peu cela... ce pourrait être un peu cela si l'on a bien compris, si l'on accepte de jouer le jeu... si l'on pense, comme nous, que cela en vaut la peine...

...et non pas si l'on pense trouver là une méthode qui semblerait plus intéressante parce que plus souple, plus proche de « la vie » etc... Nous n'avons pas fait un « catéchisme » ni un « catéchisme par les parents », ni rien de semblable. Et cela peut étonner. Depuis assez longtemps, plus encore ces dernières années et en de très nombreux secteurs, on s'est aperçu qu'il fallait reprendre les choses tout autrement. Pourtant nous devons constater que l'image de marque du catéchisme reste encore fortement ancrée dans nos propres mentalités et pas seulement dans l'esprit des familles. Aussi n'est-il pas étonnant de voir des secteurs, des équipes, utiliser « Et toi qui es-tu ? », sans peut-être s'en rendre compte, dans la perspective d'un aménagement, d'une adaptation, d'une amélioration... du catéchisme. Peut-on se contenter de cela, aujourd'hui ? Que vaut une pièce neuve sur un vieux vêtement ? Il est nécessaire d'alléger les rythmes, d'investir davantage au niveau des adultes, etc. Mais peut-on croire que là se trouvent les vrais problèmes et que ceux-ci seront résolus par ces diverses mesures ? Il est indispensable de connaître la psychologie de l'enfant, les lois de son développement, etc. mais n'est-il pas tout aussi important entre éducateurs de la foi de s'affronter aux problèmes posés à la foi par l'athéisme contemporain ?

Les démarches des parents sont nécessairement ambiguës. Nous savons que cette ambiguïté tient aux images de marque issue du passé. Savons-nous qu'elle provient aussi de la manière forcément ambiguë dont nous rencontrons nous-mêmes les parents ? Qu'elle provient donc de l'ambiguïté naturelle qui demeure et demeurera toujours en chaque personne ? Nous tentons d'accueillir ces démarches. Nous essayons de discerner, dans une recherche commune, les questions fondamentales que comportent ces démarches. Et ensemble, hommes et femmes que nous sommes, dans les diverses situations, fonctions, philosophies, croyances, etc... qui sont les nôtres, nous nous ouvrons à l'aventure que comporte toute rencontre, tout échange, tout partage et, à plus forte raison, tout « bout de chemin » ensemble.

Si'il fallait souligner quelques aspects particuliers, on pourrait retenir ceux-ci. Les chrétiens qui s'embarquent dans une telle aventure sont nécessairement renvoyés à eux-mêmes, à leur propre vie avec ses questions, ses désillusions, ses espoirs, etc. ; renvoyés à leur propre foi, avec ses doutes, ses certitudes, son espérance... Laïques, religieuses, prêtres, nous sommes

de plus en plus amenés à vivre ensemble et à célébrer nos questions, nos doutes, nos certitudes... Nous sommes loin du temps où nous pouvions nous contenter d'une répartition, d'une harmonisation des tâches ; d'une simple recherche en vue d'un meilleur savoir-faire.

Par ailleurs, il est devenu évident qu'une telle recherche avec les familles ne peut se faire que dans des « espaces libres », et compte tenu de la manière dont l'homme est situé dans la société et selon la culture par laquelle il exprime sa situation dans la société. C'est dire, d'une part, que nous n'en sommes plus au temps où le maître de religion parle à des élèves et, d'autre part, que nous ne pouvons plus envisager d'autres types de propositions de regroupements des adultes que des regroupements par « affinités », en conservant à ce mot les divers sens qu'il peut avoir : psychologique, sociologique, ethnologique, etc.

Et les enfants ? Eh bien, oui, ils sont là, avec leur âge, leur dynamisme, les lois de leur propre développement... Il est nécessaire de faire droit à ces divers éléments. Et nous avons tenu à le faire ; aussi bien en publiant des instruments de travail à l'intention de ces enfants qu'en attirant l'attention des éducateurs de la foi et en leur adressant des suggestions pratiques motivées, quant à leur action auprès de ces enfants.

Des questions ? Nous n'en manquons pas et en tous domaines. Des craintes ? Nous en avons aussi ; les unes concernant la dimension pastorale de notre recherche et tous les risques de récupération dont elle sera l'objet ; les autres concernant le difficile problème de la Révélation dans le monde contemporain. Des espoirs ?... Surtout celui de pouvoir poursuivre ce travail dans une collaboration de plus en plus réelle avec les divers « utilisateurs ». Il aurait été bon de pouvoir expliquer comment et avec qui nous avons travaillé cette année, laïques, religieuses, prêtres ; adultes et enfants ; croyants, non-croyants ; aumôniers d'A.C.E., Service Interdiocésain des Travailleurs Immigrés de la Région parisienne, Centre National de l'Enseignement Religieux, Directions de la Région parisienne et d'autres diocèses, etc... Les instruments de travail publiés sont le fruit de nombreuses et diverses collaborations. Mais quels sont-ils donc ?

1^{re} étape

publiée dans le courant de l'été 1971 (cf. Lettre aux Communautés, n° 28 de juillet-août 1971, p. 16). Editeur : le Sénévé, 10, rue Cassette, 75-Paris 6.

- a) « Et toi qui es-tu ? », une 1^{re} étape avec nos enfants.
14 fascicules-familles comportant chacun un encart pour l'enfant.
- b) « Et toi qui es-tu ? », 1^{re} étape. Notes pastorales et techniques.
Un livre pour les animateurs.
- c) « Et toi qui es-tu ? », 1^{re} étape.
Diapositives... 5 pochettes de 8 diapositives pour l'animation des réunions de parents.

2me étape

publiée dans le courant de Pété 1972 (1).

- a) « Et toi qui es-tu ? », 2^e étape, 1^{re} série.
12 fascicules-parents.
- b) « Et toi qui es-tu ? », 2^e étape, 2^e série.
12 fascicules-parents faisant suite aux précédents en vue d'une utilisation de ces 2 séries en 2 ans et en lien avec les fascicules enfants publiés sous le titre : « J'ai la vie » et également utilisés sur 2 années. (Voir ci-dessous, e et f).
- c) « Et toi qui es-tu ? », 2^e étape.
10 pochettes de 8 diapositives pour l'animation des réunions de parents au cours de ces 2 années.
- d) « Et toi qui es-tu ? », 2^e étape. Notes pastorales et techniques.
Un livre pour les animateurs.
- e) « J'ai la vie », expérimentation « Et toi qui es-tu ? », 2^e étape, 1^{re} série.
12 fascicules-enfants.
- f) « J'ai la vie », expérimentation « Et toi qui es-tu ? », 2^e étape, 2^e série.
12 fascicules-enfants faisant suite aux précédents en vue d'une utilisation de ces 2 séries sur 2 ans et en lien avec les fascicules-parents (voir a et b ci-dessus).

(1) Les documents a, b, c et d sont édités par :
le Sénévé, 10, rue Cassette, PARIS 6^e.

Les documents e et f par la
C.E.R.P., 19, rue de Varenne, PARIS 7^e.

Nominations

Avec l'accord des Evêques concernés, ont été nommés dans les diocèses suivants :

ANNECY : Thierry RENARD, pour le secteur du tourisme à Chamonix.

BORDEAUX : Yves BOUYER, en équipe P.O. à Bordeaux.

MEAUX : Léonce CONNAC, secteur des Ruraux-ouvriers à Villiers-Saint-Georges.

REIMS : Georges CROISSANT à Reims.

SENS : Jean ROBERT, secteur des ouvriers-agricoles à Cerisiers. — Eugène SEROUX, secteur du tertiaire agricole à Joigny. — Jean LACROIX, secteur hospitalier à l'équipe diocésaine de Migennes.

SOISSONS : Michel LEPAPE et Marcel HOLLMAN à Tergnier. — Henri CHAMBOUNAUD à Fère en Tardenois.

Région parisienne : René CACLIN, Marcel MARCHAL (secteur Travaux publics).

Région Midi-Provence : André BOUSQUIE, Michel CLAUDE, Charlie GENOUD, Philippe PLANTEVIN (secteur Travaux publics).

En équipes diocésaines :

AIX-EN-PROVENCE : Henri PIOT à Mas-Thibert.

EVREUX : Bernard THIRON à Gaillon.

NEVERS : Jean-Marie FERTE à Clamecy.

Carnet de la Mission

La mère de Gérard MAES est décédée récemment.

René LEHODEY est mort le samedi 26 août, d'une crise cardiaque qui le menaçait depuis longtemps.

Après une réflexion très longue et très difficile, au cours de laquelle ni sa foi ni sa volonté de travailler pour l'Eglise n'avaient jamais flanché, il avait demandé et obtenu en 1971 sa réduction à l'état laïc et s'était marié religieusement.

Ceux qui ont connu René et voudraient pouvoir mieux partager ce qu'a été son cheminement peuvent entrer en contact avec l'équipe de Bobigny.

Le Père Jean FERTE, professeur à Lisieux dans les premières années du séminaire de la Mission de France, vient de mourir à Paris à l'âge de 72 ans.

Que leurs familles et leurs amis trouvent ici l'assurance de notre amitié et de nos prières.

Numéros disponibles

- n° 25 : La ville en question (A. Pitrou) — Le Mirail (Une équipe sacerdotale) — Fiches de travail de la Recherche Commune.
- n° 26 : La deuxième décennie du développement (P. Moreau) — L'évolution de la Tunisie et les questions qu'elle pose à l'Eglise (Une équipe prêtres-laïcs) — La rencontre de l'autre (E. Cossemont) — Le sens de l'universel dans la Mission (J. Frisque).
- n° 27 : Recherche commune : Diverses contributions.
« Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme » (M. Légaut) Jean Deries.
- n° 28 : La « théologie de l'Espérance » de Jürgen Moltmann (M. Massard). — A propos du sacerdoce ministériel — Lettre ouverte aux Evêques du Synode.
- n° 30 : L'autorité dans l'Eglise et la pluralisation politique des chrétiens (E. Deschamps). — Mariage et célibat. — Sacerdoce et Mission (Collectif).
- n° 31 : Que s'est-il donc passé au Synode P (R. Salaün) — Cheminement pour retrouver la réalité de l'Eglise et la construire aujourd'hui (Les Services) — Document de l'Equipe centrale.
- n° 32 : L'expérience de Dieu vécue aujourd'hui : Thérèse Martin, Louis Augros, Jean-Marie Ploux — Croire et annoncer Jésus-Christ (travail d'un atelier).
- n° 33 : Sur les Grands chantiers (R. Caclin) — Objectivité de la Foi (Equipe des Services, un membre de l'Atelier santé).