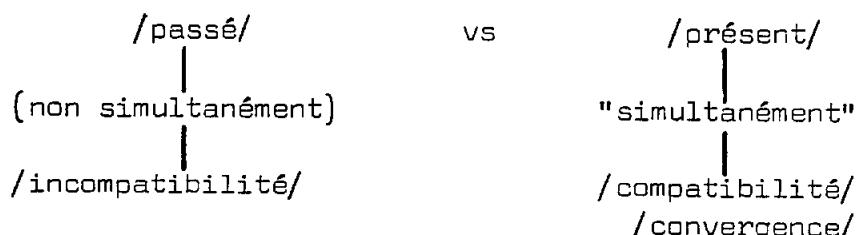


Il faut finalement remarquer que la catégorique affirmation marxiste du texte remplit une fonction polémique (face à l'épiscopat) et une fonction d'auto-affirmation (face aux partis politiques marxistes). De ce point de vue spécifique, on pourrait dire que le marxisme des CpS est "emblématique", c'est-à-dire, qu'il est pris comme un signe d'identification et d'auto-affirmation. (27).

En définitive, ce que les CpS proclament comme un événement historique nouveau, c'est l'"actualité" et par conséquent la /compatibilité/ et la /convergence/ de processus qui avant étaient incompatibles, tandis que maintenant ils se présentent comme "simultanés" en fait et cohérents en droit grâce à la "réinterprétation de la foi" à laquelle nous avons antérieurement fait allusion.



- Historicité de l'homme.

Ainsi que nous l'avons vu, la temporalité est introduite dans la construction de significations des CpS comme historicité de la société, de la foi et de leur relation mutuelle chez l'homme, tout en permettant une nouvelle situation de compatibilité entre la foi et l'option socialiste-marxiste.

Cette nouvelle relation ne se produit pas sans une profonde transformation de la personne humaine elle-même, également affec-

tée par l'historicité. Il s'agit là du signifié exprimé par les verbes au passé composé, qui construisent un processus de transformation déjà terminé et en quelque sorte irréversible.

"Nous qui, d'une manière ou d'une autre, avons suivi ce processus et qui le vivons dans une double et unique fidélité dans le Christ et au processus révolutionnaire, nous voulons être plus conscients de notre action militante; ainsi la pratique de notre foi dans une action militante acquiert pour nous tout le sens prophétique de la parole de Dieu. C'est pourquoi nous sommes ici réunis. (nº 5).

Ce processus affecte les trois modalités qui constituent le "sujet" de toute narration. Les Cps ont acquis un nouveau savoir puisqu'ils se sont laissé "interpeller par la situation historique" (25,2-4) et ceci les a conduits à une nouvelle "compréhension" de la réalité (32,1; 36,3; 34,1; 36,7-8). Ce savoir a impliqué un nouveau vouloir, à la fois négatif et positif, c'est-à-dire, qui s'est manifesté par des ruptures (30,2; 36,3; 33,3; 34,1; nº 32, 36,3..) et par des nouvelles options (33,3; 34,1; 31,3; 6,6). D'autre part, le processus lui-même semble avoir donné la capacité de pouvoir le poursuivre (39,10 sg.).

Devant ce schéma formel, nous pouvons nous demander si nous nous trouvons simplement devant le schéma d'une "conversion" comme celle que, ainsi que nous le verrons, l'Episcopat exige également à tout chrétien. En fait, la différente structuration significative de l'espace et du temps donne un contenu très différent au processus de conversion. Chez l'Episcopat, la dichotomie inté-

rieur/extérieur propre à la personne, et l'opposition personne/société, font de la conversion un processus individuel et intérieur qui a des conséquences morales extérieures et de type social. Chez les CpS, la relation dialectique entre personne et société, ainsi que la différente représentation symbolique de la personne, font de la conversion de celle-ci un processus totalisateur, à la fois intérieur et extérieur, individuel et social, si l'on veut continuer à utiliser ces catégories qui sont celles de l'Episcopat. Par conséquent, le concept de praxis et le schéma dialectique constituent les codes qui président à la compréhension de ce processus que les CpS affirment avoir réalisé.

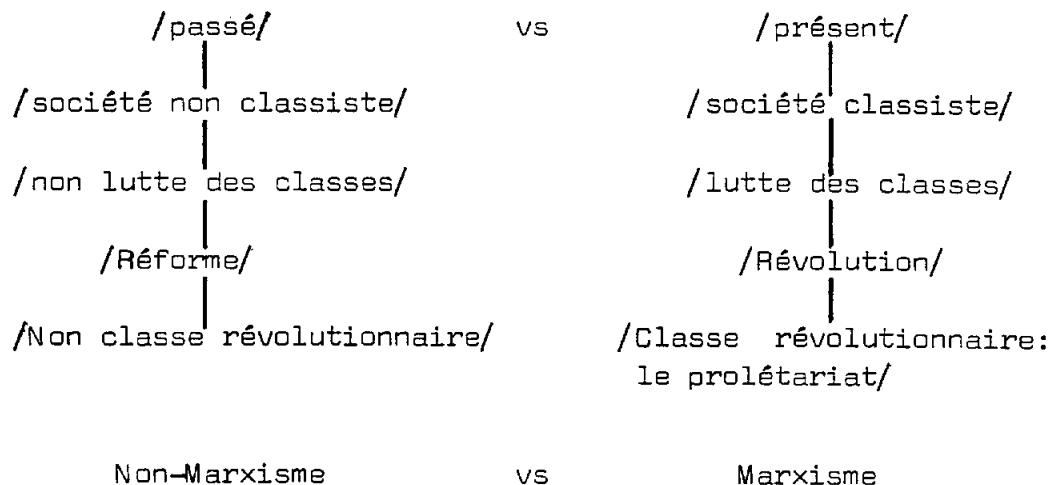
Cette structuration de sens a d'importantes conséquences: l'histoire cesse d'être surtout un lieu de perfectionnement moral, ce qu'elle est pour l'Episcopat; on la perçoit plutôt comme un processus de transformation de la "totalité" du réel, à la fois subjectif et objectif, pour utiliser la terminologie des CpS. Pour cette raison, ce qui concerne le niveau strictement religieux-anthropologique inclut l'"extérieur" et le "social". La médiation "morale" n'est pas nécessaire pour valoriser religieusement l'histoire, comme le pensent les évêques; au contraire, l'histoire, en tant que processus qui transforme la totalité, acquiert en elle-même une valeur absolue de caractère religieux. (28).

- Nouveaux codes de lecture de la réalité: comme "histoire".

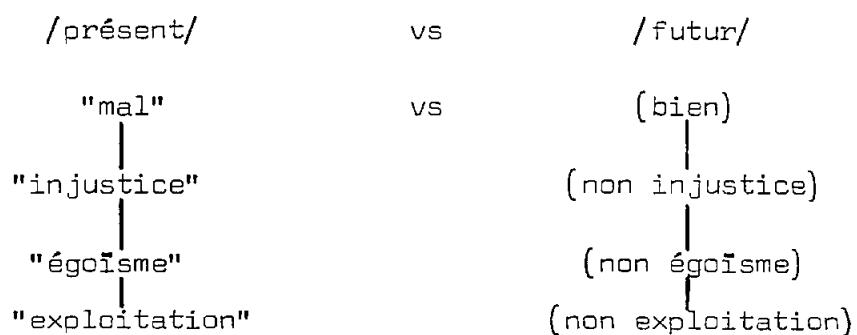
La proclamation de la "conversion", c'est-à-dire d'un nouveau vouloir, qui a débouché sur l'option socialiste et sur la réinterprétation de la foi, inclut l'affirmation d'un nouveau savoir sur la réalité: les nouveaux codes permettent une nouvelle perception de la réalité sociale qui se présente maintenant comme évidente

et immédiate. Nous formulons schématiquement les nouveaux codes et les niveaux d'appréhension de la réalité dans lesquels ils se situent.

Codes de vraisemblance sociale et ecclésiale (Cfr. 25,4-6; 25, 8-9; n° 32, 35,3,1-9; 36,10-11).



Face à cet ensemble de nouveaux codes, cohérents avec l'adoption de la pensée marxiste, il est surprenant de constater le maintien d'une opposition qui conserve un langage plus moral que strictement historique (28,7-8)

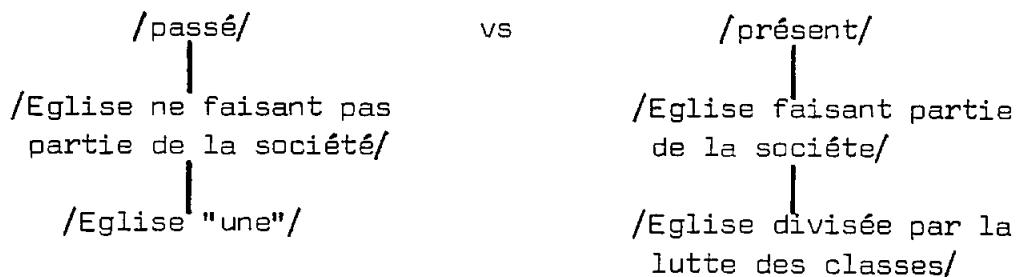


Il s'agit en effet d'un mal qui transcende les diverses configurations historiques de la domination et de l'exploitation, et

qui peut être qualifié de moral puisque non seulement il fait mal à l'homme, mais en plus il le rend "mauvais".

Cette superposition de codes de vraisemblance historiques et moraux semble exprimer la transaction entre les catégories en vigueur dans la religion "traditionnelle" et la nouvelle codification de la réalité, depuis l'option révolutionnaire.

La perception de l'Eglise est modifiée d'une manière semblable:



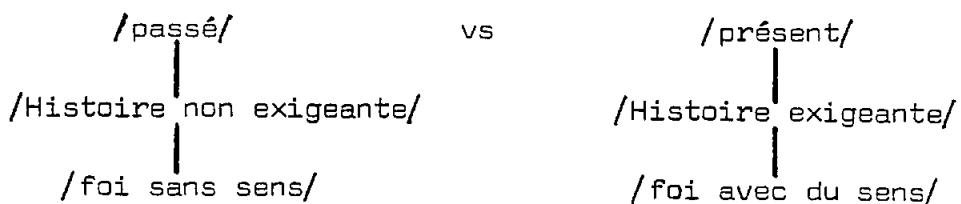
Ces codes conduisent à une conception critique mais pleine d'espoir en l'Eglise ainsi qu'à une pratique qui prétend la transformer par un processus historique.

Codes de la pratique. (cfr. 26,1; 26,2; 28,6; 30,7-8; 33,1; 33,4-5; n° 36, 36,10-11, n° 41).

Cet ensemble de citations aboutit à signaler que l'analyse de l'histoire et de la société en termes de lutte des classes comporte une exigence d'engagement qui s'adresse à la personne et qui se justifie par l'efficacité de cet engagement. Il est possible, par conséquent, de parler d'une exigence "moral" dans la mesure où elle est adressée à la personne, mais avec une argumentation

qui n'est pas de type éthique, mais politique, à la recherche de l'efficacité.

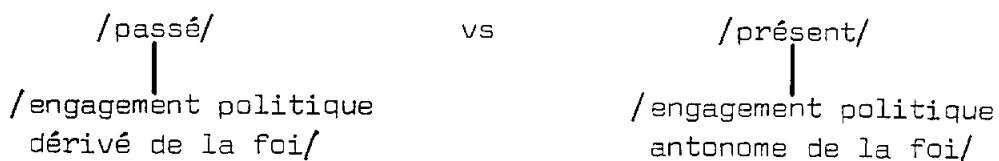
D'autre part, ce n'est que dans la mesure où elle répond à l'exigence de l'histoire que la foi se manifeste avec du "sens":



De cette manière, le code qui qualifie positivement ou négativement la foi chez les évêques: la /vérité/, devient chez les **CpS** le /sens/.

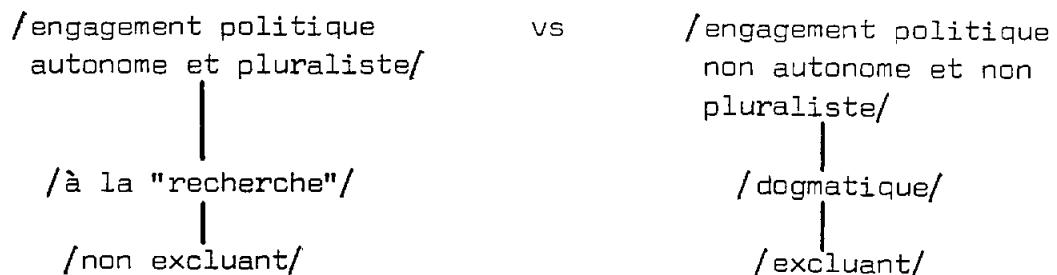
Codes de légitimation de la pratique. Nous situons à ce niveau les codes qui constituent la base de la légitimation de l'argumentation des codes de vraisemblance et de la pratique (Cfr.33, 4-8).

L'engagement politique dans les files du marxisme se légitime à partir d'une nouvelle évidence: /l'autonomie/ de cet engagement (29), dont on parle, ne dérive pas de la foi, mais d'une analyse /rationnelle/. L'opposition se schématise de la manière suivante:



Une autre évidence est constituée par le fait du pluralisme dans le champ socialiste, qui est uni à son caractère non dogma-

tique et non excluant:



- b) Isotopie eschatologique: le futur comme libération-salut révolutionnaire et eschatologique. (Cfr. 6,4; 7,9-10;27, 4-5; 28,1-3; n° 34; 36,12-13; 38,2; 40,6; 41,7-10).

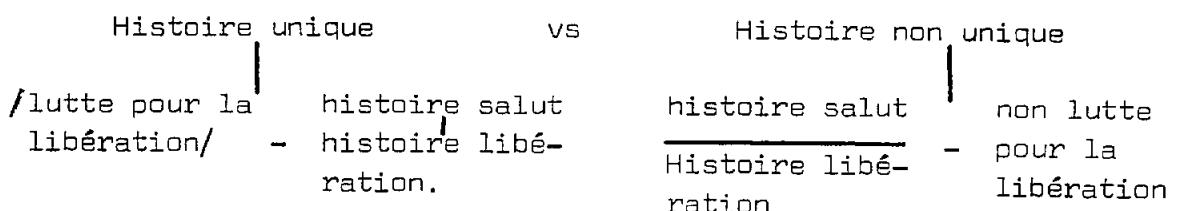
De même que les verbes au passé nous ont permis d'établir la signification de l'historicité de la personne, et que les verbes au présent nous ont donné la clé pour structurer les nouveaux codes de la réalité et de la pratique des Cps, l'analyse des codes du futur nous mènera à la structuration des codes qui construisent la "totalité" et sa signification ultime et décisive. En effet, on attend du futur la libération totale, et dans ce sens on l'espère opposé à la société présente en tant que totalité.

- Histoire de salut - Histoire de libération. Révolution/Réforme.

Le Document insiste sur l'unité de l'histoire du Salut, qui "est l'histoire de la lutte pour la libération" (34,2-3). Les Cps s'opposent ainsi à une conception du salut qu'ils considèrent désincarnée puisqu'elle n'assumerait que d'une manière secondaire l'effort humain pour la libération de toute exploitation et de toute domination. Cette unification de l'histoire, qui s'oppose à sa division en plusieurs plans est cohérente avec l'anthropologie que nous avons auparavant découverte comme étant propre aux

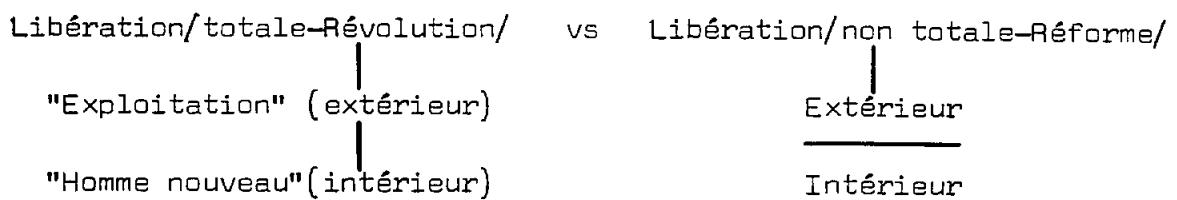
CpS, anthropologie qui est fondée sur la praxis et qui par conséquent unifie les différents "plans" de l'histoire.
(30).

Cette façon de comprendre l'histoire du salut implique le fait que son protagoniste n'est pas seulement le chrétien explicite mais aussi toute personne qui "lutte contre le pouvoir du mal" (28,8); c'est pour cela qu'il est possible que les croyants aient réalisé une expérience "religieuse" (la transformation-conversion que nous avons analysée auparavant) au contact des non-croyants qui luttent pour la libération de l'humanité. Le thème n'est traité ni directement ni profondément, mais il constitue la toile de fond du discours et l'une des expériences qui ont contribué à constituer une nouvelle évidence: la valeur religieuse de la lutte pour la libération et son extension à tous ceux qui la vivent, qu'ils soient croyants ou non. Pour cette même raison, le projet de libération et sa rationalité spécifique n'appartiennent pas exclusivement au christianisme: c'est un patrimoine commun à tous les hommes. (31).



C'est le caractère /révolutionnaire/ et par conséquent /totalisateur/ de la lutte libératrice qui unit celle-ci au salut/eschatologique/. La lutte libératrice se propose d'éliminer "toute forme d'exploitation" (28,3), et de configurer un "homme nouveau" (36,12), grâce au processus révolutionnaire (40,6). Nous trouvons

ici une "traduction figurative", propre aux CpS, du schéma épiscopal intérieur/extérieur, qui se concrétise ici en "libération de l'exploitation" et "homme nouveau". Mais le processus historique unifie (selon les CpS) ce qui, pour les évêques, demeure séparé:



- Valorisation du temps: par la "prophétie" et l'espérance.

Les CpS, tout comme l'Episcopat, ont besoin de valoriser le temps, temps de la lutte, menacé et fragile. Pour ce faire, ils introduisent dans le présent, et au moyen de l'espérance, l'espace/totalisateur/et/absolu/, la "Nouvelle Terre". Nous en avons déjà analysé la signification lorsque nous avons traité l'espace eschatologique.

Cet espace-temps absolu (significativement jamais qualifié d'"éternité") devient présent dans l'histoire en tant qu'espérance. Celle-ci est légitimée puisqu'elle constitue la racine même du message évangélique (27,3-4). D'autre part, on insiste sur la conjonction entre l'espérance historique et l'espérance eschatologique (28,4-6; 41,7-8)

"qu'il existe au plus profond de notre être une foi dans le Christ libérateur qui nous soutient fermes dans la lutte, à partir d'une espérance simultanément historique et eschatologique; c'est-à-dire que notre option se projette d'une manière pleine, radicale et défini-

tive vers la Nouvelle Terre. (nº 41).

Nous avons là, par conséquent, une valorisation du temps, à partir de l'espérance eschatologique qui fait abstraction de tout élément d'éternité cosmologique et a-historique. Pour cette raison, la foi se situe dans l'histoire en tant que "prophétie" (5,7) qui signale le sens ultime de la lutte pour la libération: la réalisation du salut eschatologique et transcendante.

2.1.3 Résumé.

Les différents éléments de la conception du temps dans le "Documento de Avila", que l'analyse a séparés, retrouvent leur cohérence et leur sens lorsqu'on les resitue dans le processus qui a conduit les Cps d'un christianisme plus ou moins traditionnel et préconciliaire à leur option socialiste.

En fait, cette "option socialiste et révolutionnaire" (8,5) inclut une "prise de conscience" et un "engagement", une vision historique de la réalité ainsi qu'une structure temporelle vécue d'une manière plus ou moins explicitement "messianique". Il semble important de souligner que l'assimilation de ces nouveaux "codes de lecture de la réalité" exige, logiquement, une formulation de la foi à l'intérieur de ces mêmes codes et conduit inexorablement à la remise en question de la structure et des fonctions de l'Eglise (surtout dans une société comme celle de l'Espagne et de la Catalogne en 1973). Le temps vécu comme "histoire" comporte une relativisation des formulations dogmatiques et morales ainsi que de l'ordre cognitif qu'elles impliquent. Il comporte également, par conséquent, une mise en question de la légitimation traditionnelle de l'autorité dans l'Eglise et ouvre la possibilite

té de penser d'une autre manière la structure sociale et ecclésiale.

Face à cette prise de position, le Document Episcopal tente, ainsi que nous le verrons, d'assumer la terminologie "libératrice" des Cps, mais en fait, dans le texte, le messianisme disparaît et l'historicité demeure limitée. De cette manière on peut avancer que l'indéniable évolution que comporte le Document épiscopal par rapport à d'autres documents de l'Episcopat Espagnol, demeure à l'intérieur des limites permises par des structures significatives encore traditionnelles.

2.2 Le "temps" chez l'Episcopat.

L'analyse des codes du temps qui configurent le texte épiscopal se révèle extrêmement enrichissante pour notre propos; en effet, les codes du temps établissent le cadre dans lequel s'inscrit l'idéal humaniste de l'Episcopat ainsi que le projet de société qui le réalisera dans l'histoire; ces codes nous montrent également la particulière valorisation que fait l'Episcopat de l'humain-temporal, lorsqu'il le met en rapport avec le divin-éternel.

La difficulté de l'analyse a été proportionnelle à son intérêt. Il est difficile d'inventorier la totalité des indicateurs temporels, de les réduire aux codes qui les structurent et de grouper ceux-ci dans les isotopies fondamentales. Pour des raisons d'économie de temps et dans le but d'uniformiser les critères recteurs de la technique utilisée, nous avons travaillé de la même manière que dans le cas de l'inventaire et de la structuration des codes de l'espace: nous avons laissé de côté les indicateurs verbaux (temps des verbes) et nous avons seulement tenu compte des adverbes, des prépositions et des qualifications strictement temporelles. En fait, les indicateurs verbaux les plus importants seront repris dans l'analyse de l'action; d'autre part, à ce moment-là, il nous intéressait davantage de trouver la structure statique du temps plutôt que de nous attarder sur l'analyse du dynamisme qu'elle permet de générer.

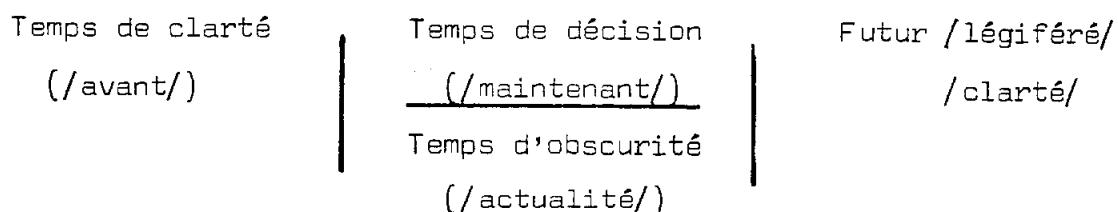
Lors de l'analyse des codes de l'espace, nous avions vu de quelle manière le "décor" structurant de la significations correspondait à la mise en scène d'un "jugement" qui présupposait les "espaces" ou domaines qui configurent l'homme lui-même, la société

té et le monde dans sa totalité. De semblable manière le temps correspond à l'acte "judiciaire-pastoral" de l'épiscopat qui situe ses destinataires dans un /maintenant/ dans lequel ils jouent la réalité même de leur être chrétien. Ce /maintenant/ prend son sens en opposition, aussi bien avec le complexe changement de situations qui ont provoqué le jugement (le /passé/), qu'avec un /futur/ dans lequel se réalisera la décision des destinataires.

D'autre part, le /maintenant/ dans lequel le destinataire du document est situé acquiert sa valeur grâce à son insertion dans le temps "anthropologique" et "social" dont le cadre ultime de valorisation est l'éternité, domaine du divin.

2.2.1 Niveau législatif. Pratique jurisprudentielle et pratique législative: la "sentence" du "jugement".

De même que les indicateurs spatiaux construisent un "décor judiciaire", les déictiques temporels structurent la séquence qui correspond à la "publication" d'une sentence. Nous pouvons distinguer trois moments: en premier lieu, un /maintenant/ qui correspond à la sentence. Ce /maintenant/ s'oppose à la fois à un passé de clarté et à un/présent/ qui est le moment du /délit/ ("l'option révolutionnaire") et de la désorientation, auxquels doivent correspondre la pratique jurisprudentielle et la pratique législative, respectivement. Finalement, un /futur/ se dessine, régi par la pratique législative. Cette séquence peut être représentée par le modèle suivant:



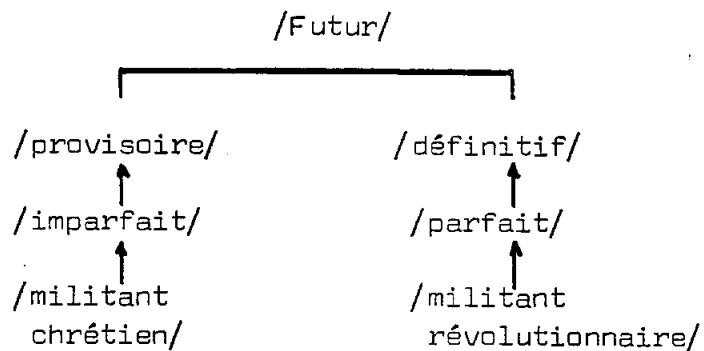
Voyons ce modèle en détails.

"avant" la relation entre le socialisme et le christianisme ainsi que la relation entre le christianisme et le marxisme étaient claires: la relation était "difficile" et l'incompatibilité reconnue (74,2-3; 77,1-2). En revanche, dans /le présent/, le socialisme est un mot "équivoque" (75,3) et le marxisme a perdu son ancien "monolithisme" (77,3-4). En fait, il semble que le socialisme réalise des aspirations chrétiennes et de nombreux croyants réfléchissent sur la possibilité de se rapprocher du marxisme (77,1-2). A cette situation générale, on doit ajouter la "perplexité et l'attrait" que suscite l'option de quelques chrétiens pour le marxisme révolutionnaire (81,3). Ces chrétiens tendent à "miner, obstaculer et discréditer" l'action pastorale des évêques (80,4-5), ce qui constitue le /délit/ et, du point de vue épiscopal, augmente l'/obscurité/.

Devant cette situation, le locuteur épiscopal réaffirme la validité actuelle du magistère pontifical sur le marxisme et se refuse à accepter que "l'engagement marxiste soit inclus d'une manière explicite dans l'éventail des positions politiques reconnues par le magistère de l'Eglise", avant de préciser à quel niveau se réalise le "lien de ces groupes chrétiens avec le marxisme" (95,1-8). Le /maintenant/ est par conséquent le moment de la pratique jurisprudentielle. Une fois que celle-ci a délimité le champ de l'être et du faire légitimes, le /maintenant/ se manifeste également comme le moment de "l'épreuve décisive" pour le chrétien: "nous croyons que maintenant, c'est le grand moment pour que les chrétiens militants se réveillent et se préparent à se mettre au travail" (nº 99). Pour surmonter cette épreuve, il faudra un savoir correct (100, 14-17) et un pouvoir capable d'éloigner des dangers inhérents

à tout choix socio-politique (100, 18-19). Nous pouvons assimiler la modalisation déontique de ce n° 100 à une pratique législative qui prétend configurer l'être et le faire politique des chrétiens et, par conséquent, diriger leur /futur/.

Finalement le /maintenant/ s'oppose à un /futur/ dessiné négativement: ni capitalisme ni socialisme, ni libéralisme ni marxisme, sans rejeter d'autre part, ce qu'il peut y avoir de "profitable" dans chacun d'eux. De toute manière, ce /futur/ est inévitablement /imparfait/ et /provisoire/ (n° 97 et 98). Cette dernière affirmation a comme non-dit implicite que l'"adversaire" (les CpS) croient, eux, que leur chemin est /parfait/ et /définitif/, ce qui contribue subrepticement à leur diabolisation.



Le /maintenant/ de la décision apparaît par conséquent comme le point d'infexion qui permet d'opposer un /présent/ dans l'/obscurité/ à un /futur/ dans l'obéissance illuminée par la foi.

<u>/présent/</u>	-	<u>/obscurité/</u>
<u>/futur/</u>	-	<u>/obéissance et nouvelle clarté/</u>

Dans cette structure du "temps", le présent est qualifié né-

gativement (à cause de la désobéissance) et le futur ne sera positif que s'il récupère la clarté doctrinale du passé. Ceci n'arrivera que si l'action sociale des chrétiens est réalisée dans l'/obéissance/ aux évêques. Il s'agit par conséquent d'un schéma doctrinal conservateur, bien que réformiste du point de vue social. La clause 95,5-8 citée répond plutôt à une tentative de respecter les personnes et de leur donner une marge de temps, qu'à l'admission d'une véritable créativité doctrinale.

2.2.2 Niveau référentiel.

La pratique législative se donne à elle-même un "référent interne" qui structure la temporalité du "monde réel". Les successives isotopies référentielles nous poseront le problème de la relation entre le temps et le changement historique. Dans quelle mesure le passage du temps signifie-t-il transformation de la réalité orientée selon un "sens", c'est-à-dire une "histoire" dans le sens moderne du mot?

a) Isotopie référentielle du "temps social".

- Opposition "doctrines" vs "mouvements sociaux".

Un premier code est établi par l'opposition entre les "doctrines" qui "demeurent toujours les mêmes" (74,13) et les "mouvements historiques d'ordre économique, social, culturel et politique ... sujets à des changements ... profonds" (74,14-16) (32).

"Doctrines" — /non sujettes à changement/
 "Mouvements soc." — /sujets à changement/

Cette distinction, extraite de l'encyclique "Pacem in Terris"

(33), avait eu comme fonction, à un moment donné, d'ouvrir l'enseignement de l'Eglise à une certaine acceptation du socialisme, tout en maintenant la critique de ses bases doctrinales. L'épiscopat catalan maintient sa double fonction: on acceptera la possibilité que le chrétien collabore avec "des mouvements historiques socialistes" (quoique cette affirmation soit empreinte de méfiance) et on maintiendra l'impossibilité que le marxisme évolue et que par conséquent il puisse être un jour /compatible/ avec le christianisme.

La fonction conservatrice de cette opposition est importante, dans la mesure où elle configure la perception que l'épiscopat a de l'Eglise et de la foi. Ainsi que nous le verrons postérieurement, la foi est considérée surtout comme une adhésion à l'enseignement doctrinal du magistère ecclésiastique. En appliquant le code antérieur à l'Eglise, on peut, par conséquent, établir l'équivalence:

"Doctrine" —	/non sujette à changement/ —	Eglise (enseignement doctrinal)
"Mouv.soc." —	/sujet à changement/ —	Histoire de l'Egl. (oubliée)

Cette équivalence situe l'Eglise dans une position absolue d'un point de référence immobile, converti en critère de la bonté ou du mal des mouvements sociaux: l'Eglise ne doit pas bouger, ce sont les mouvements sociaux qui doivent s'en rapprocher. Ceci est possible puisque le document "oublie" le processus historique de l'Eglise. Il est tout de même curieux de constater l'absence d'une quelconque allusion à l'histoire de l'Eglise contemporaine en Espagne dans un document qui, comme celui-ci, engage une polé

mique contre un autre document qui, lui, y faisait allusion. Par contre on y trouve une critique à l'essai d'analyser (dans une perspective marxiste) l'histoire de l'Eglise (nº 83). Maintenant nous pouvons comprendre la fonction idéologique de l'opposition doctrine vs mouvements sociaux: les accusations à base historique ne sont pas prises en compte puisqu'elles n'affectent pas l'essentiel de l'Eglise (le doctrinal qui n'est pas sujet à changement).

- Opposition /temps présent/ vs /temps passé/.

En revanche, pour les mouvements sociaux /sujets à changement/, l'opposition /temps présent/ vs /temps passé/ se révèle distinctive (74,2; 74,4; 77,3; 86,3).

Le "socialisme" et l'"Eglise" ont, en effet, amélioré leurs relations (74,2 et 4):

/Temps présent/	- Relations actuelles - "adoucies" - /meilleures/
<hr/>	<u>Soc.- Eglise.</u> <hr/>
/Temps passé/	- Relations passées - "difficiles"- /pires/
<hr/>	<u>Soc.- Eglise.</u> <hr/>

Mais ainsi que nous l'avons dit auparavant, cette opposition n'est pas valable pour le "marxisme". Celui-ci a perdu son ancienne "unité monolithique" et dans ce sens il est /sujet à changement/, mais avant et maintenant il a été et il continue à être athée et par conséquent, pour l'essentiel, l'opposition /temps présent/ vs /temps passé/ n'est pas distinctive pour lui.

Cette opposition n'est pas non plus valable pour le communisme léniniste en tant que réalisation historique du marxisme:

$$\begin{array}{c} /T. \text{présent}/ \\ \hline \\ /T. \text{passé}/ \end{array} - /\text{provoque souffrance}/ (\underline{92,1-3}).$$

Par conséquent, nous pourrions résumer les oppositions qui structurent la temporalité des différents domaines sociaux de la manière suivante:

Temps historique	/T. présent/	Relation E.-Soc.	/mieux/
/sujet à changement/	-	/T. passé/	=
		Relation E.-Soc.	/pire/
Temps non historique		Doctrines: "marxisme"	
/non sujet à changement/		"christianisme"	
		Le "communisme léniniste"	

Nous remarquons la position anomale du communisme léniniste qui, bien qu'appartenant à la catégorie des systèmes sociaux, n'apparaît pas /sujet à changement/ dans la perspective valorisatrice et non analytique de l'épiscopat.

b) Isotopie référentielle du temps anthropologique. Correspondance entre /temps de libération/ et espaces anthropologiques.

Le locuteur épiscopal situe l'homme entre l'oppression qui caractérise sa situation présente et la future libération, de telle façon que le temps humain est qualifié comme un pas vers la libération. Or, étant donné que, ainsi que nous l'avons vu, le texte considère /l'intérieur/ et /l'extérieur/ comme des dimensions constitutives de l'homme, nous pouvons nous demander de quelle manière chacune d'entre elles avance vers la libération définitive.

Le texte définit la libération /intérieure/ de l'homme comme

une "conversion" (36,3) et celle de /l'extérieur/ comme un "changement de structures" (36,13). Et bien, ce qui est souligné en premier par le texte, c'est la distinction entre les deux processus : "le cœur de l'homme peut demeurer fermé et aliéné, même lorsque les structures sociales sont bonnes" (36,11-12). Nous pouvons par conséquent formuler ainsi l'opposition entre les deux "temps" :

/Temps de l'intérieur/ ("conversion")

/Temps de l'extérieur/ ("changement de structures")

D'autre part, la relation entre les deux "temps" est d'impliquer non réciproque: la conversion authentique porte à travailler pour changer les structures (nº 41 et 42), mais, ainsi que nous venons de le voir, le changement de celles-ci n'implique, ni ne présuppose nécessairement la conversion du cœur.

La transformation des structures apparaît par conséquent sous un double aspect. D'un côté c'est un devoir moral, puisque les structures injustes "conduisent au péché" tandis que les structures justes créent un climat "approprié à la vertu et non pas au péché" (nº 44). D'autre part, la transformation des structures (à l'/*extérieur*/) vérifie la réalité de la conversion /intérieure/ :

"..... une conversion authentique nous montre avec une plus grande clarté la grandeur de l'homme et du plan de Dieu sur toute l'humanité et sur toute la création visible" (41,6-8).

c) Isotopie référentielle du "temps eschatologique": éterni-

té et histoire.

Les codes réunis dans ce paragraphe construisent le cadre totalisateur dans lequel le locuteur épiscopal situe l'action humaine et dans lequel il peut concevoir sa valorisation ultime comme action sensée.

Un premier code de base oppose deux catégories fondamentales: /éternité/ vs /histoire/. (Cfr. /éternité/: 54,2; 39,7; opposé à /histoire/: 54,11; 84,11-12; 42,8; 53,2; 53,3).

Dans cette opposition, l'/'éternité/ est le terme valorisé positivement: ses qualifications la situent dans le domaine du "céleste" (39,7), du /définitif/ (54,2) et de la libération de l'homme (42,9-11). Le "non-dit" dans ces codes est la valorisation de l'/'histoire/ comme ce qui est /temporel/, /terrestre/ et temps de /l'oppression/ de l'homme:

/éternité/ - /définitif/ - /céleste/ - /libération/
/histoire/ - /temporel/ - /terrestre/ - /oppression/

L'/'histoire/, cependant, n'est pas complètement dévalorisée face à l'/'éternité/ puisqu'entre les deux s'établit une relation qui "transvase" de la valeur, de l'une à l'autre: l'/'histoire/ est /chemin/ vers une éternité qualifiée de /fin/: (53,1; 53,3; 54,11; 39,6):

/éternité/ — /fin/
/histoire/ — /chemin/

De cette manière, l'histoire acquiert sa qualité décisive: l'orientation qui lui confère du /sens/ et la préserve du /chaos/ représenté par une oppression de laquelle elle ne pourrait pas se libérer.

Ceci conduit à distinguer deux manières de qualifier l'histoire: avec ou sans /sens/. Or, ce que l'analyse structurale manifeste comme deux possibilités immanentes au discours épiscopal, est "ontologisé" par le langage de celui-ci puisqu'il parle de deux histoires différentes: "histoire de salut" opposée à "histoire profane" (84,11-12); cette dernière est l'histoire de l'humanité dans la mesure où elle ne "chemine" pas vers la "fin" céleste de la libération; en revanche, l'histoire humaine se convertit en histoire de salut, lorsque celle-ci avance vers sa "fin" éternelle. En schématisant, nous pouvons écrire:

	/éternité/		/fin/
/ <u>histoire</u> /—	avec sens —	chemin —	histoire de salut
	sens sens —	non chemin —	histoire profane

Le problème qui préoccupe l'Episcopat est exprimé dans l'opposition /continuité/ vs /non continuité/ entre "l'histoire présente" et la "fin définitive" (53,3). Pour l'Episcopat, la /fin éternelle/ sera l'/achèvement/, la /purification/ et la /perfection/ du ciel et de la terre (54,5-6); elle sera surpassement des aspirations de paix des hommes et elle réalisera pleinement les valeurs que l'hommes a créées avec son effort: dignité, communion fraternelle et liberté. Mais en revanche, il n'y a pas continuité "linéaire, ininterrompue et homogène" entre le niveau du fruit du travail humain, les succès obtenus grâce au changement des struc-

tures et la progression immanente de l'histoire (no 54).

Avec ceci, on nie la réalité d'une fin intramondaine de l'histoire qui prenne la figure libératrice du "royaume de l'homme" (34), ou la forme plus mythique du "paradis" (52,3 et 53,2), parce que toute possible "progression" simplement "profane" serait illusoire et non pas réelle. En définitive, à l'intérieur de cette structure significative, l'"histoire profane", considérée séparément de l'histoire de salut, n'est pas une authentique /histoire/, elle est une simple temporalité dépourvue de sens:

<u>/H.de salut/</u>	<u>/chemin- progression/</u>	<u>/fin céleste réelle/</u>	<u>/discon- tinuité/</u>	<u>/trans- cendance/</u>
<u>/H.profane/</u> (<u>non histoire</u>)	<u>/non chemin- progression/</u>	<u>/fin mondai- ne non réel le/</u>	<u>/conti- nuité/</u>	<u>/imma- nence/</u>

Ces codes situent implicitement les "adversaires" comme ceux qui affirment l'/histoire humaine/ comme le domaine ultime de ce qui est humain, en identifiant cette affirmation avec celle d'une /continuité/ et d'une /immanence/ de l'eschatologie telles que l'Episcopat les conçoit. Les codes rejettent comme impensables d'autres manières de concevoir la relation entre immanence et transendance différents de celles définies par l'Episcopat.

Il faut considérer un autre point: l'insertion de l'homme dans le plan divin, qui, selon l'Episcopat, commence avec le baptême (no 38), qui fait passer l'homme de l'"histoire humaine" à l'"his-
toire de salut". Ceci entraîne que l'unique sujet de la vérité
histoire humaine est le chrétien baptisé. La contribution du non-croyant à l'histoire du salut n'est pas du tout mentionnée,

et étant donné la structure significative que nous avons signalée, cet "oubli" apparent est plutôt un "impensable" qui exclut l'un des points de départ de la théologie de la libération et l'un des présupposés de la pensée des CpS. (35)

Les conséquences de cette structure de signification sont importantes: si le chrétien est l'unique sujet de l'histoire réellement valable, il devra avoir son projet de société différencié, ce qui est cohérent avec l'affirmation de la "troisième voie". D'autre part, le chrétien rejettterait le protagonisme du non-croyant et se situerait face à celui-ci dans une position de rivalité sur le plan du projet social et par conséquent de la lutte pour le pouvoir. On peut facilement en déduire qu'il convient d'organiser des partis politiques d'inspiration chrétienne".

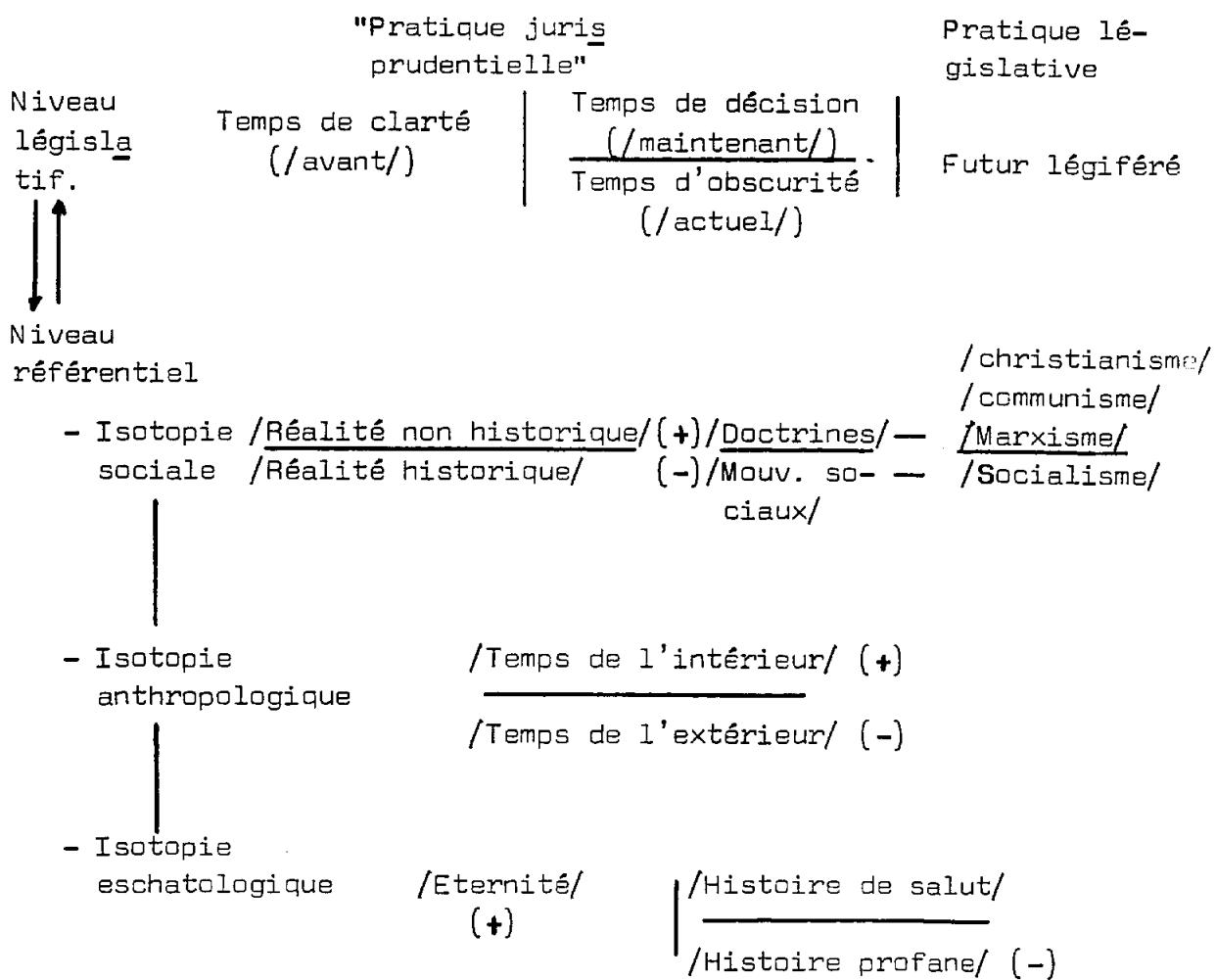
2.2.3 Résumé

Le schéma narratif.

A travers cette articulation du temps, les moments essentiels du récit dans lequel le chrétien est appelé à s'interpréter apparaissent déjà. Le chrétien apparaît comme le "héros" ou sujet de l'histoire. La plénitude finale du salut apparaît comme l'"épreuve glorifiante" qui pré suppose la "conversion" et la foi active qui se configurent comme l'"épreuve décisive". Celle-ci, à la fois, ne serait pas possible sans l'intervention initiale de Dieu actualisée pour chaque chrétien dans la foi et le baptême, où nous trouvons l'"épreuve qualifiante". La valorisation de la vie humaine prend ainsi forme dans un "schéma narratif" entendu comme "l'articulation organisatrice de l'activité humaine qui érige

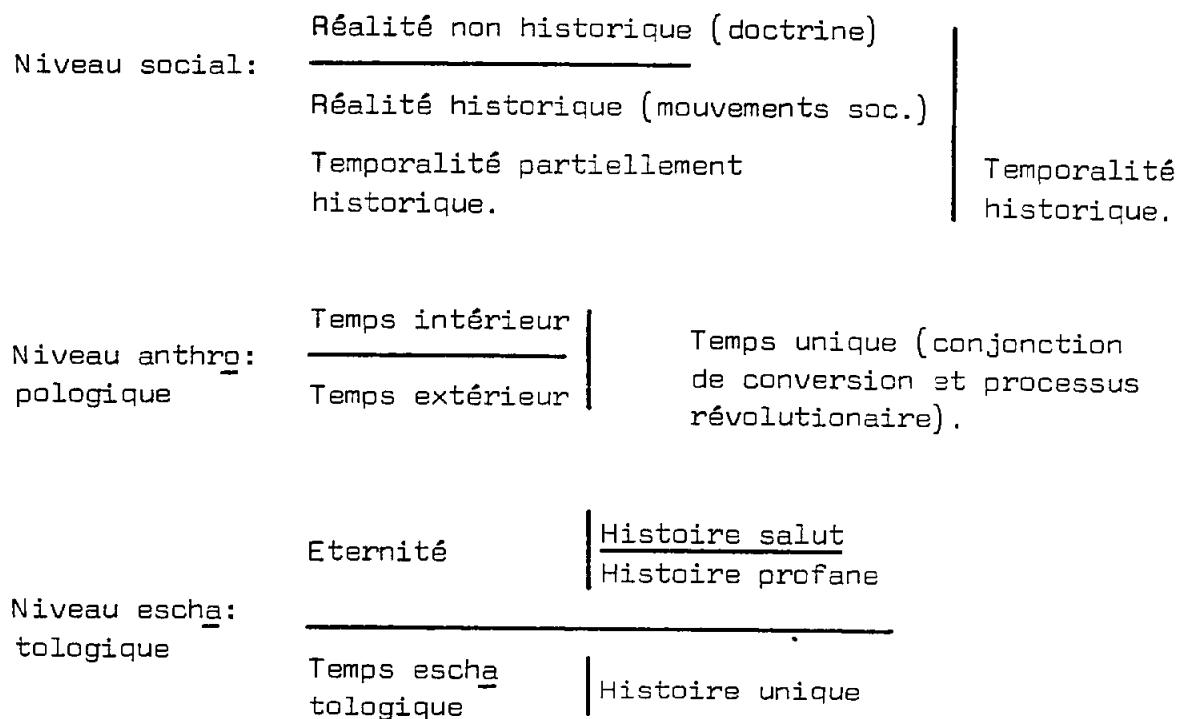
celle-ci en signification" (36)

L'ensemble de codes analysés configure un unique modèle de compétence qui constitue la grille structuratrice du temps dans le Document épiscopal. Ce modèle peut être schématisé de la manière suivante:



Il faut remarquer que dans le niveau référentiel, les termes opposés observent entre eux une hiérarchie de valeur que nous exprimons par le signe (+) ou (-).

Nous trouvons ici, tout comme dans le modèle spatial, une hiéarchie qui juxtapose et valorise des strates théologiques qui appartiennent à des moments différents de l'histoire de l'Eglise et de la société. Ce dernier point s'éclairent si nous nous interrogeons sur le terme contraire objet de polémique de l'épiscopat. Nous avons dans chacun des niveaux référentiels:



D'après ce schéma, le modèle épiscopal apparaît comme une transition (et une transaction) entre la valorisation exclusive de la doctrine, l'intérieur et l'éternité d'un côté, et l'affirmation, de l'autre côté, d'une temporalité historique qui recouvrirait la totalité de l'homme et de l'histoire. Le fait que l'Eglise empirique demeure exclue de l'analyse historique est également symptomatique; ceci semble confirmer que l'évolution doctrinale s'arrête au moment où elle pourrait affecter la structure de l'Eglise réellement existante.

2.3 Conclusion

La comparaison de la temporalité chez les CpS et l'Episcopat se révèle aisée et très significative.

La temporalité des CpS est messianique et révolutionnaire dans le domaine social et dans le domaine religieux. En revanche, le messianisme disparaît dans le Document Episcopal: le projet écclesi sial est de récupérer la clarté doctrinale perdue, et le projet social est réformiste.

Pour les CpS, tout est "historique" et par conséquent radicalement transformable: la personne elle-même, l'interprétation de la foi, et la réalité dans son ensemble. Cette conception historique de la réalité s'appuie, d'une façon schématique, sur l'articulation dialectique de la relation sujet-objet.

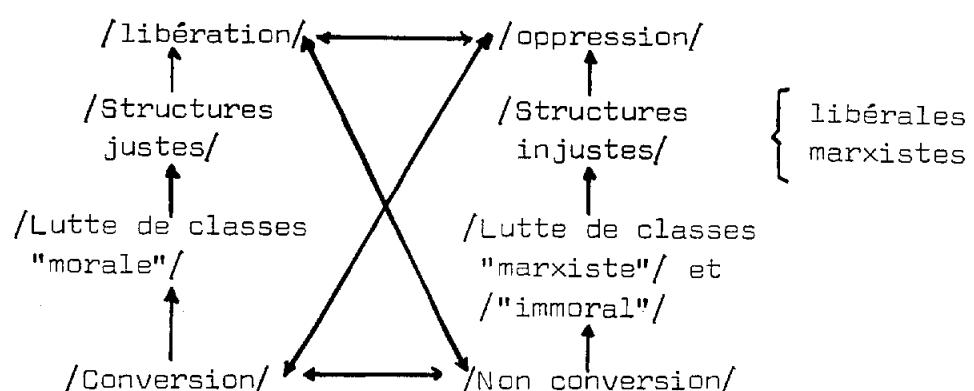
L'Episcopat, en revanche, se formule à l'intérieur d'un modèle dualiste dont il reconnaît lui-même les dangers. Nous voyons ainsi que le code de base qui oppose "Doctrines"/"Mouvements sociaux" selon leur capacité de transformation historique est, en réalité, le revêtement sémantique d'un dualisme plus fondamental qui sépare également la connaissance de l'action, et que nous retrouverons dans les analyses suivantes, séparant/l'intérieur/de l'/extérieur/et/l'éternel/du/temporel/. Ce dualisme immobilise la foi en la considérant comme une "doctrine" et par conséquent il permet de fixer rigidement la relation entre la foi et les idéologies sociales. (37).

L'opposition et la hiérarchie de "temps" confirmant également notre affirmation au sujet du dualisme sous-jacent à la conception

anthropologique de l'épiscopat: le processus transformateur de l'homme dans sa totalité ne peut être perçu par le locuteur épiscopal d'une manière unitaire (quoiqu'intérieurement différenciée), mais comme une conversion "préalable ou simultanée" (36,21) de l'intérieur de laquelle découle le devoir moral de changer les structures. (38).

Cette idée est confirmée par le fait que l'analyse de la lutte des classes (n° 46-51) se réalise dans la perspective d'une morale soucieuse de son caractère licite, lequel dépend de ce que l'action corresponde à des valeurs possédées préalablement par ses protagonistes, valeurs qui constituent un critère extérieur au processus lui-même.

La possibilité d'un processus transformateur à la fois du sujet et de l'objet, lequel est auto-corrigé par une réflexion immanente au processus lui-même, guidé par le critère d'une "utopie" qui est à la fois système de valeurs et projet social, ce modèle de processus historique, répétons-nous, ne peut être compris par l'épiscopat puisque celui-ci présuppose un "paradigme" anthropologique dichotomique, linéaire et statique, dans lequel le système de valeurs et le processus social peuvent être schématisés de la manière suivante:



En définitive, c'est une conception de l'homme centrée sur la "praxis" comme processus de transformation, à la fois des circonsances et de l'homme lui-même, que l'Episcopat ne peut pas comprendre (39), et il ne conçoit pas que cette transformation de l'homme ait une portée "véritablement" religieuse si elle est placée sous l'influence du marxisme. Or, là se trouve, le point de départ des CpS: l'expérience de la propre transformation personnelle et religieuse lorsqu'on entre dans le processus de la lutte des classes.

Pour cette raison, l'évaluation du processus de transformation de la société diverge radicalement. Pour l'Episcopat, ce processus exprime et vérifie la conversion, mais il ne conduit pas à celle-ci et par conséquent il est secondaire du point de vue religieux. Pour les CpS, la transformation structurelle est également transformation personnelle et par conséquent, et en utilisant le langage de la théologie catholique, elle est réalisation et "sacrement" du Royaume. Lorsque nous utilisons cette terminologie, nous pensons au caractère symbolique et expressif du Royaume que la transformation sociale et les pratiques d'un nouveau système social peuvent avoir. Nous tenons compte également du caractère "efficace" lié à l'idée du "sacrement": pour les CpS l'implantation du socialisme réaliseraient certaines dimensions du Royaume (nous pourrions presque dire "ex opere operato") en transformant l'intérieur des personnes (le thème de l'"homme nouveau") quoique sans transformer nécessairement leur auto-conscience religieuse (thème du "chrétien anonyme" ou de l'insertion du non-croyant dans l'unique histoire de Salut-libération).

Plus encore: si la construction (conflictive) d'un système

social déterminé a un caractère, en quelque sorte, "sacramental", l'histoire est vue comme un processus marqué par des étapes différencierées selon sa capacité d'actualisation du Royaume. Par contre, si la transformation sociale est contemplée comme obligation morale et vérification de la conversion intérieure, on ne peut pas lui marquer d'étapes puisque le seul aspect authentiquement important est l'histoire individuelle intérieure, dans laquelle on ne peut marquer avec des critères humains, ni de fin ni d'étapes, et que chaque homme doit recommencer. L'histoire est vue comme "réforme continue" et non pas comme le passage d'une étape à une autre.

Il ne nous semble pas par conséquent, risqué d'établir une connexion très intrinsèque entre la conception anthropologique de l'Episcopat, exprimée dans les codes de l'espace et du temps et une position historique et politique réformiste, insensible à l'attractif révolutionnaire, considéré en quelque sorte comme non important, face à la seule temporalité véritablement valable, la temporalité/intérieure/, directement reliée à l'eschatologie.

Nous voudrions finalement reprendre l'hypothèse insinuée dans le "Résumé" et les "Conclusions" de l'analyse de l'espace, selon laquelle on peut établir une certaine corrélation entre les structures significatives des documents étudiés et certaines structures cognitives et certains systèmes de valeurs propres à la modernité.

Le "Documento de Avila" montre ici également les strates ou niveaux culturels cités antérieurement. Ce que nous avons appelé "modernité indifférenciée" conçoit l'histoire comme "progrès"

et a confiance en la perfectibilité future de l'homme et du monde. (40). Le "Documento de Avila" assume, ainsi que nous l'avons vu, cette vision pleine d'espoir du monde et de l'homme, mais elle la nuance avec des éléments de ce que nous avons appelé "la modernité socialiste". Nous situerions ici l'intégration, par les CpS, de l'eschatologie sécularisée propre au socialisme, puisque, ainsi que nous l'avons vu, les CpS affirment une eschatologie historique et, à la fois, transcendante. Finalement, les éléments messianiques existants dans le socialisme sont accentués dans le Document, dans sa référence au Christ "libérateur", dans la radicalité attribuée à l'oppression et à la future libération, ainsi que dans l'importance attribuée à la "lutte" dans le "temps de résistance". Ce niveau messianique est certes conditionné par la situation particulière de la lutte politique en Catalogne que nous avons mentionnée dans l'introduction historique.

Dans le Document épiscopal, on trouve une tension semblable à celle que nous avons analysée dans l'analyse de l'espace, entre un concept pré-moderne et traditionnel de la temporalité (qui accentue le fixisme de la doctrine et de l'Eglise) et une évolution vers un concept "conciliaire" du temps ouvert au "progrès", et de caractère socialement réformiste.

3. Analyse des "qualifications"

L'analyse des codes actualisés par les qualifications a présenté des difficultés caractéristiques. Outre la difficulté d'identification de qualifications dans un texte où elles apparaissent fréquemment sous des formes verbales, spatiales etc., et du problème posé par le fait de réduire leur multiplicité à quelques codes de base, la difficulté spécifique de cette analyse a consisté à éviter le glissement vers une lecture anthropomorphique. (41).

Ce problème se pose parce que les qualifications le sont toujours de quelque chose ou de quelqu'un et une première tentation de l'analyse consiste à sélectionner à priori quelques "sujets", peu nombreux, qui apparaissent comme les plus importantes à la première lecture. Cependant, le véritable processus analytique ne consiste pas à détailler les qualifications qui appartiennent à un sujet, mais précisément à le constituer à partir de celles-ci. C'est seulement ce processus, suivi avec rigueur, qui nous permet d'aller au-delà de la logique argumentative du texte et de découvrir les codes qui rendent possible une manifestation déterminée du sens. D'une certaine manière, la preuve de la méthode utilisée consiste à avoir pu donner un nom à des groupements aux traits sémantiques non explicitement lexicalisés dans le texte. Tel nous paraît être le cas de l'"ordre" social qui constitue la structure de base de signification qui organise tous les autres niveaux de signification de l'Episcopat. Nous pouvons dire la même chose de la "militance", constituée comme sujet à partir des codes groupés dans l'isotopie anthropologique, codes qui chez l'Episcopat, structureraient les attitudes de l'homme par rapport à l'"extérieur".

L'attribution de qualifications aux espaces et aux temps complète, d'autre part, les "codes de vraisemblance" et constitue le passage nécessaire pour découvrir les "codes de la pratique", définis par le passage des qualifications négatives aux qualifications positives.

En général, entre les codes de la pratique et les codes de la vraisemblance, nous avons découvert une relation semblable à celle que Greimas découverte entre le niveau législatif et le niveau référentiel dans son analyse du discours juridique. Les codes de la pratique presupposent logiquement les codes de vraisemblance, mais du point de vue sémiotique, ces derniers apparaissent dans le texte en fonction des premiers.

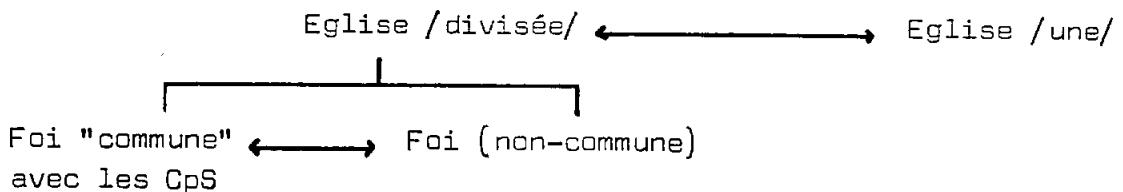
3.1 Les "qualifications" dans le "Documento de Avila".

3.1.1 Niveau "manifestatif": situation dans le champ religieux.

Le "Documento de Avila" est, ainsi que nous l'avons indiqué à d'autres occasions, un texte d'auto-définition des CpS dans le champ religieux. Etant donné que le texte est à la fois performatif, c'est-à-dire que le groupe se constitue en tant que tel au moyen de sa publication, l'auto-définition est à la fois une auto-position dans le champ religieux et dans le champ social. Nous allons maintenant examiner de plus près les codes qui font allusion à la relation des CpS avec l'Eglise ou qui dessinent la structure de celle-ci telle qu'elle est perçue par les CpS.

Le groupe se définit, du point de vue religieux, par sa "foi commune" (2,2). Cette délimitation presuppose comme "non-dit" l'existence d'une foi "non-commune", appartenant cependant à la

même Eglise, ce qui implique une Eglise "divisée" et "conflictive" dans l'actualité, laquelle présuppose la possibilité (future dans le texte) d'une Eglise "une" :

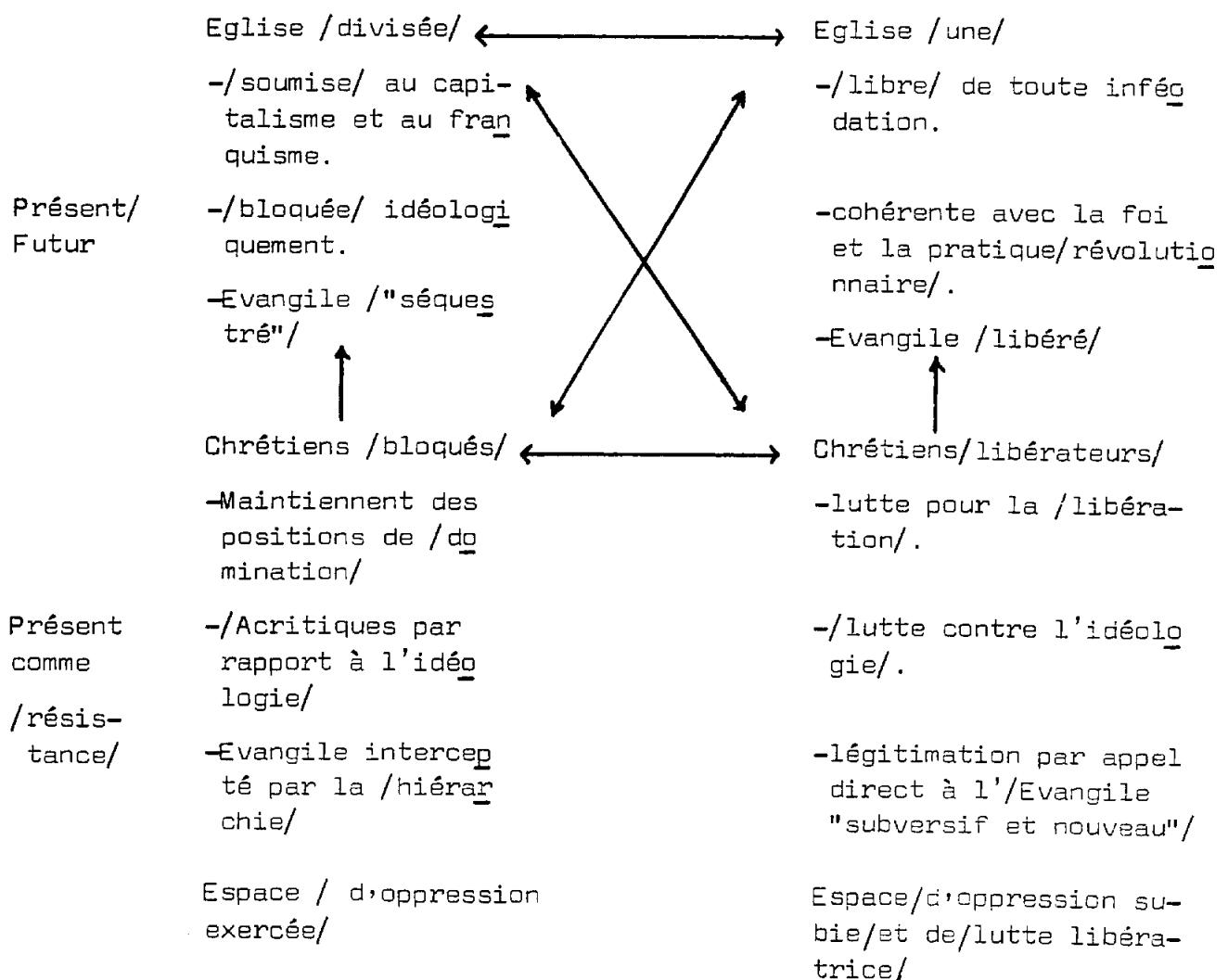


L'Eglise est divisée puisque, pour les CpS, elle ne constitue pas une réalité séparée de la société: "La lutte des classes passe par l'Eglise elle-même" (35.3, 1-2). On y trouve des positions d'/oppression/ et d'/exploitation/, et en même temps, beaucoup "d'opprimés" en font partie (2,2). Dans le sein de cette Eglise divisée on propage une idéologie anti-communiste qui bloque le passage des chrétiens vers la lutte libératrice (no 10). D'autre part, l'affirmation de l'unité de l'Eglise comme une caractéristique déjà actuelle "bloque" l'affrontement nécessaire dans son intérieur. Il faut noter, finalement, que la division sociale de l'Eglise comporte la séquestration de l'Evangile et de son message "nouveau" et "subversif" (35.2., 5).

Le code de vraisemblance de la lutte des classes sert donc de clé pour la structuration de la perception de l'Eglise. C'est pour cela même que le code de la pratique de la "lutte pour la libération" apparaît comme définiteur essentiel des CpS (4,6-8). C'est pour cela même que la tâche spécifique du chrétien est la lutte idéologique au sein de l'Eglise, pour débloquer les chrétiens opprimés idéologiquement (no 10).

Face à cette réalité de l'Eglise divisée par la lutte des classes

ses la future Eglise /une/ se configurer avec une unité vraie et non pas complice de la lutte des classes. Ce serait une Eglise dont l'unité correspondrait à une situation de /liberté/ face à toute /inféodation/ (9.3.,9), dans laquelle le caractère /subversif/ et radicalement /nouveau/ de l'Evangile serait totalement "libéré". Sous forme de carré sémiotique, nous pouvons le formuler de la manière suivante en tenant compte de la structure spatio-temporelle déjà analysée:



Ce carré sémiotique résume les différentes dimensions de l'isotopie manifestative: l'axe Eglise /divisée/ vs Eglise /une/ cons-

truit le cadre dans lequel est possible l'apparition d'un groupe de chrétiens ("CpS") qui se défirissent par leur différence par rapport à d'autres chrétiens, différence en ce qui concerne ce qu' sont (qualifications, exprimées dans l'axe de subcontraires) et en ce qui concerne ce qu'ils veulent (qualifications de l'objet du vouloir, exprimé dans l'opposition des deux "deixis").

3.1.2 Niveau référentiel.

a) Isotopie référentielle sociale.

Si, ainsi que nous venons de le voir, l'Eglise est /divisée/, c'est parce qu'elle appartient à une société qui est conflictive, dans laquelle la lutte des classes existe: c'est là l'argumentation des CpS. Nous allons maintenant entreprendre, pour cette raison, l'analyse du niveau référentiel.

- Codes de vraisemblance.

L'analyse de la structure spatiale nous a montré que pour les CpS la société est divisée en deux espaces définis par la catégorie /oppression/. Notre intérêt se porte maintenant sur l'analyse de la structure interne de cette qualification globale.

Depuis une perspective que nous pourrions appeler "structurelle", l'oppression est caractérisée par trois traits sémantiques qui ont une relation interne mais qui sont irréductibles entre eux. En premier lieu, l'/*exploitation*/, dont l'origine est le capitalisme, en second lieu la /répression/, liée à la dictature; finalement, un troisième trait sémantique articule l'oppression sociale et le conflit ecclésial: la "séquestration" de l'Evangile, à cause de l'"inféodation" de l'Eglise.

Depuis une perspective temporelle le caractère structurel de l'oppression, fait de celle-ci une caractéristique du présent, de telle sorte que les traits opposés à l'oppression se situent temporellement dans le futur. Nous avons par conséquent, les équivalences suivantes:

/CAPITALISME/

/présent/ - /oppression/ - /exploitation-répression-"séquestra.
de l'Evan/

/futur/ - /non-oppression/ - /non-exploitation-non-répression-.
non-"séques. de l'Evan/

/SOCIALISME/

Etant donné la conjonction de /socialisme/ avec /non-exploitation/ et avec /non-répression/, on en déduit immédiatement la conjonction entre /socialisme/ et /Evangile non séquestré/, dans le futur/.

Face à l'oppression présente, un futur sans oppression se dessine. En effet, l'objectif de la lutte est de parvenir à une société "libre de toute oppression" (4,8) ou exprimé d'une manière positive, à la "libération" (34,3). Les traits de cette société libre sont ceux du socialisme: /suppression de la propriété privée des moyens de production/ (36,10), /élimination de distinctions et de priviléges/ (36,13), et /nouvelle culture/ (36,12). Il est important de signaler la connexion intrinsèque que le texte établit entre le futur social (société libre) et le futur de l'homme ("l'homme nouveau" (36,12)) au moyen de la culture. La relation intrinsèque, de caractère dialectique, que le document établit entre le niveau social et le niveau anthropologique personnel, se

confirme de cette manière.

/présent/ — /oppression/

/futur/ — /libération/

—/élimination propriété privée moyens produc
tion/

—/nouvelle culture/ - /homme nouveau/ .

Si nous laissons de côté l'opposition présent/futur et si nous nous situons dans le /présent/, /l'oppression/, comme nous l'avons déjà vu, constitue la ligne de partage des deux "espaces sociaux" véritablement importante pour les CpS. Dans une perspective de lutte des classes, l'oppression configure un pouvoir, auquel s'oppose un "peuple opprimé" (2,2) dont le principal trait sémantique est son caractère de /lutteur/ ou /non-lutteur/ pour la libération.

pouvoir/opresseur/

peuple / opprimé / — /lutteur/
/non lutteur/

- Codes de la pratique.

La "réalité" sociale polarisée par l'oppression implique un code de la pratique (dans le "présent" de /résistance/) dont la valeur suprême est la /lutte/ pour la libération. La lutte est perçue comme un "engagement" et par conséquent comme une /exigence/ personnelle et morale. Mais le texte insiste sur la nécessité de ne pas fonder cette exigence sur la conscience individuelle, mais sur l'analyse politique de la réalité: l'exigence de lutter pour la libération se fonde (est en "jonction") sur l'affirmation d'un processus révolutionnaire objectif et réel (cfr. n° 30 et 36).

Cinq qualifications définissent le caractère que doit avoir cette lutte pour la libération: elle doit être basée sur l'analyse /scientifique/, elle doit partir de la /lutte des classes/, elle doit être /révolutionnaire/, /organisée/ et doit avoir une perspective /politique/. Cet ensemble de caractéristiques est connoté par la qualification de "marxiste" qui s'applique surtout à la militance et aux organisations de lutte. D'autre part, la lutte pour la libération est convergente avec la foi, dans la mesure où l'adjectif qui qualifie Jésus d'une manière décisive est celui de /libérateur/ (41,6). Il est intéressant de signaler de quelle manière ces qualifications entrent en conflit avec la perspective épiscopale; nous formulons schématiquement les oppositions et les équivalences:

Lutte pour la libération	/	Lutte pour la libération
selon les CpS		selon l'Episcopat (42)
scientifique	/	éthique
autonome		non autonome
classiste	/	inter-classiste
révolutionnaire	/	réformiste
politique	/	"silence" de l'Episcopat
organisée	/	engagement non inconditionnel
convergente avec la foi	/	cohérente avec la foi
dans le Christ Libérateur		doctrinale

Depuis une perspective que nous pourrions appeler subjective, l'option pour la lutte révolutionnaire doit être /claire/, /active/, /militante/, et /engagée/. Cet ensemble de qualifications

semble vouloir insister sur la nécessité de faire passer au terrain de la pratique sociale l'option religieusement progressiste de nombreux chrétiens réticents à la collaboration dans les "fronts marxistes", dont on parle tant.

Il faut noter, enfin, la valeur attribuée au "socialisme" comme qualification de la militance, de l'option personnelle et des fronts de lutte organisés. "Socialiste" semble être un prédicat qui, lorsqu'on qualifie la société future, permet de recouvrir les différentes analyses politiques que l'on mentionne quand on parle de pluralisme dans le champ de ceux qui "luttent pour la libération". D'autre part, on presuppose que, ou bien le socialisme est marxiste, ou bien il n'est pas le véritable socialisme.

- Codes de légitimation

Les codes de vraisemblance et de la pratique sont à leur tour qualifiés par d'autres codes, que l'on peut appeler, à un niveau sémiotique supérieur, codes de légitimation. La perception de la société que nous sommes en train de reconstruire est affirmée explicitement comme réelle, et l'on disqualifie comme non-réelle n'importe quelle autre interprétation que l'on peut en faire. Il est significatif que le qualificatif "réel" s'applique à la société en tant que telle (38,5), au processus historique (40,6) ainsi qu'à son dynamisme fondamental, la lutte des classes (26,2-3); c'est à-dire, on qualifie comme "réels" les codes qui structurent la compréhension de la totalité spatiale, temporelle et dynamique de la société.

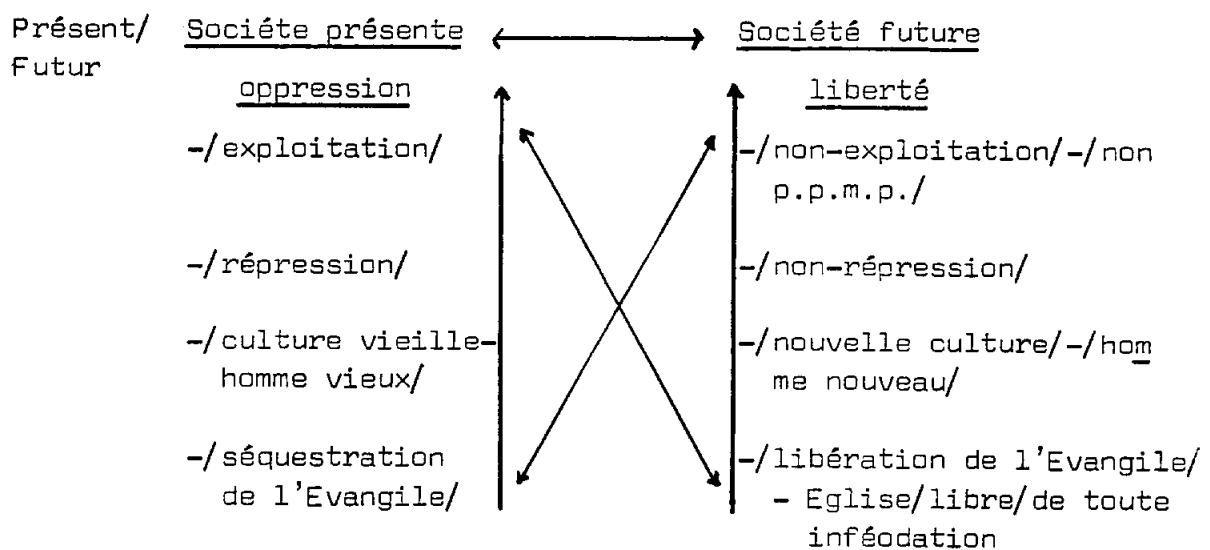
Cette affirmation de réalité est unie à l'affirmation de /scientificité/ du marxisme (29,1-2) grâce à laquelle on prétend

obtenir un accès sûr à la réalité, même si celle-ci admet des analyses politiques différentes (nº 41). Nous nous trouvons ici devant une prétension de connaissance de la réalité qui cherche à être scientifiquement légitimée. Nous avons dit auparavant que les CpS ont une perception de la société propre à ceux qui ont subi l'impact de la modernité; nous devons maintenant nuancer ceci, et nous demander si cette absence de sensibilité au relativisme scientifique moderne n'est pas le symptôme d'un trajet à demi parcouru, d'une transaction entre une origine "traditionnelle" et la "modernité", d'une nostalgie de la sécurité dogmatique de la connaissance, typique du monde "traditionnelle" dont ils proviennent. Mais on peut aussi se demander si l'affirmation dogmatique sur la réalité n'est pas une exigence intrinsèque de tout texte qui débouche sur des codes de la pratique, vécus comme absous en tant qu'attributeurs de sens. La situation de lutte clandestine conduisait, ainsi que nous l'avons déjà dit, à un certain dogmatisme, et même à un certain sectarisme; sans doute parce que dans des situations de risque, il devient inévitable d'affirmer, d'une manière inconditionnelle, les codes de la pratique qui régissent la propre action. Un "manifeste" peut-il briser la "tromperie naturaliste" et affirmer une pratique comme absolue sans l'appuyer sur une affirmation, également absolue, sur la réalité ?

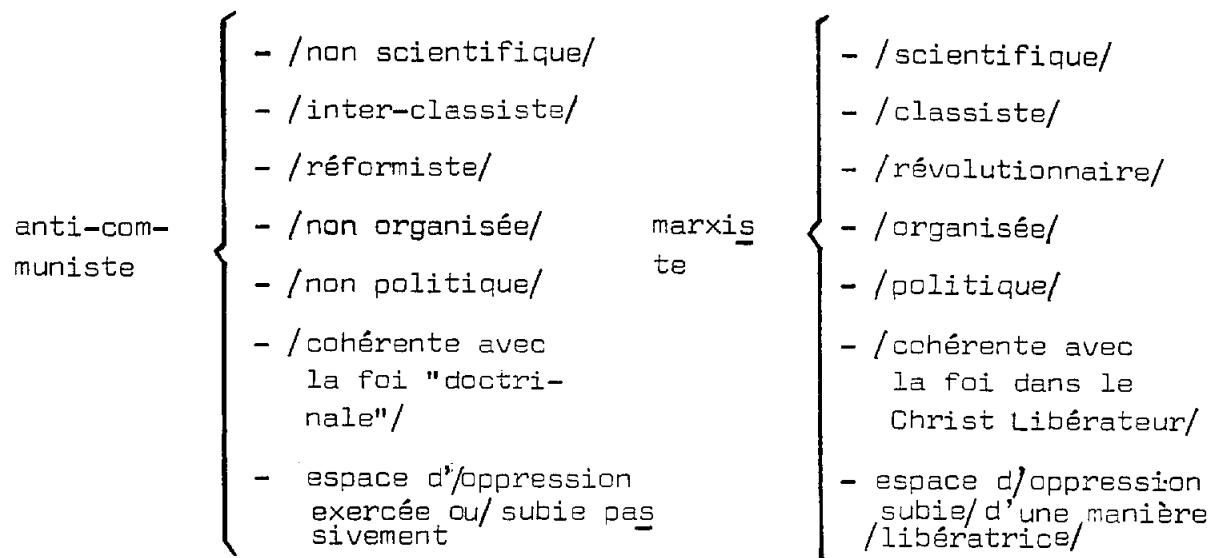
- Résumé. Carré sémiotique

Nous pouvons articuler l'univers significatif des CpS au niveau social dans un carré sémiotique. Dans celui-ci, les deux deixis expriment respectivement la société présente et sa perpétuation d'un côté, et de l'autre le processus de construction de la société future (l'utopie à construire). Les oppositions sont telles dans le niveau pratique et d'attribution de va-

leur et non pas simplement logique: ainsi, par exemple, la libération est la négation de l'oppression au niveau logique, mais la militance est la négation de l'oppression au niveau pratique; pour cette raison, le passage de l'oppression à la liberté se réalise par l'intermédiaire de la /militance/. Il faut également noter que deux possibilités s'opposent à la lutte marxiste: la non-lutte, ou bien la lutte "pluraliste d'une manière équivoque", excluante du marxisme.



Présent de /résistance/ /non lutte/vs/lutte anticommuniste/ /lutte/marxiste/



b) Isotopie référentielle anthropologique. L'homme comme totalité. Unité et structuration en "plans".

A travers les qualifications qui affectent l'homme en tant que tel, dans sa totalité, celui-ci apparaît comme un être réalisé historiquement dans son inter-action pratique avec la société quoique, d'autre part, l'analyse de l'espace ait montré que l'unité de l'homme se réalise dans sa "conscience". A ce niveau, l'homme est un être "interpellé" (25,4), qui est conscient des exigences (5,4) et des tâches imposées par la réalité historique (26,4; 28,7; 29,6-7; 6,7-11). L'homme est un être moral qui doit s'affronter au mal, à l'égoïsme, à l'injustice et à l'exploitation (28,8-10).

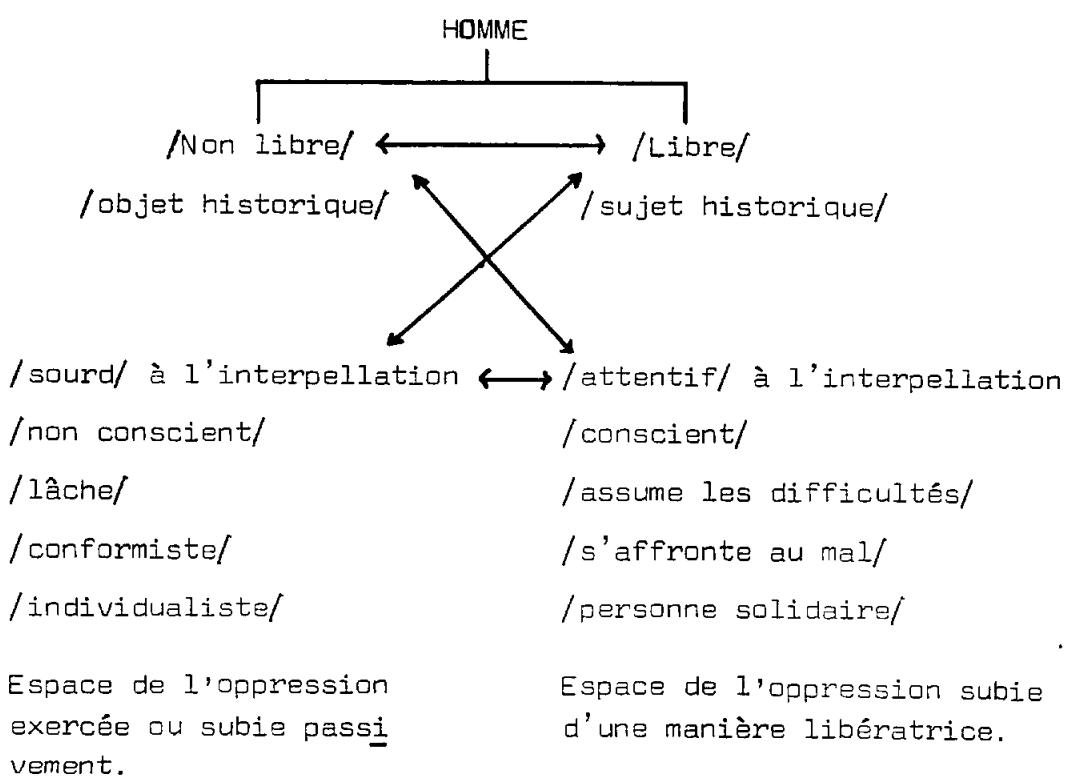
D'autre part, l'homme (concrètement le CpS) peut être même amené à s'interroger sur ce qu'il y a de plus fondamental (4,4; 25,7): le sens de ce qui jusqu'alors a orienté sa vie: le sens de sa foi (26,1; 28,2).

Dans cette situation, le vocabulaire met en relief l'impossibilité d'avoir recours à des solutions préalablement données, autoritairement imposées ou grégiairement acceptées en insistant sur le caractère personnel du processus (6,4; 7,7; 39,9). D'autre part on reprend la différenciation connue entre "personne", qualifiée positivement, et individu (30,5), qualifié péjorativement.

Cet ensemble de caractéristiques semble renvoyer à une situa-

tion de pluralisme conflictif dans un moment de lutte sociale et politique intensément perçue par les acteurs. La conflictivité de la situation socio-politique invalide ce que la situation antérieure avait d'"institutionnel" et elle conduit les Cps à une situation dans laquelle ils doivent assumer consciemment de nouvelles valeurs, normes et règles de leur comportement (43). C'est une situation "difficile": le texte insiste à de nombreuses reprises sur la difficulté de la tentative que l'on voit cependant comme la seule possible (6,8-9; 9.2.,7; 37,1-2; 6,10; 39,8; 39,12; 29,3; 41,1).

Un modèle d'homme se configure ainsi, que nous pouvons représenter de la manière suivante:



Notre analyse de la structuration spatiale du niveau anthropologique a mis en évidence que parallèlement à l'unité de la cons-

science qui se constitue comme centre unificateur de l'homme, on doit distinguer divers "plans" de réalité (science, politique, foi). Ces plans correspondent à la pluralité d'expériences dans des domaines déjà objectivés de la réalité sociale et qui se présentent avec leur propre légalité et leur propre autonomie. L'intériorisation de ces champs d'expérience structure à son tour la connaissance humaine elle-même. De cette manière, l'homme capte la réalité comme différenciée dans ces divers champs, il capte sa logique particulière et autonome, et d'autre part, il cherche, dans l'unité de la conscience, à donner un sens cohérent à l'ensemble de son expérience. (44).

Cette genèse de la structuration en plans du niveau anthropologique correspond à l'expérience d'une réalité sociale en cours de modernisation, (45) mais le fait que les CpS signalent expressément l'autonomie du plan politique et qu'ils utilisent, ainsi que nous le verrons, la science pour légitimer leur option socio-politique, répond aussi à une situation au caractère plus conjoncturel et polémique. Face à une politique qui se prétendait "dérivée" de la foi, et par conséquent imposée par elle (et dans la pratique imposée par l'Etat national-catholique et par l'Episcopat fidèle au régime), le fait de revendiquer l'autonomie de ce qui est politique suppose une libération de la conscience personnelle par rapport à l'autorité tant politique qu'ecclésiastique. Liberté de la conscience et autonomie de l'expérience du monde se constituent donc en valeurs face à toute conception hiérarchique et en quelque sorte totalitaire de la réalité. (Se rappeler de ce qui a été dit sur l'impact en Catalogne du décret conciliaire sur la liberté religieuse ainsi que de certains thèmes de la théologie de la sécularisation. Cfr. Introduction générale B.)

- Le plan de la science.

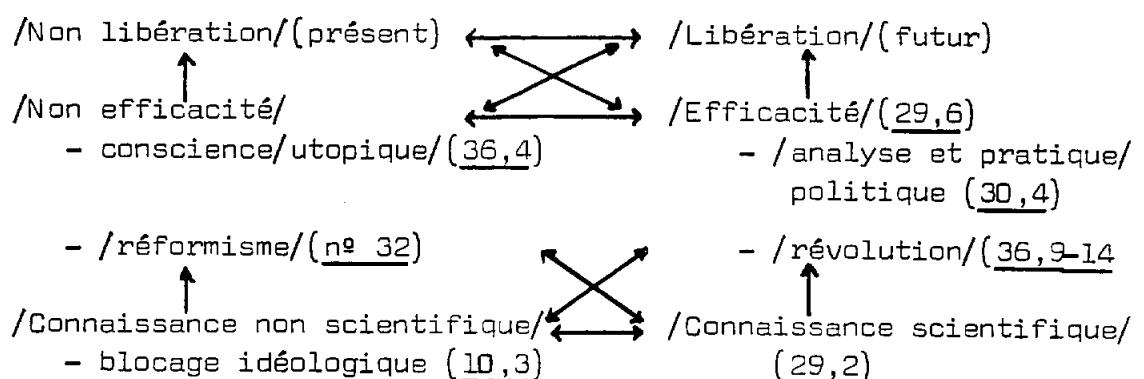
Dans le texte, "science" est toujours attribut du marxisme, et l'on reprend ainsi un lieu commun du marxisme: son affirmation de scientificité. On peut, cependant, s'interroger sur les raisons sociales qui poussent les CpS à souligner cet aspect.

En général on peut affirmer que la scientificité attribuée au marxisme légitime son adoption aussi bien depuis la perspective de la foi que de l'exigence morale à laquelle les CpS veulent répondre. En effet, pour les CpS, la foi contient un exigeant appel moral (28,7-10) et le marxisme offre à cette exigence un projet concret et efficace de réalisation sociale. Ce projet, média tisé par la pratique politique, empêche que la volonté morale res te prisonnière dans le domaine des bonnes intentions subjectives ou dans le champ de possibilités d'un projet réformiste. Mais il est important d'insister sur le fait que ce qui donne au marxisme son caractère de "guide sûr" dans le projet socio-politique, c'est précisément son caractère scientifique (cfr. n° 29). (46).

D'autre part, les CpS distinguent le marxisme lié à une dialectique qui nie la transcendance, d'une science marxiste située "au-delà de l'affirmation ou de la négation de Dieu" (38,5). De cette manière l'analyse marxiste de l'histoire devient compatible avec la foi. (47).

Il est important d'insister sur le fait que le caractère légitimiteur de la science n'est possible que dans un contexte culturel dans lequel celle-ci est admise comme garant de la connaissance, en opposition, par exemple, à un contexte culturel dans lequel la vérité est garantie par la tradition. D'autre part, l'utilisation de la science comme légitimiteur va de pair avec l'affirma-

tion de l'efficacité comme valeur de médiation entre le comportement du chrétien et l'aspiration à la liberté à laquelle invite l'Evangile: la science légitime le caractère vrai de l'analyse politique marxiste et par conséquent l'efficacité de la pratique révolutionnaire pour réaliser la libération (cfr. n° 29). Il faut aussi souligner que la valeur incontestée de l'efficacité doit répondre à un contexte socio-culturel bien déterminé de type "moderne". En résumé, nous avons:



- Le plan de la politique.

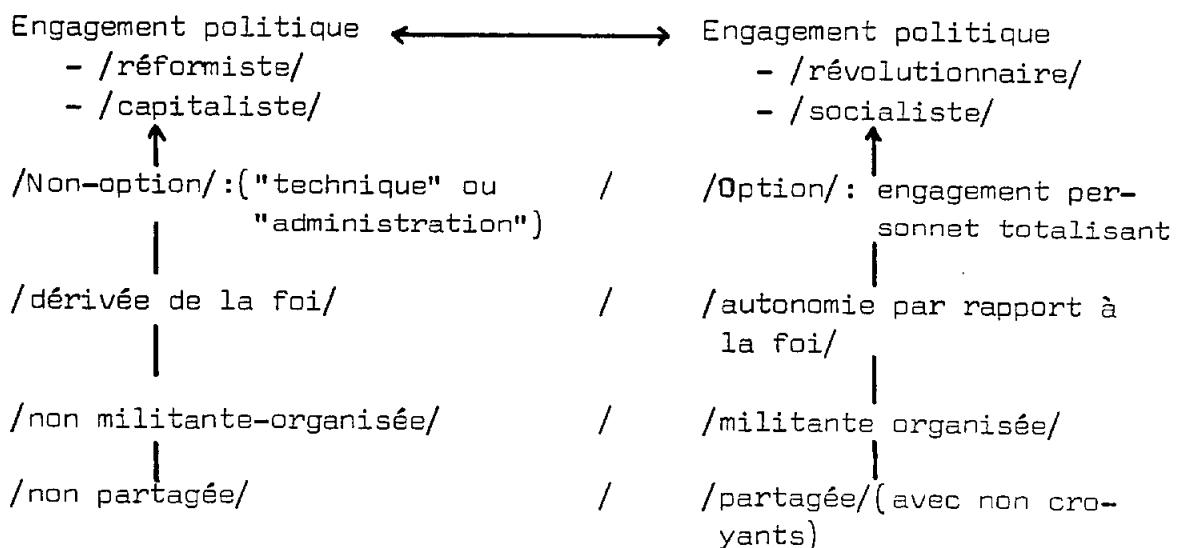
Comme on peut le supposer, la politique apparaît dans le texte accompagnée de résonances de la tradition politique de la gauche. En opposition à une politique envisagée comme "technique" ou comme "administration", il s'agit d'une option qui engage la totalité de la personne. La politique n'est donc pas la profession de quelques spécialistes, mais une militance qui trouve son environnement dans l'expérience de l'oppression, de la solidarité et dans la lutte pour la libération:

"..... nous sommes conscients du fait que l'engagement politique ne dérive pas nécessairement de la foi, mais de l'expérience historique partagée avec tous les hommes qui luttent pour la libération de l'humanité" (33,4-8).

Pour être qualifiée positivement, la pratique politique doit être/*socialiste/* et /révolutionnaire/ (6,5; 9.2.,3). A l'intérieur de celle-ci, la militance du chrétien ne se distingue pas par un programme différencié, mais il a une tâche spécifique: la lutte idéologique dans le domaine ecclésial.

Ainsi que nous l'avons déjà signalé, l'option politique est /autonome/ par rapport à la foi (7,4; 33,5; 40,4), mais l'autonomie ne veut pas dire séparation totale, mais relation dialectique: la foi accompagne (7,8) et situe l'engagement politique dans l'horizon de l'espérance eschatologique (7,9), mais la foi projette, à la fois, une nouvelle lumière sur certains aspects de la politique (cfr. n° 35).

POLITIQUE

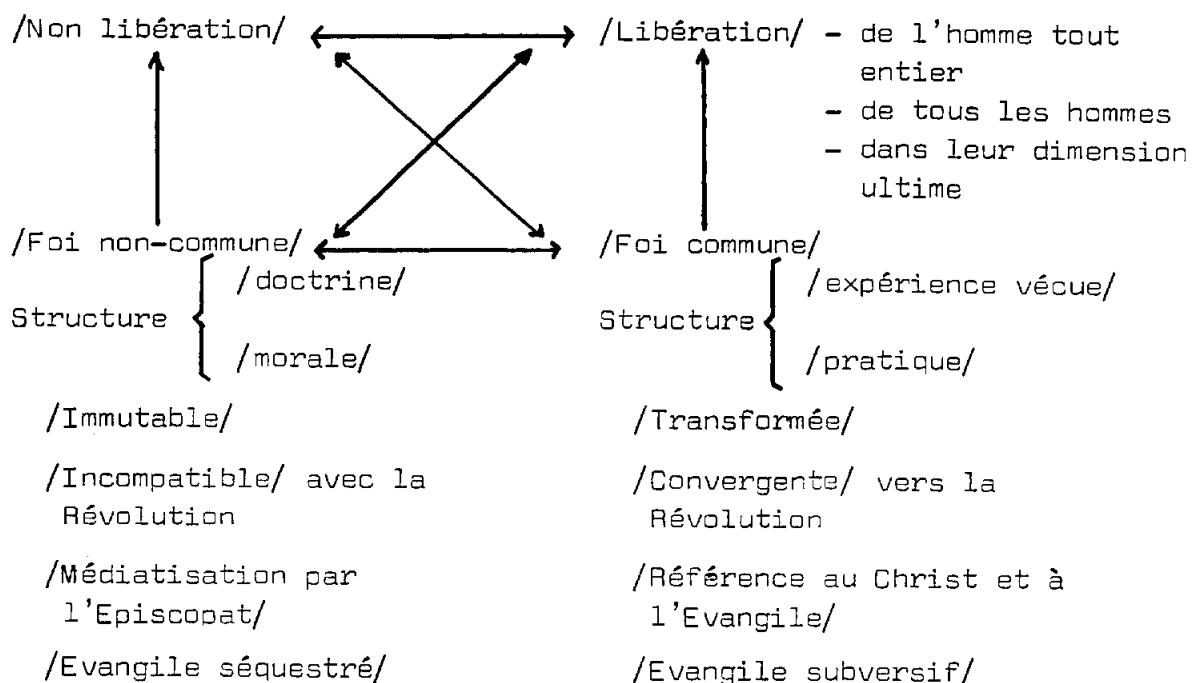


- Le plan de la foi.

Ainsi que nous l'avons déjà signalé dans notre analyse de l'es pose, la foi est considérée comme une expérience vécue (dans son aspect subjectif) et comme une pratique (dans son aspect ob-jectif).

Cette foi "commune" des CpS est une foi réinterprétée, purifiée: c'est-à-dire, une foi qui a subi un processus de transformation qui l'oppose à une foi considérée comme immuable. L'important de cette foi est son caractère "convergent" vers la révolution qui permet aux CpS de maintenir ce qu'ils appellent leur double et unique fidélité à la foi et au processus révolutionnaire (5,2). Fidélité double, puisqu'il ne faut pas choisir une réalité en excluant l'autre (39,6); fidélité unique à cause du lien intrinsèque qui les unit (l'aspiration à la liberté) et qui permet de les articuler, aussi bien au niveau pratique (n° 35.2) qu'au niveau de l'espérance qui anime le croyant.

Le contenu de la foi est donc illuminé par la légitimation invoquée: le Christ et l'Evangile (on laisse de côté la médiation hiérarchique) et par les qualificatifs qui leur sont attribués. Pour les CpS, Jésus-Christ est le "libérateur" qui fut victime de la répression et qui réssuscita (41,6; 35.1; n° 28). De son côté, l'Evangile est subversif et radicalement nouveau (35.2.,5).



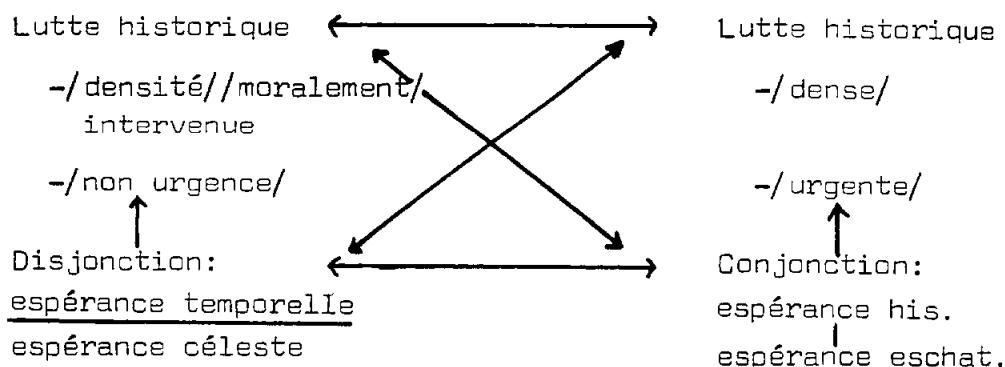
c) Isotopie référentielle eschatologique.

La particularité de l'eschatologie des CpS ne peut se comprendre que si l'on tient compte de leur insertion dans une conception de l'histoire et de la société orientée vers la libération (voir isotopie référentielle sociale et analyse du temps). En effet, la "réalité de la lutte des classes", l'existence d'un processus révolutionnaire et d'une histoire de libération constituent les codes de vraisemblance de leur conception de l'eschatologie, codes qui sont partagés par beaucoup d'autres qui luttent pour la libération et qui ne sont pas croyants. Il faut remarquer, cependant, que l'espérance historique des CpS est déjà chrétienne; elle inclut, en effet, des éléments typiquement chrétiens, comme l'obtention d'une Eglise libre de toute inféodation et la libération de l'Evangile.

Malgré tout, ce qui caractérise réellement les CpS, c'est leur particulière manière d'assumer l'espérance historique de façon à ce qu'elle soit à la fois espérance eschatologique (41,8). L'eschatologie apparaît dans le texte comme salut et libération que la Résurrection du Christ a rendu possibles. Mais ce qu'il y a d'important, c'est que, pour reprendre leur formulation, "la Résurrection du Christ n'aura pas acquis tout son sens pour nous, tant que toute forme d'exploitation n'aura pas été vaincue" (28,1-3). En termes logiques, nous pouvons dire que le salut-libération eschatologique inclut la libération historique, sans se limiter à celle-ci. Le texte ne conceptualise pas cette distinction, mais plusieurs indices la suggèrent. En effet, nous avons déjà antérieurement signalé la juxtaposition de termes appartenant à des champs sémantiques différenciés, pour exprimer le mal auquel la libération fait allusion: les thèmes éthiques, par leur caractère

a-historique, impliquent la possible transcendance au-delà de la libération de l'exploitation historique produite par un système social déterminé. D'autre part, on insiste sur le fait que la libération eschatologique a un caractère de totalité ("l'homme tout entier, tous les hommes, dans leur dimension ultime", nº 27) et que l'espérance dans celle-ci est possible à cause de la réalité de la Résurrection.

La libération eschatologique inclut par conséquent la libération historique, bien qu'elle ne se limite pas à celle-ci. Cette affirmation fait possible que l'espérance historique soit simultanément espérance eschatologique et elle permet par conséquent d'attribuer à la lutte historique pour la libération toute sa /densité/ et toute son /urgence/. Densité puisqu'avec elle on construit "en espérance" la "Nouvelle Terre". Urgence puisque sans elle le salut espéré ne peut pas venir. Nous nous trouvons dans le noyau de cette conception de l'eschatologie qui permet (bien que ce soit d'une manière analogue) de vivre la lutte historique comme "sacrement" de la présence de l'absolu dans l'histoire. La lutte ne fait pas seulement avancer vers la libération, elle construit aussi ce qui est définitif, et "en espérance", elle le rend présent maintenant. Pour cette raison, le schéma d'évaluation qui exprime la polémique implicite dans le texte peut être formulé de la manière suivante:



d) Résumé.

L'analyse des qualifications permet de prendre conscience du système de valeurs qui est sous-jacent au "récit" manifesté dans le texte. L'analyse permet également de voir de quelle manière ce système de valeurs se réalise chez les "acteurs" du "récit", et dans la construction spatio-temporelle qui l'organise.

Nous voyons ainsi que, aussi bien l'"Eglise" que la "société" apparaissent divisés selon le code oppression/libération; cette même opposition les oriente, par l'intermédiaire d'un présent de /résistance/ vers un futur de /libération/. L'Eglise n'est pas hors de la société: aussi bien l'une que l'autre doivent être transformées; l'Eglise doit atteindre l'/'unité/ réelle, et la société, le /socialisme/.

Le sujet transformateur est l'homme, lorsqu'il accepte l'appel éthique de l'histoire. L'eschatologie particulière des "CpS" souligne intensément la densité/ et l'/'urgence/ de la lutte socio-politique, en tant que susceptible de transformer la société et l'Eglise.

La radicalité du mal présent, l'espérance dans la libération, l'urgence de la lutte, l'appel à Jésus en tant que Libérateur, sont des caractéristiques qui approchent cet univers de celui des messianismes. Mais il ne s'agit pas dans ce cas d'une idéologie "pré-moderne", mais d'un messianisme qui assume le rôle prépondérant de l'homme qui veut construire sa propre histoire. L'émancipation de la politique, le fait d'entendre la politique comme émancipation, ainsi que l'importance de l'/'efficacité/ en sont des signes. La nécessité de reformuler la foi en accord avec cette

échelle de valeurs, à la fois messianique et moderne, est également cohérent avec cela.

On retrouve par conséquent, à ce niveau de l'analyse, les niveaux culturels que nous avons nommés dans les paragraphes précédents "modernité indifférenciée", "modernité socialiste" et "messianisme".

3.2 Les "qualifications" dans le Document Episcopal.

3.2.1 Niveau législatif

Un premier ensemble de codes qualifie l'espace ou "décor", dans lequel le locuteur se place lui-même, ainsi que les personnages ou les réalités sur lesquels il exerce sa fonction juridico-pastorale. L'analyse antérieure de l'espace nous a permis de reconnaître un code de base: /intérieur/ vs /extérieur/ qui organisait la relation entre l'épiscopat et le peuple, entre ceux-ci et les CPs et entre l'épiscopat et l'ensemble de la réalité que celui-ci assume comme "considérant" de sa fonction juridico-pastorale. Les analyses suivantes montreront l'articulation sémantique de cette opposition fondamentale.

a) Pratique jurisprudentielle: l'opposition

Espace de l'Episcopat	Espace des chrétiens
Espace du "peuple"	à option révolutionnaire.

- Opposition intérieur/extérieur appliquée à l'"Eglise"

La première observation qui s'impose est que la conjonction épiscopat-peuple constitue l'"Eglise", une "Eglise" dont nous devons analyser le signifié pour l'épiscopat. Pour le faire, nous avons en particulier étudié 83,3-12, en croisant l'analyse de fonctions avec l'analyse de qualifications, et en faisant correspondre à chaque fonction active, une qualification passive de la part de son objet.

"En revanche, ils attaquent durement l'Eglise "structurelle" - et ils la blâment souvent "par fidélité au Christ",

-disent-ils - à cause de la relation et du compromis que, d'après eux, elle maintient avec le capitalisme et les régimes politiques oppresseurs. L'écclesiologie latente dans les manifestations de ces groupes est très alarmante. C'est un des points sur lesquels il conviendra de continuer à réfléchir. L'analyse marxiste auquelle ces chrétiens soumettent l'histoire et la structure de l'Eglise, les attaques dont ils la rendent objet, la purification à laquelle ils veulent l'obliger, le désir qu'ils manifestent de saper son action pastorale, en particulier dans les secteurs populaires, voilà des éléments dont on ne peut pas faire abstraction".

(83,3-12)

Nous pouvons distribuer les qualifications de la manière suivante:

Qualifications de l'Eglise attribuées aux Cps par l'Episcopat.

- Structure et histoire de l'Eglise objets de l'analyse marxiste = /analysable/
- Eglise /liée/ au capitalisme et à des régimes oppresseurs.
- Eglise /criticabile/ -en elle même
-dans son action pastorale
- Eglise ayant besoin de purification = /Impure/

Qualifications attribuées à l'Eglise par l'épiscopat sous la forme de "non-dit".

- Eglise non objet de l'analyse marxiste = /non analysable/
- Eglise /non liée/ au capitalisme ni à des régimes oppresseurs.
- Eglise /non criticabile/ -en elle même
-dans son action pastorale
- Eglise n'ayant pas besoin de purification = /pure/

Par conséquent:

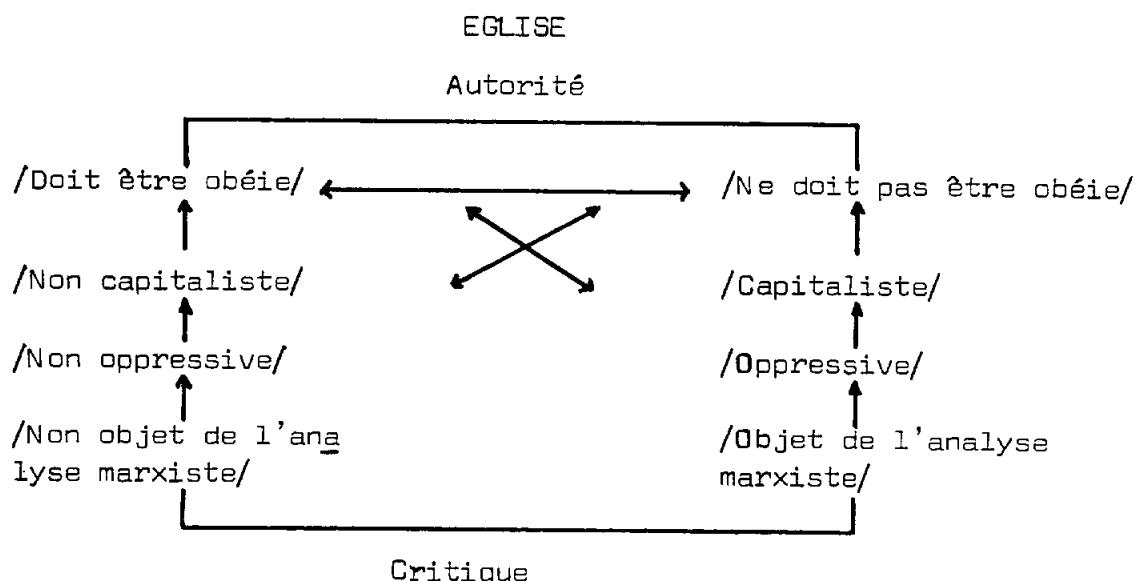
Pour les CpS (selon l'Episcopat) l'Eglise est:

/capitaliste/
/oppressive/ et par conséquent
/ne doit être pas obéie/ telle
qu'elle est maintenant.

Pour l'Episcopat l'Eglise
est:

/non capitaliste/
/non oppressive/ et par consé-
quent
/doit être obéie/ dès mainte-
nant

Deux conceptions de l'Eglise s'opposent donc. Organisant hié-
rarchiquement les antérieures qualifications, nous avons le carré
sémiotique suivant qui organise les qualifications de l'"Eglise":



Cette structure montre un concept d'*/autorité/* incompatible avec celui de */critique/*, qui selon le modèle, conduit nécessairement à la */désobéissance/*. L'Episcopat nuance que la */critique/* incompatible avec l'*/autorité/* est seulement celle qui est contenue dans l'*analyse marxiste*. Il est cependant significatif que l'Episcopat évite toute allusion au rôle joué par la hiérarchie ecclésiastique dans l'*histoire récente de l'Espagne*.

Cette structure significative semble répondre à une volonté de légitimation de la structure actuelle de l'Eglise et de sa hiérarchie ainsi qu'à une volonté de disqualifier l'adversaire en l'affrontant à une Eglise ainsi dégagée de l'analyse historique.

Ce double effet de légitimation et de disqualification se réalise aussi:

- a) En effaçant la distinction entre Eglise structurelle/Eglise non structurelle attribuée au CpS (48). De cette manière, l'épiscopat assimile l'"Eglise structurelle" à l'Eglise en général, sans nuances et les attaques à la première attribuées aux CpS se convertissent en attaques indiscriminées à la seconde. (Cfr. 83, 3-4 et 83, 8-10).
- b) En soulignant la "désobéissance" (80,2) et le prosélytisme" (81,6) mis en oeuvre par les CpS.
- c) En soulignant que l'obéissance/désobéissance à l'épiscopat signifie obéissance/désobéissance à l'Eglise (80,2; 83, 8-12).

Le fait que l'épiscopat centre la définition de l'Eglise sur la question de l'obéissance, donne à penser que, derrière ce modèle d'évaluation se cache un conflit de pouvoir et une volonté de légitimation du pouvoir ecclésiastique qui l'empêche de s'approcher de la réalité historique (celle des liens historiques entre l'Eglise espagnole et le franquisme) et le pousse à éléver l'Eglise à un niveau métaphysique dans lequel les accusations formulées contre elles seront "impensables" et apparaîtront comme conséquence d'une analyse erronée à cause de son origine marxiste. (49).

- Opposition intérieur/extérieur appliquée à la foi.

L'opposition /intérieur/ vs /extérieur/ appliquée à l'Eglise,

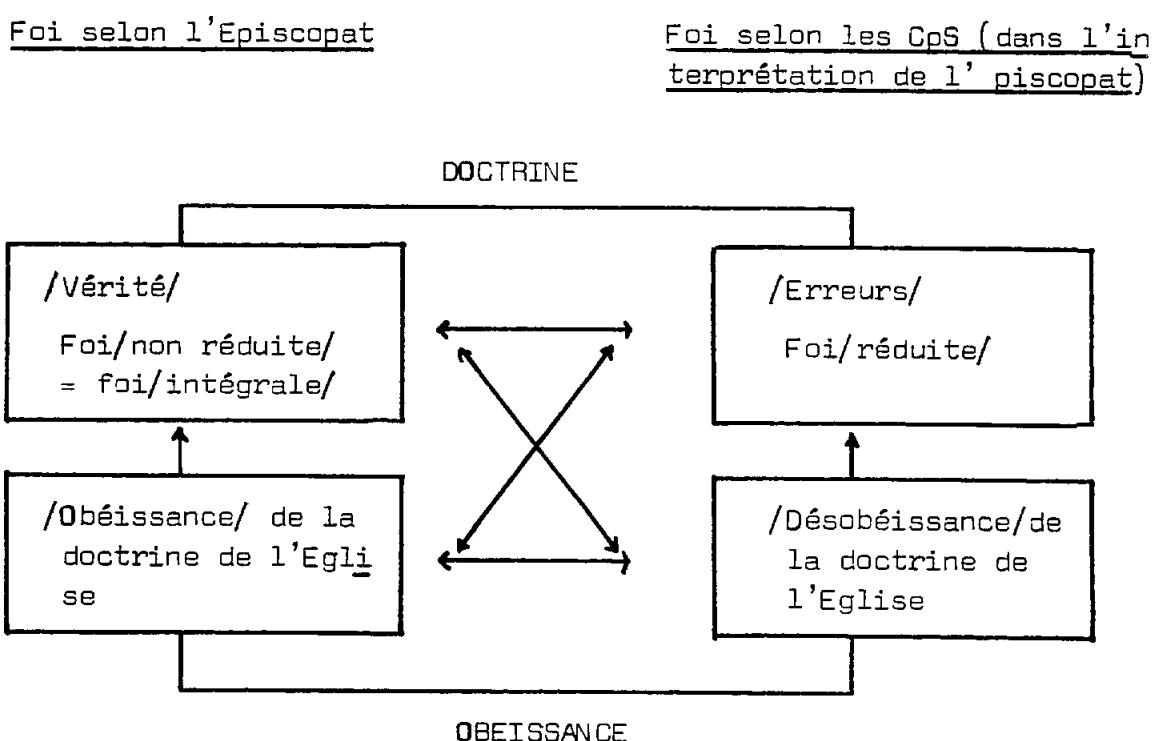
n'est pas seulement pour l'Épiscopat une question disciplinaire, mais surtout une question de foi. Mais au moyen de quelles articulations l'Épiscopat définit-il le contenu sémantique de la foi ? Comme il est logique dans ce genre de document polémique, la foi se définit comme le contraire de la foi non véritable que l'on critique chez ceux qui se trouvent à l'/'extérieur/.

L'épiscopat critique la cohérence que les CpS affirment trouver entre la foi et l'engagement révolutionnaire et le marxisme (82, 11-17), cohérence qu'il oppose à celle qui doit exister avec la doctrine de l'Eglise. L'/'obéissance/ vs /désobéissance/ est placée en situation hyponymique par rapport à l'/'integralité/ vs /réduction/ de la foi. L'Épiscopat affirme en effet que les CpS réduisent le contenu de la foi en l'interprétant à la lumière de la lutte des classes (84, 3-6). Les "erreurs" et les "inexactitudes" commises par les CpS en sont la conséquence (84,17).

"Consciemment ou inconsciemment, ils font une interprétation de la foi et de la morale chrétiennes selon le schéma marxiste de la lutte des classes. De cette manière, apparemment, la libération politique et socio-économique s'identifierait pratiquement avec le salut de Jésus-Christ, tout en laissant de côté ses aspects les plus essentiels; Jésus-Christ serait, un leader social, et l'Evangile, un "vademecum" d'animation révolutionnaire; la rencontre "salvatrice" avec Dieu et avec son Christ se réaliserait dans la participation active au processus révolutionnaire; l'Eglise se confondrait avec le monde, le salut avec un type de progrès, l'histoire du salut avec l'histoire profane, le péché avec

l'aliénation économique-sociale, l'action salvatrice des chrétiens avec la lutte des classes, la charité avec la prise de position révolutionnaire en faveur d'une classe sociale et contre une autre; etc." (84,3-15)

Schématiquement nous avons:



Le schéma indique que des catégories communes assument l'opposition: la foi est qualifiée positivement ou négativement, selon ses contenus de vérité, c'est-à-dire en tant que considérée comme l'acceptation d'une /doctrine/, avec les caractères que le magistère épiscopal lui-même, en accord avec la *Pacem in Terris*, attribue à toute doctrine: des caractères de fixité et d'impossibilité de changement (Cfr. n° 74). (50). Un concept de vérité statique est ici sous-jacent, qui ne va pas au-delà des formulations qui le proposent. Un concept de vérité cohérent avec la notion d'/or

dre social/ qui apparaîtra dans ce même paragraphe.

Il est important de percevoir ici, de même que dans d'autres parties du document, les différents strates théologiques qui s'y superposent. Dans une autre partie, l'épiscopat parle de christianisme "authentique" (85,7) et ce qualificatif peut faire penser à une théologie de caractère existentialiste. Cependant, sous le lexique, la structure profonde du discours épiscopal met davantage l'accent sur la vérité objective que sur l'authenticité puisqu'on souligne davantage l'obéissance que la sincérité et la conviction qui sont des traits propres à l'authenticité. (Cfr. 85, 1-3; 94, 9-12).

En effet, l'/obéissance/ à l'/autorité/ qui définit la doctrine est l'élément qui qualifie positivement ou négativement les hyponymes du carré sémiotique antérieur, ce qui montre la connexion intrinsèque entre l'articulation sémantique de l'"Eglise" et celle de la "foi". Cette connexion est cohérente avec un modèle de légitimation traditionnelle de l'autorité (celle du magistère) que nous devrons opposer à la légitimation propre au "prophétisme" particulier des Cps. (51).

Le caractère /doctrinal/ de la foi permet de mettre en évidence sa compatibilité ou son incompatibilité avec d'autres /doctrines/ qui sont également considérées comme inaltérables dans leur formulation, concrètement le marxisme. La dénonciation de l'/incompatibilité/ entre la foi et le marxisme parcourt une bonne partie du texte (Cfr. 76,9; 76,17; 83,2; 85,7; 91,2; 94,2; 95,5). On introduit ainsi dans le texte une "logique d'exclusion" dont le meilleur exemple est l'alternative proposée par l'épiscopat comme inévitable: ou les Cps sont de mauvais chrétiens, ou ils sont de mauvais marxistes (94, 13-15).

La logique de l'exclusion et de l'incompatibilité entraîne qu'au niveau des fonctions, l'*/extérieur/* apparaisse comme */menaçant/* et la foi comme */menacée/*. Nous retrouvons ici le pessimisme par rapport aux espaces sociaux existants que nous avons déjà remarqué à d'autres moments et qui correspond à l'attitude polémique et défensive du document.

b) Pratique législative: les oppositions spatiales

/Intérieur/ - "Episcopat" et /Intérieur/ - "Episcopat"
/Extérieur/ - "Peuple" et /Extérieur/ - "Réalité"

Le point de départ de la qualification du "peuple" est sa situation de "perplexité" (81,3) d'"interrogation" (77,1), d'"attraction" (76,1) face à l'option socialiste de nombreux chrétiens. Dans leur ensemble, ces attitudes configurent une situation qui peut être qualifiée d'/obscurité/. Cette situation est définie par rapport à l'espace épiscopal dans lequel se trouve la /lumière/ (81,1).

"C'est un devoir pastoral d'illuminer cette question afin de la clarifier devant le peuple et d'inviter ceux qui y trouvent une cause de perplexité et d'attrait à une réflexion sérieuse" (81, 1-3).

/Intérieur/	-	"Épiscopat"	-	/Lumière/
/Extérieur/	-	"Peuple"	-	/Obscurité/

Pour comprendre la logique du texte nous devons analyser; les causes de cette obscurité. Le document mentionne le fait que

les chrétiens trouvent dans le socialisme le projet ou la réalisation d'aspirations légitimement chrétiennes (76, 1-7); il mentionne également la fragmentation idéologique et pratique du marxisme (77, 1-7) ainsi que le fait que quelques chrétiens aient opté publiquement pour le marxisme révolutionnaire (79, 1-2). Si nous cherchons un trait sémantique commun à ces situations qui produisent /obscurité/, nous pouvons signaler la /fragmentation/ en tant qu'opposée à /monolithisme/. En effet, à l'ancien monolithisme socialiste, qui avait eu des relations "difficiles" (74, 3) avec l'Eglise, a succédé une pluralité qui englobe des expériences et des réalités très différentes (no 75); d'autre part, à l'ancien monolithisme marxiste a succédé une rupture au niveau des interprétations, des systèmes politiques et des niveaux d'expression (no 77); finalement, le scandale causé par l'option socialiste et révolutionnaire de quelques chrétiens est seulement compréhensible en tant que rupture avec une situation antérieure de monolithisme ecclésiastique. Dans les trois cas, une situation de fragmentation a succédé à une situation de monolithisme et corrélativement on est passé de la /lumière/ à l'/obscurité/:

<u>/Lumière/</u>	-	<u>/monolithisme/</u>
<u>/Obscurité/</u>	-	<u>/fragmentation/</u>

Cette valorisation des situations monolithiques et compactes est en corrélation avec la logique d'incompatibilité que nous avons déjà signalée ainsi qu'avec le concept de vérité et d'"ordre" auquel nous avons déjà fait allusion. Cet ensemble d'éléments constitue la toile de fond d'une perception du réel, dans laquelle le passé /monolithique/ était meilleur que le présent, un présent menacé, dont l'/ordre/ doit être rétabli.

Nous pouvons affirmer qu'à un /intérieur/ épiscopal de /savoir/ et de /lumière/ correspond un /extérieur/, domaine du "peuple", qui est aussi domaine d'/ignorance/ et d'/obscurité/. Logiquement, l'espace de l'/obscurité/ est espace d'/obéissance/

/Intérieur/ - "Episcopat" - /Lumière/ - /autorité/

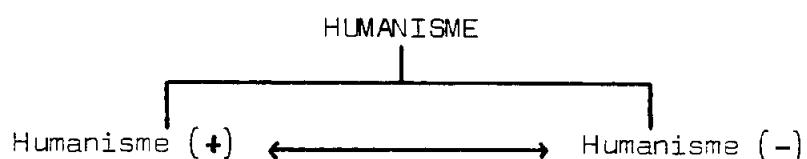
/Extérieur/ - "Peuple" - /Obscurité/- /obéissance/

Cette configuration de qualifications légitime l'autorité, aussi bien sur le plan éthique que sur le plan juridique.

3.2.2 Niveau référentiel.

a) Isotopie référentielle sociale.

Lorsqu'il construit son idée de l'homme comme un être en tension entre l'esclavage et la liberté, le document épiscopal reconnaît qu'une partie de l'oppression de l'homme vient d'un espace qui, tout en étant /extérieur/, le configure, cependant internement: il s'agit des "structures". Cet espace /extérieur/ est qualifié positivement ou négativement, selon qu'il permet ou non la réalisation intégrale de l'homme. Pour cette raison, le document épiscopal qualifie positivement ou négativement les valeurs que l'on prétend planter au niveau social, lesquelles constituent les traits sémantiques de chacun des humanismes existants, dans la mesure où elles configurent une idée déterminée de l'homme.



Quel est le contenu sémantique de cette opposition exclusivement formelle ? Le "chaos" est vigoureusement explicité par le locuteur épiscopal.

"Il s'agit, à notre avis, d'un humanisme pauvre, faux, et aux graves conséquences morales. Théoriquement, le marxisme place l'homme au centre de l'Univers et de l'Histoire, et, d'autre part, il provoque des désirs de libération et de solidarité, il suscite dans le cœur des militants un engagement généreux en faveur des opprimés, il soutient une "praxis" efficace face à certaines injustices... Malgré tout, il présente des défauts considérables: il ne garantit pas suffisamment le respect effectif de l'homme; il ignore et refuse sa transcendance et son ordination à Dieu (cf GS 19), il réduit ses horizons aux réalités terrestres, il le considère et le valorise principalement en tant que travailleur -c'est-à-dire non pas pour ce qu'il est (personne, fils de Dieu), mais pour ce qu'il fait-; l'homme devient ainsi un moyen et un instrument de l'économie, un "pion sur l'échiquier de la politique ou un chiffre dans des calculs économiques". Il s'agit donc d'un humanisme qui, en fait, n'humanise pas l'homme, pas plus qu'il ne le libère d'une manière authentique et intégrale,: il porte plutôt atteinte à la dignité de la personne humaine" (91, 7-22).

L'humanisme marxiste est qualifié de "pauvre", "faux", "immoral", "anthropocentrique", "deshumanisant", "opresseur"... (Cfr. n° 91). Ce n'est pas l'évident exercice de diabolisation de l'ad

versaire qui nous intéresse ici, mais l'ensemble de catégories sémiques dont les termes définissent chacun des humanismes possibles. Selon ce que nous venons de dire, l'humanisme est défini selon les axes de l'*/intégralité/*, la */vérité/*, la */moralité/*, la */dignité de la personne humaine/*, le */développement/* et le */théocentrisme/*.

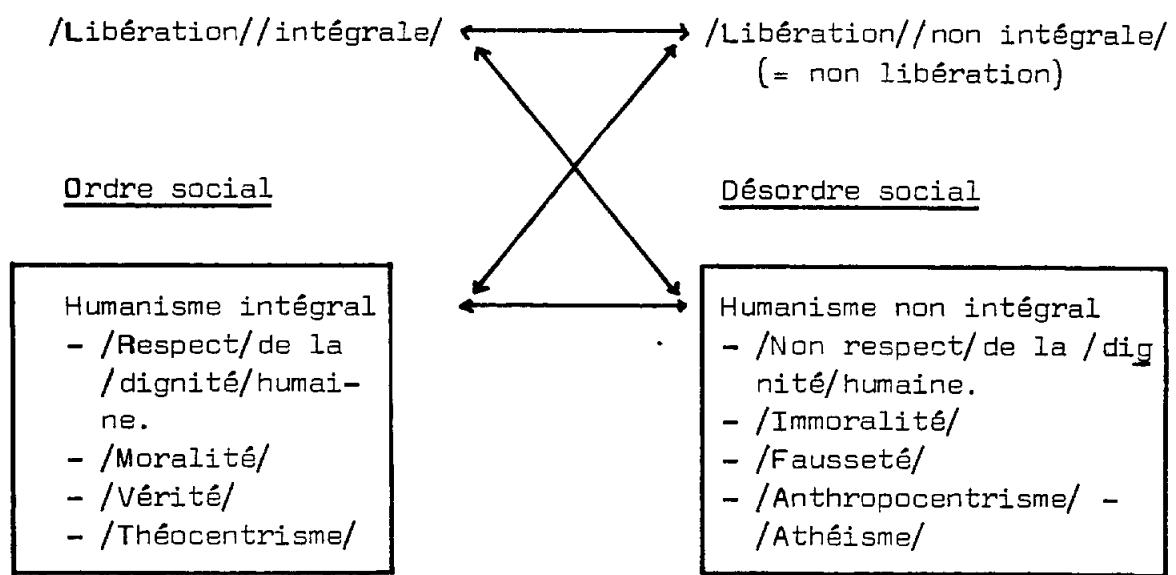
Il n'est pas facile d'établir une relation hiérarchique entre ces termes, étant donné que le texte épiscopal est peu explicite. Il nous semble, cependant, que le caractère/*théocentrique/fonction* ne comme garant de la */vérité/* et de la */moralité/*, et par conséquent de l'*/intégralité/* de la compréhension de l'homme. A un autre niveau, le/*théocentrisme/* est le fondement ontologique de la */dignité/* de la personne humaine. Tout ceci expliquerait le fait que le qualificatif "athée" appliqué au marxisme permette de le disqualifier globalement.

Ce qui est important, c'est de souligner que la garantie de */vérité/*, de */moralité/* et d'*/intégralité/* offerte par le théocentrisme affirme implicitement un ordre ontologique de valeurs, valeurs qui sont simplement formelles, d'une part, et que, d'autre part, l'épiscopat peut connaître dans leurs concrétions.

Le problème posé par ce type de construction axiologique est celui de sa fonction légitimatrice de réalités plus concrètes, qui configurent un ordre social bien déterminé et qui se présentent comme déduites ou cohérentes avec ces valeurs plus générales et formelles. De cette manière, un système ou une option soci-politique peuvent être défendus ou condamnés en bloc, sans faire d'analyse historique concrète. A notre avis, c'est exactement ce qui se

produit avec les options réformistes et qui ne sont pas formellement athées: elles apparaissent comme plus cohérentes avec l'*/ordre/* et le */théocentrisme/*. En revanche, le marxisme ne peut pas être accepté parce qu'il est */révolutionnaire/* et */athée/*.

Il faut noter, enfin, que l'intégralité de l'humanisme est jugée fondamentalement depuis la perspective de son ouverture à la libération intégrale de l'homme qui se situe dans l'espace eschatologique dont nous avons déjà analysé les qualifications. De cette manière, nous pouvons établir le modèle d'oppositions significatives suivant:



b) Isotopie référentielle anthropologique: qualification des attitudes face à la réalité extérieure: la militance.

Dans l'*/intérieur/* de l'homme, se situent non seulement les attitudes qui le mettent en relation avec Dieu, mais aussi celles qui orientent son action dans la société. Ce sont ces attitudes que nous allons analyser à présent, afin de voir la qualification, positive ou négative, que l'épiscopat leur attribue, lorsqu'il cons

truit son idée de l'homme.

- Attitude face aux limitations de la nature humaine. Devant ce genre de limitations (accidents physiques, maladie, etc.), une opposition se dégage, entre l'attitude positive de /lutte/ et une attitude négative de /résignation/ (Cfr. n° 43). Dans ce dernier cas, le "chaos" consisterait dans la passivité, dans la non-militance. De cette manière, l'épiscopat assume certains éléments d'une éthique moderne de résistance active au mal, contre un autre type de morale basée sur la résignation que l'on a fréquemment prédiquée au sein de l'Eglise.

- La connaissance de la réalité. Il est difficile de formuler la position de l'épiscopat sur ce sujet, mais il y a quand même des indices significatifs. D'un côté, la /scientificité/ apparaît comme une valeur positive (77,11) qui est d'abord attribuée à l'"adversaire", pour ensuite la lui contester. (96,2-3). D'autre part, on ne demande jamais explicitement aux chrétiens d'adopter cette valeur. Nous avons, d'un autre côté, l'importance que l'épiscopat accorde à la /vérité/, qui définit un humanisme qualifié positivement. Cet ensemble d'éléments permet de formuler l'hypothèse selon laquelle l'épiscopat place la /vérité/, à laquelle il prétend avoir accès, dans une position hiérarchiquement supérieure, tandis qu'il subordonne une scientificité qui n'est pas exigée comme nécessaire. En définitive, nous croyons qu'il y a ici une attitude qui se préoccupe davantage de la vérité que de la scientificité et qui, par conséquent, est plus dogmatique que critique, plus ingénue (au niveau de la théorie de la connaissance) qu'auto-critique.

- L'attitude devant les hommes. L'attitude positive devant les hommes est formulée comme "solidarité", "générosité", "désir d'efficacité transformatrice" et "désir de libération" (85,1-3; 91,10-12), attitudes que l'on peut synthétiser en /désir d'efficacité/ et /solidarité/. Il s'agit d'attitudes subjectives qui peuvent être assumées par l'adversaire de bonne foi (les CpS) mais auxquelles on doit ajouter des traits sémantiques appartenant au domaine de l'"objectif".

- La réalité sociale existante. L'épiscopat recommande de l'"imagination" et de la "créativité" face aux systèmes sociaux existants (98,6). Mais ces attitudes ne supposent pas un protagonisme absolu de l'homme dans l'histoire, capable de configurer les systèmes sociaux avec une autonomie totale. L'exhortation épiscopale s'oriente plutôt vers la recherche des chemins (la "troisième voie") qui accommoderaient la société à l'ordre qui, ainsi que nous l'avons vu, est le fondement de l'humanisme qu'il défend. D'autre part, la recommandation à la "prudence" (100,17-18) face aux dangers inhérents à tout système social fait apparaître plutôt une vision méfiaante face aux systèmes sociaux de la modernité. Pour cette raison, on souligne la précaution contre les dangers de toute militance, laquelle participe des défauts du système qu'elle veut implanter. Cette réserve nuance et rend, d'une certaine manière, réthorique l'exhortation à "se mettre au travail" adressée aux "militants chrétiens" (no 99).

- L'action militante. De toutes manières, l'action militante doit être "humble", "éloignée des collaborations inconditionnelles et contraires aux principes d'un véritable humanisme", "respectueuse de la variété légitime d'options possibles pour le chrétien"

(Cfr. n° 100). Ces traits positifs font apparaître comme "non-dit" attribué à l'adversaire (les CpS) une série de qualifications négatives: "orgueil", "adhésion inconditionnelle à des humanismes faux", ainsi qu'une certaine intolérance par rapport à d'autres options socio-politiques assumées depuis la foi: le chrétien ne doit pas absolutiser son propre chemin en le considérant "parfait", "unique", ou "définitif" (98,3-4).

L'épiscopat pose ici, implicitement et sans le résoudre, un problème très réel: le fanatisme qui menace toujours la conjonction des valeurs religieuses et socio-politiques. Le thème est important, et d'une certaine manière, inévitable: le caractère ab bolu du social et politique lorsqu'il est vécu comme libérateur, ainsi que son caractère solidaire, rendent la pratique socio-politique "symbolique" et, d'une certaine manière, "religieuse": elle se convertit en symbole de l'absolu sacré. Mais en même temps, l'inconditionnalité que le sacré exige à l'homme se transmet à la pratique socio-politique particulière et le militant court le dan ger de devenir un fanatique. Ce qui est curieux, cependant, c'est que les évêques attribuent du fanatisme aux CpS et qu'ils ne se rendent pas compte du caractère a-critique de leur propre option politique ni du fait que la logique sémiotique qu'ils utilisent pour la défendre les fait tomber dans une intolérance semblable.

Pour éviter cette absolutisation, l'action transformatrice de la société doit, selon l'épiscopat, inclure un effort continu de réforme personnelle dans la ligne d'"intensifier la vie selon l'Evangile" et de disponibilité pour réviser sa propre option. L'action doit aussi se situer sous l'influence de la /moralité/ qui, ainsi que nous l'avons vu, définit un véritable humanisme.

Au moment de concrétiser cette moralité, une opposition apparaît, entre "lutte des classes morale" et "lutte des classes immorale" (nº 46-51) dont le critère de définition est constitué par les différentes qualifications de la violence. L'épiscopat assume la théorie du "droit de résistance", ce qui lui permet d'accepter la violence "inévitable", "nécessaire", "utile" et "proportionnelle" (Cfr. note 13 bis du texte épiscopal). Cette violence est opposée à celle qui est entendue comme moyen habituel et inévitable du progrès social, à laquelle on attribue des traits pseudo-messianiques (Cfr. nº 50).

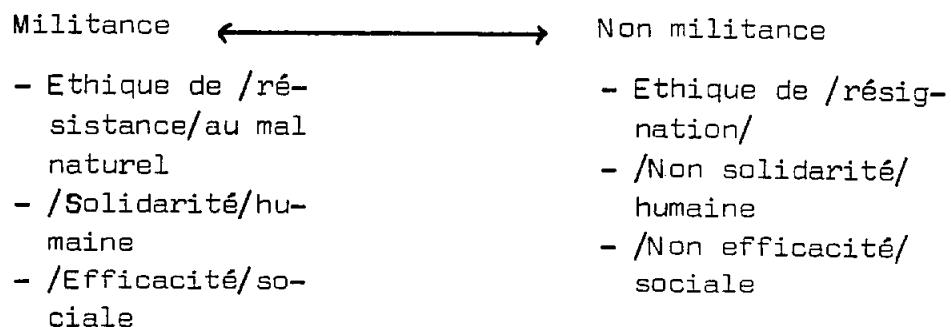
Nous avons rencontré jusqu'ici des qualifications qui exigent de la part du chrétien un acte de discernement pour leur application concrète. Mais il y a un moment où une norme plus concrète apparaît, qui émane de l'épiscopat et du magistère ecclésiastique, et qui limite les marges de ce qui est permis: le magistère ecclésiastique penche pour la "réforme" en tant qu'opposée à la "révolution" (nº 47): ceci est la limite de la militance chrétienne et du pluralisme légitime. Le fait que l'épiscopat introduise une détermination extérieure au discernement subjectif du chrétien fait référence à une valeur non explicitée ni lexicalisée mais décisivement importante de la militance chrétienne du point de vue des évêques: l'/obéissance/ qui renvoie à l'acceptation d'une autorité qui définit l'axe permis/interdit. Ceci est cohérent avec l'ontologie autoritaire qui, ainsi que nous le verrons, est sous-jacente dans tout le Document.

L'introduction de l'axe sémantique permis/interdit dans l'intérieur de la pratique militante permet de relier le jugement socio-politique sur la réalité sociale que font les évêques (lorsqu'ils

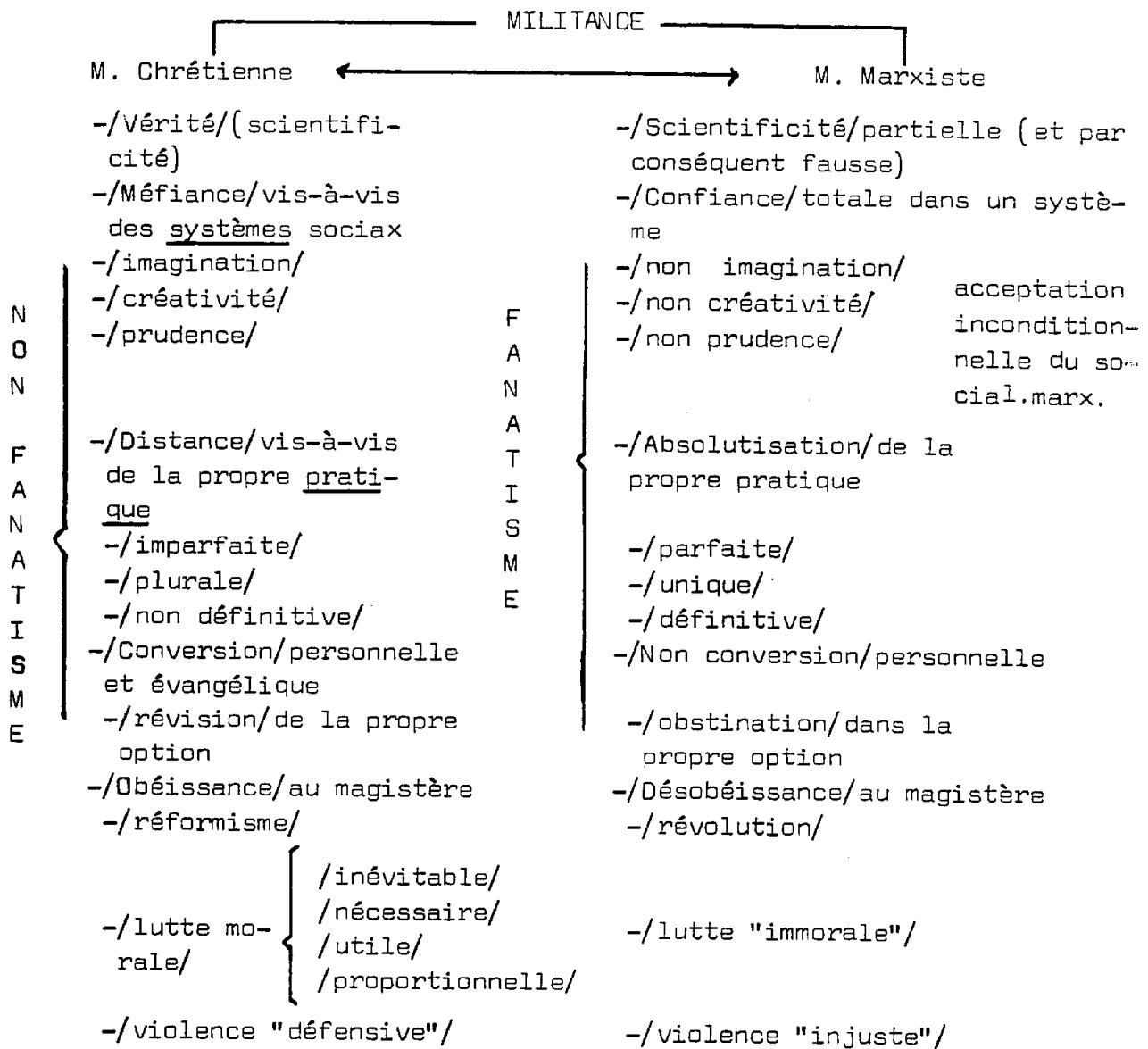
opposent réforme à révolution) au jugement sur la pratique militante personnelle des croyants. De cette manière, sous un problème d'obéissance religieuse se cache un autre problème de légitimité pour émettre un jugement déterminé sur la réalité socio-politique. Ce fait est très important, aussi bien pour comprendre le logique du modèle religieux de l'épiscopat que pour analyser la fonction légitimatrice du Document Episcopal dans le contexte historique concret.

- **Synthèse: oppositions fondamentales.**

D'après ce que nous venons de dire, nous pouvons proposer une première opposition entre militance/non militance dont les traits sémantiques s'énumèreraient de la manière suivants:



D'autre part, la militance peut être positive ou négative, ce qui se manifeste, au niveau du lexique, comme militance chrétienne/militance marxiste:



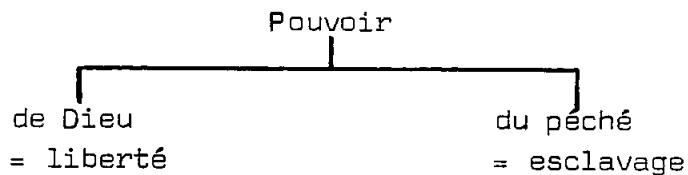
c) Isotopie référentielle eschatologique: qualifications de l'espace anthropologique intérieur et de l'espace eschatologique.

La/libération/apparaît, au niveau du lexique, comme la valeur suprême qui qualifie aussi bien l'espace et le temps eschatologiques, que ceux qui définissent le monde actuel de l'homme. Face à elle, se situe l'esclavage. Cette opposition libération/esclavage/se situe fondamentalement dans l'"espace anthropologique in-

térieur". Cette conjonction n'est pas due au hasard; elle illustre aussi le fait que la théologie qui entre dans le discours épiscopal exprime la sphère de ce qui est définitivement précieux dans une symbolique liée à l'intériorité de l'homme.

- Opposition fondamentale: liberté/esclavage: acceptation d'un pouvoir comme catégorie sémiotique supérieure.

Si l'esclavage/est scumission au péché (37,6), la liberté ne se caractérise pas par l'absence de toute coercition mais par le service du bien (37,7) et de Dieu (38,3). Ce contenu sémantique presuppose une structure significative dans laquelle l'homme est soumis inévitablement à des pouvoirs alternatifs et contraires de telle manière que:



De cette façon, l'épiscopat prend ses distances par rapport à l'anthropocentrisme radical, qui selon lui caractérise l'humanisme marxiste (91,9). En même temps, l'Episcopat révèle une ontologie que nous pourrions appeler autoritaire, dans la mesure où la liberté elle-même est définie par l'acceptation d'un pouvoir, même si celui-ci est reconnu comme bon et libérateur. Finalement nous devons remarquer que l'opposition esclavage/libération qualifie un monde dans lequel le mal existe et doit être combattu. L'opposition de base établit donc une morale non conformiste vis-à-vis du monde présent. Cependant, la potentialité critique de ce modèle dépendra du contenu assigné à la libération, elle-même influencée par le système de valeurs "autoritaire" auquel nous avons de-

jà fait allusion.

- Le "passage" de l'esclavage à la liberté.

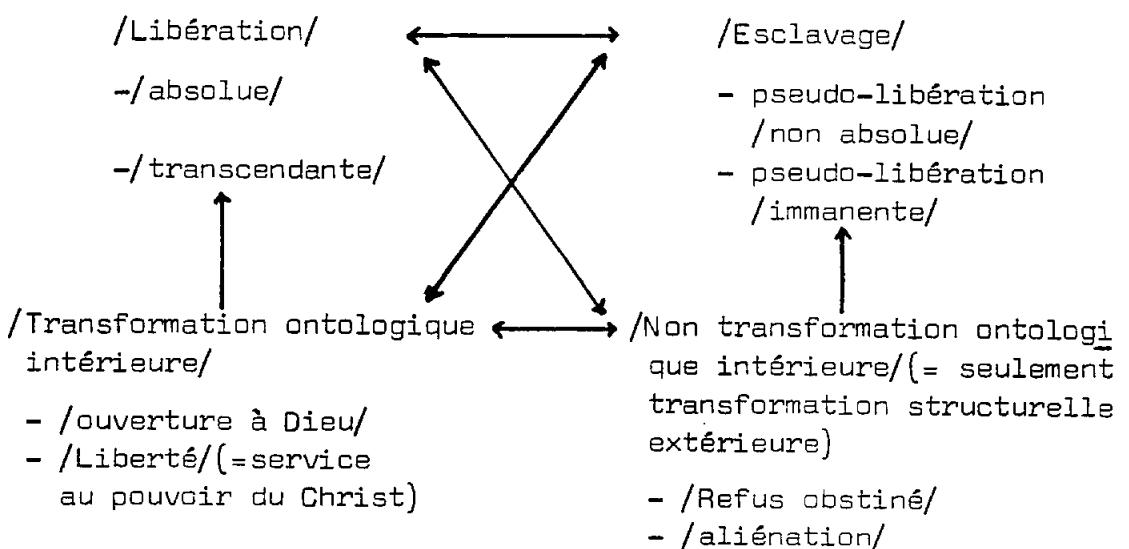
Le "passage" de l'esclavage à la liberté et vice-versa apparaît, ainsi que nous l'avons dit, comme un "changement de pouvoir". Il s'agit de ce que, traditionnellement, on a appelé "conversion" (36,3) et qui dans la perspective d'un passage "de l'esclavage du péché au service du bien" (37,6, Cfr. Rm. 6,18) est qualifié comme "libération". A l'opposé, le péché apparaît comme soumission au mal.

Lorsque nous analysons les traits sémantique du processus de libération, nous voyons que celui-ci consiste dans l'acquisition des caractéristiques de la libération intégrale à laquelle on aspire. Pour cette raison, les traits sémantiques de la fin (la libération intégrale et eschatologique) son aussi ceux du processus même de libération.

Transformation ontologique. Le /bien/ et le /mal/ apparaissent comme des états ou des situations ontologiques du cœur humain. L'esclavage se caractérise comme "aliénation" et /refus obstiné/ (36,11) à accepter le pouvoir de Dieu. La libération consiste fondamentalement dans une transformation ontologique qui s'opère dans le cœur de l'homme (nº 37 et nº 38): il s'agit de "se revêtir de la nouvelle nature que Dieu a créée à son image" (37,4-5) ou de "s'incorporer à la mort et à la résurrection du Christ" (38,2). Par l'intermédiaire de ces qualifications on obtient certainement l'absolutisation de la libération. Ceci à trois conséquences. En premier lieu, l'absolutisation signifie que le contenu de la libération sera formulé à un niveau supra-empirique et, d'une certaine manière, dépourvu de contenu. Il fau-

dra tenir compte des autres traits sémantiques pour comprendre la portée pratique attribuée à cette transformation. En second lieu, l'absolutisation de la libération comme transformation ontologique permet de considérer n'importe quelle autre libération comme relative et également, de la considérer fausse et asservissante si elle prétend s'ériger en absolue. C'est précisément le mensonge de la libération marxiste, pour l'épiscopat. Finalement, par l'intermédiaire de cette absolutisation, *'libération/* et */esclavage/* s'ouvrent à l'"espace transcendant" et y situent la personne humaine. (52).

Nous avons par conséquent le modèle suivant:



Contenu moral. La transformation ontologique du cœur de l'homme comporte une transformation morale, caractérisée négativement par le refus des vices que peut abriter son cœur (36,8-11 et Mc. 7,21), et positivement par la référence évangélique aux Béatitudes et aux grandes valeurs générales de "justice, bonté, sainteté".

La terminologie du document pose ici un problème délicat au-

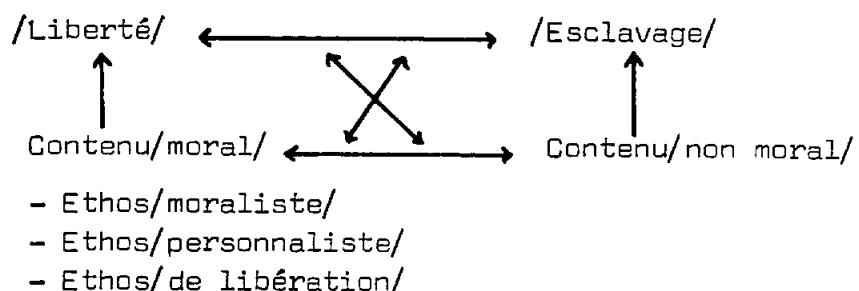
quel nous avons déjà fait allusion: l'existence de plusieurs niveaux sémantiques dans des lexicalisations déterminées. Dans ce cas, l'insistance sur la libération, sur la transformation de la personne, ainsi que la mention des grandes valeurs évangéliques, nous conduisent au champ de significations de la morale de valeurs et d'attitudes moderne, laquelle a assumé certains éléments de la philosophie existentielle.

D'une manière semblable, l'utilisation du terme "libération" rend présent le champ sémantique du moderne ethos personnaliste de la réalisation de toutes les potentialités humaines; cet ethos est mentionné par le texte lorsque celui-ci fait référence au sens que devrait avoir l'"espace extérieur de l'homme": (les structures devraient) aider l'homme à se réaliser d'une manière plus pleine et plus intégrale" (35,6-7). D'autre part, le mot "intégrale" est un terme technique qui a surtout une fonction polémique d'opposition au réductionisme des humanismes athées. La "libération" est également évoquée dans le champ sémantique de la théologie de la libération, d'origine latino-américaine. Cette théologie est mentionnée explicitement par l'épiscopat (ainsi que les critiques qu'elle avait reçues de Rome. Cfr. Note 8 du Document Episcopal). D'autre part, l'utilisation du terme "conversion", l'insistance sur "les" (au pluriel) vices et les péchés et surtout l'existence de "l'ontologie autoritaire" à laquelle nous faisions antérieurement allusion, font penser plutôt à une transformation qui se réalise au moyen du respect des normes dictées par l'autorité de l'Eglise, c'est-à-dire par la hiérarchie qui écrit le document. Il nous semble qu'aucun des trois niveaux sémantiques que nous avons signalés ne peut être éliminé et qu'une caractéristique du document étudié (et du modèle religieux qu'il propose), est précisément

ment cette co-existence conceptuellement mal synthétisée de modèles religieux correspondants à des étapes et à des situations différentes de l'histoire de l'Eglise et de la théologie.

Cependant, l'élaboration du modèle qui organise le système de valeurs de l'épiscopat nous permettra d'affirmer qu'au moment du conflit, l'ethos qui prédomine est l'ethos moraliste. On peut alors formuler l'hypothèse selon laquelle l'utilisation des codes de l'ethos personneliste et de l'ethos de la libération a une fonction idéologique: prétendre assumer les codes utilisés par l'adversaire en déformant leur contenu ou en le subordonnant au propre code.

Nous avons par conséquent:

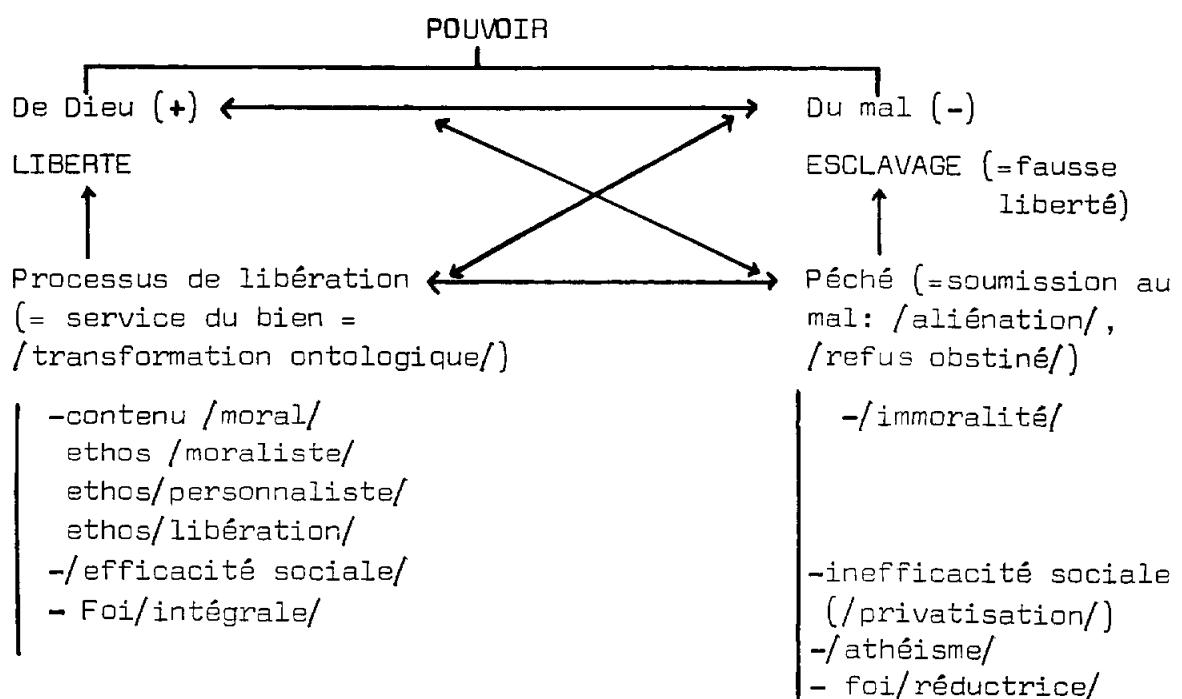


Efficacité sociale. La libération intérieure a également comme effet, et d'une certaine manière, comme contenu, une forte motivation à travailler pour transformer les structures de la société, tout en les libérant (Cfr. n° 40). La motivation ultime de cette responsabilité est que la force libératrice du Christ ouvre sa voie dans les structures de la société, par l'intermédiaire de l'engagement chrétien (100,15). De cette manière, l'activité militante même, est finalement fondée sur la libération transcendantale.

Il est important de remarquer que nous trouvons à ce niveau anthropologique fondamental (pour l'Episcopat), une valeur que nous retrouvons à tous les niveaux: celle de l'*/efficacité sociale/* de la foi, qui s'oppose à sa */privatisation/*. Cette exigence d'efficacité sociale sera partagée par les CpS, mais évidemment son contenu sera bien différent. Nous devrons revenir sur ce point qui nous paraît un des points décisifs d'unité et de différentiation entre les deux modèles religieux.

La foi. La foi apparaît, finalement, comme la condition de possibilité de ce processus de libération, processus qui prétend être intégral, c'est-à-dire qu'il prétend embrasser la totalité de l'homme, en incluant expressément sa dimension transcendante (39,5). A la foi intégrale s'opposent aussi bien l'"athéisme" que la "réduction" de la foi (Cfr. n° 84) et par conséquent, comme nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, il s'agit de la foi explicite et doctrinale.

Résumé.



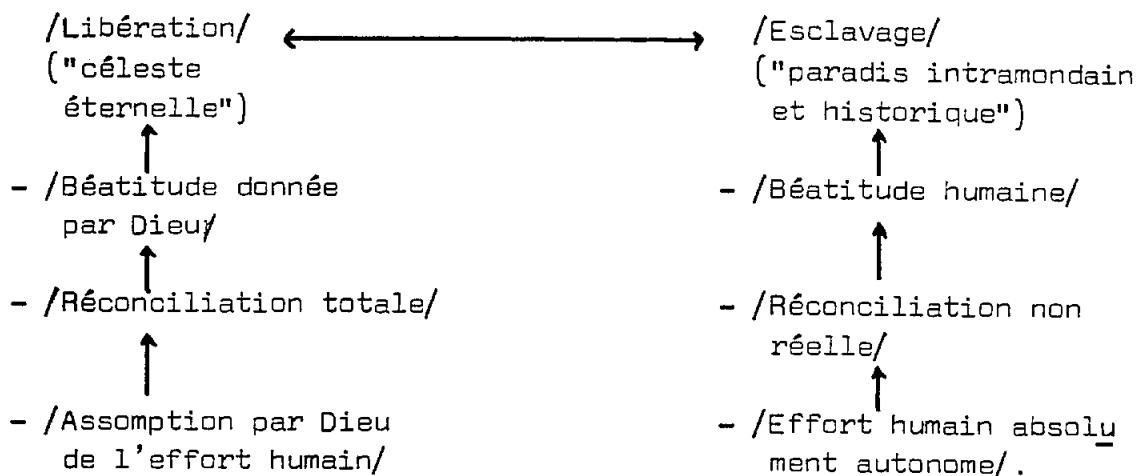
- La libération définitive (Cfr. n° 52-54).

Dans les analyses antérieures de codes de l'espace et du temps, nous avons déjà signalé certains caractères de la libération définitive. Rappelons comment celle-ci se définissait au moyen des oppositions verticalité/horizontalité, éternité/historicité et discontinuité/continuité. Nous avons également souligné la primauté du premier élément de chacune de ces oppositions, primauté qui ne niait pas la valeur du deuxième élément mais qui le subordonnait au premier. Nous avons vu dans cette structure un indice de la superposition de couches théologiques, correspondant à différents moments de l'histoire de l'Eglise et de ses relations avec la société. (53).

D'autre part, la connexion entre le langage anthropologique (centré sur l'/intérieur/) et le langage de l'eschatologie, accentue la dimension individuelle de la libération définitive sans nier pour autant la dimension collective.

L'analyse des qualifications confirme le même schéma, avec une certaine nuance, cependant. Par exemple, on affirme que dans la libération définitive, les hommes retrouveront les fruits du travail et de l'effort humain, c'est-à-dire "les valeurs de dignité, de communion fraternelle et de liberté" (n° 54), mais ces valeurs seront "terminées, purifiées et perfectionnées par l'action libre et surnaturelle de Dieu" (*ibid.*). Nous reconnaissions de nouveau dans ce texte la primauté du vertical et éternel sous le revêtement sémantique de l'intervention de Dieu, mais nous trouvons à la fois la valorisation de l'horizontal et historique. La formulation finale prétend un équilibre entre les différentes dimensions en qualifiant la libération définitive comme réconciliation (54,12)

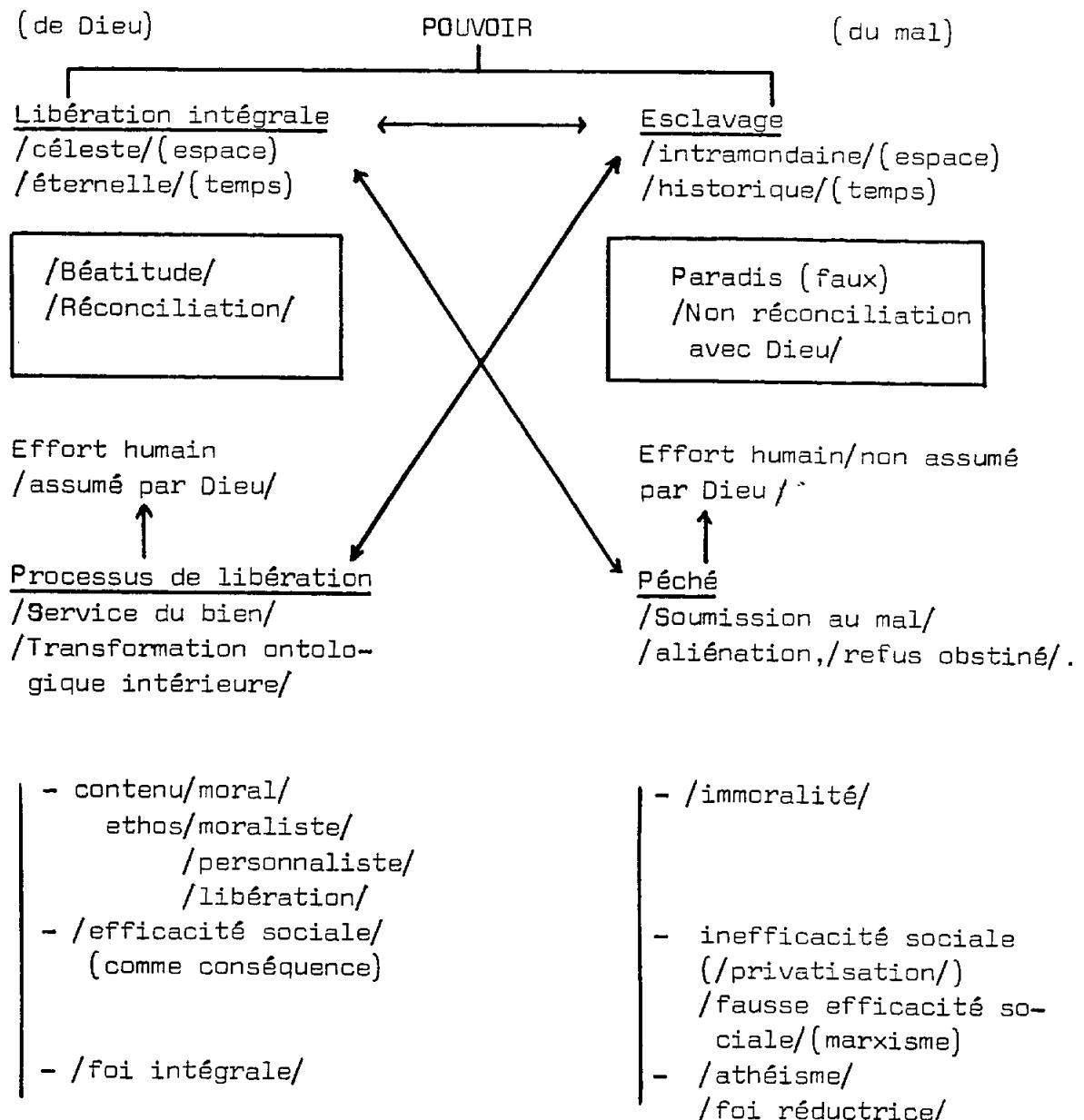
de l'homme avec Dieu, avec l'homme et avec la nature, dans laquelle l'homme trouve une "béatitude" qui dépasse les aspirations de paix qu'il abrite dans son cœur (no 54).



En conclusion, il nous semble que la formulation conceptuelle de la libération définitive trouve un certain équilibre des dimensions qui composent la structure significative, en donnant cependant la primauté à l'élément que, d'une manière générique, nous pouvons appeler/vertical/. En revanche, la structure de l'imaginaire spatio-temporel tend à souligner encore plus fortement le pri-mauté de l'éternel. L'évolution doctrinale explicite se manifeste dans les qualifications et précède les changements dans le cadre de l'imaginaire spatio-temporel.

- Synthèse: le carré sémiotique.

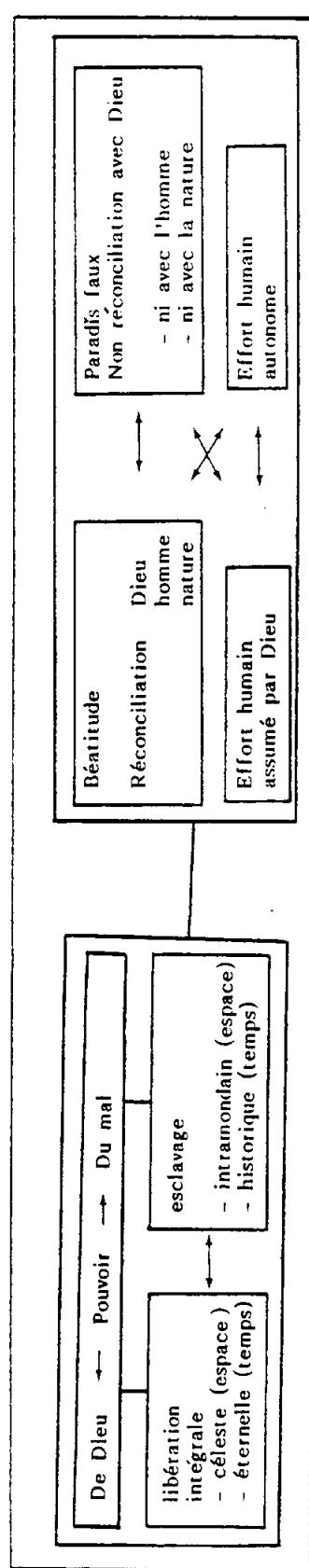
Nous pouvons maintenant formuler le modèle suivant qui organise les qualification de l'intérieur de l'homme et sa connexion avec l'espace eschatologique, dans le cadre de l'"ontologie autoritaire" de l'épiscopat que nous avons mentionnée auparavant.



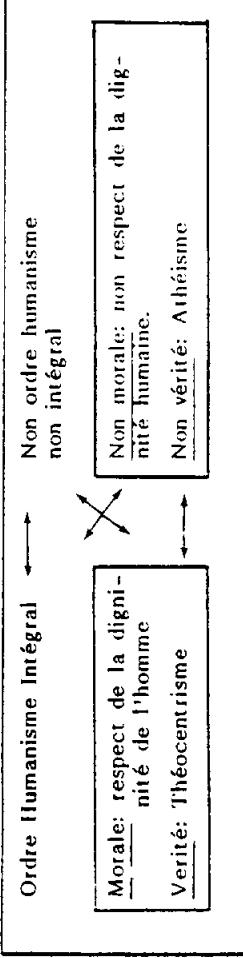
Ce modèle évaluatif formule sémiotiquement le passage du "chaos" à l'"ordre" et vice-versa comme l'acquisition des traits sémantiques de la libération ou du péché. En fait, quoiqu'on admette la possibilité que le chrétien qui a la foi ait peu de responsabilité sociale, on insinue cependant que sans la foi, les autres éléments de la libération seront absents. Ainsi que nous le disions plus haut, on ignore la thématique du croyant "anonyme" fondamentale pour comprendre la problématique des Cps. Pour cette raison,

le fonctionnement de ce carré sémiotique le convertit en un instrument de diabolisation et de légitimation des protagonistes du "récit" qui s'organise à partir de lui. En effet, il sera suffisant d'éliminer la foi chez l'adversaire pour pouvoir lui attribuer l'immoralité, l'irresponsabilité sociale ou une action sociale à caractère "malin", en tant qu'enracinée dans la non-foi (Cfr. n° 40). En fait, la capacité critique et la rigueur dans l'attribution de qualifications à un référent empirique disparaissent devant le jeu autonome de la logique des valeurs.

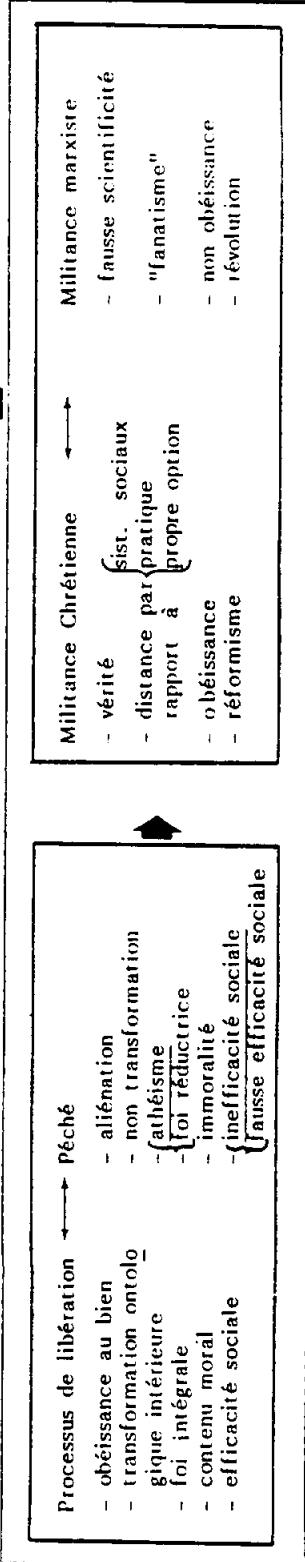
NIVEAU REFERENTIEL
ESCIATOLOGIQUE



NIVEAU REFERENTIEL
SOCIAL



NIVEAU REFERENTIEL
ANTIROPOLTIQUE



EXTERIEUR
INDIVIDUEL
COLLECTIF

d) Modèle de compétence du niveau référentiel. Résumé.

Le tableau précédent visualise les traits les plus importants que nous avons analysés.

En premier lieu, il faut noter que le niveau référentiel anthropologique /intérieur/ et /individuel/ a une connexion immédiate avec le niveau référentiel eschatologique: la conversion /intérieure/ et le salut /céleste/ seront donc les éléments décisifs.

En second lieu, cependant, la dimension /extérieure/ et /collective/ n'est pas oubliée: la "militance" construit le monde selon un humanisme qui sera assumé au niveau eschatologique s'il est /integral/.

Le tableau, par conséquent, rend évidente la tension entre deux modèles de christianisme qui correspondraient (à la limite) à la colonne de ce qui est /intérieur/ et /individuel/, d'un côté, et à celle de ce qui est /extérieur/ et /collectif/ de l'autre. Un christianisme qui n'assumerait que la colonne de l'/*intérieur*/ serait /privé/, /désincarné/, exclusivement orienté vers l'/*autre monde*/. Il serait également (et en fait il l'a été) compatible avec un régime de "chrétienté": dans la mesure où le christianisme accepte l'ordre social existant, il se désintéresse de sa construction. C'est pourquoi les christianismes spiritualistes cachent fréquemment l'acceptation d'ordres sociaux très concrets, et, de ce point de vue, ils ne sont pas /désincarnés/: ce qui arrive, c'est qu'ils sont conservateurs, socialement parlant.

Le christianisme qui est exprimé dans la colonne de l'/*extérieur*/ a surgi en réaction contre ce modèle: il s'agit d'un christianisme engagé /publiquement/ dans la réforme du système social qu'il considère insatisfaisant. Le Document épiscopal (en suivant

le Concile Vatican II) juxtapose les deux modèles, en opérant à la fois une évolution et une "transaction": le second modèle ne développe pas toutes ses potentialités à cause de sa juxtaposition avec le premier. L'analyse des modèles actanciels permettra de mieux affiner l'"éthique sociale" qui dérive de ce système de qualifications ainsi que ses différences avec l'éthique sociale des CpS.

Nous voudrions reprendre maintenant les traits qui nous paraissent sont les plus importants de la structure profonde du texte que nous avons analysé, traits qui montrent la logique immanente du discours.

Une première constatation a été soulignée à maintes reprises: l'existence de divers strates de signification qui renvoient à des logiques discursives différentes. Ainsi, à un certain niveau superficiel, l'épiscopat assume les codes d'une certaine morale de résistance active au mal, les codes d'une morale de la réalisation personnelle et le lexique de la théologie de la libération. Mais l'analyse des qualifications oriente vers la découverte de catégories profondes qui correspondent bien peu à ces morales. En effet, nous avons souligné à diverses reprises, que le "devoir faire" s'oriente vers un ordre dont la vérité et la moralité sont garanties par la transcendance. Cet ordre social est défini par des valeurs presque exclusivement formelles sur le plan du contenu, et il est concrétisé par l'introduction de critères d'obéissance à l'autorité. La transformation de cet ordre social demeure limitée par la "réforme" contre la "révolution"; il ne s'agit pas d'un ordre qui serait encore à créer, qui serait présidé par de nouvelles valeurs; la marge de créativité de ceux qui doivent

le construire se situe davantage sur le plan des solutions pratiques que sur celui de l'invention de valeurs du système social. En définitive, la critique sociale qui, sans aucun doute préside les pages du document épiscopal, n'est pas faite, en donnant à l'homme le protagonisme de la découverte du chemin historique qu'il veut parcourir, mais depuis la perspective d'un ordre, déjà connu, d'une certaine manière, et qu'il s'agit de réaliser.

Ce double niveau de la logique discursive apparaît également lorsqu'il s'agit de qualifier la situation historique qui donne lieu au document. Même si l'analyse des fonctions met en évidence une structure superficielle qui sur le plan des arguments est dialogante, le niveau des valorisations profondes, cependant, souligne une conception hiérarchique et autoritaire de la réalité.

Le monde apparaît comme champ de la connaissance véritable de l'épiscopat, en opposition à la connaissance erronée de ceux qui sont hors de l'Eglise et de ceux qui sont hors du domaine de "lumière" du magistère, c'est-à-dire, des chrétiens eux-mêmes, victimes de l'obscurité et de la tentation. De nouveau apparaît donc le rôle décisif que possède dans tout le discours épiscopal l'affirmation acritique de la vérité possédée, base de l'autorité et du pouvoir juridico-pastoral que détient l'Episcopat.

Connaissance de la vérité, référence à un ordre préalable, d'une certaine manière à sa connaissance, structure hiérarchique et autoritaire définissant l'appartenance au propre groupe: nous avons là des caractéristiques suffisantes pour penser que la critique sociale à laquelle nous faisions allusion auparavant est la critique propre à tout conservatisme social. Pour cette raison,

la méfiance au sujet des systèmes et des pratiques sociales de la modernité, constitue la structure profonde des appels à l'inconformisme et à la créativité. Pour la même raison, l'Épiscopat est aveugle face à la valeur religieuse de la militance socio-politique comme pratique "symbolique" dans laquelle on peut vivre les valeurs religieuses. En effet, dans le domaine d'un "ordre" moral, ce qui importe, c'est d'obéir aux normes qui sont cohérentes avec les valeurs déjà possédées: on ne peut pas parler de pratique créative, mais d'obéissance à des codes pré-établis.

Dans le fond de tout ce système de représentation apparaît un concept de vérité, comme ensemble de propositions organisées systématiquement, qui, d'une certaine manière épouse une vérité totalement exprimable dans une doctrine dont le caractère fixe et immobile est expressément souligné. Ce concept de vérité nous paraît le légitimateur ultime de l'autorité exercée par le locuteur épiscopal par le fait de proposer publiquement son document. Ce concept de vérité organise la logique d'"exclusion" de totalités "monolithiques" qui préside la logique argumentative du texte.

3.3 Conclusion.

La comparaison des modèles de compétence au niveau des qualifications montre un axe commun qui détermine l'attitude face au monde, tant de l'Episcopat que des "CpS". Cet axe commun est la militance sociale qui prétend transformer les structures socio-économiques. Nous confirmons et nous nuancions ainsi ce que nous proposons dans l'analyse du décor spatial (II.B. 1.2.2.a) le modèle tripolaire): que le point commun de la polémique serait la prétension de présence publique de l'Eglise dans la société, c'est-à-dire d'une présence militante et en tant que groupe.

Cette attitude commune face au monde est nuancée de manières très différentes dans chaque cas. Pour l'Episcopat, on doit exercer la militance dans le cadre du magistère épiscopal et en tant que conséquence d'une foi "doctrinale" et fixe. Pour "CpS", la militance a sa propre rationalité, elle entre dans un processus dialectique avec la foi (de telle sorte que celle-ci se transforme) et elle devient critique avec l'Episcopat.

Le domaine de la militance est également différent: l'Episcopat fait allusion aux structures sociales. "CpS", en revanche, insiste sur le niveau politique de la "lutte". L'Episcopat est donc réformiste et "CpS" est révolutionnaire. D'autre part, la configuration différente de l'eschatologie donne à la militance une densité et une urgence également différentes, ainsi que nous l'avons déjà signalé.

En définitive, il y a une valorisation différente du monde, et une relation monde-Eglise différente. Le monde / extérieur/ n'est pas aussi décisivement important pour l'Episcopat que pour

"CpS". L'Eglise, selon l'Episcopat, située hors du monde n'est pas touchée par la critique que lui font les CpS. En revanche, "CpS" considère l'Eglise comme faisant partie du monde et ayant besoin, comme celui-ci, d'une transformation radicale.

4. Analyse fonctionnelle et modèles actanciels

Les analyses réalisées jusqu'à présent nous ont permis de découvrir la logique profonde des documents analysés depuis une perspective statique. Si nous avions comparé le texte à un paysage, notre tâche aurait consisté en l'explicitation des codes d'interprétation du paysage en question, codes qui permettraient non seulement de tracer un plan de celui-ci, mais de tout autre paysage qui possèderait des "accidents" semblables. Si nous continuons la même comparaison, nous nous rendons compte que jusqu'à présent nous avons situé les "lieux", mais que nous devons encore signaler les "chemins" qui les unissent. Autrement dit, nous devons aborder maintenant l'étude de la dynamique de l'action à partir de l'analyse des fonctions.

4.1 Fonctions et modèles actanciels dans le "Documento de Avila".

Pour réaliser l'analyse des fonctions, nous avons inventorié l'ensemble des verbes qui apparaissent dans le texte, et nous avons tenté de les grouper de manière à ce qu'ils puissent constituer les actants des modèles actanciels successifs que nous avons essayés. Comme résultat de ces approches, nous avons trouvé trois modèles actanciels qui assument exhaustivement l'ensemble de fonctions du texte.

On peut caractériser ces trois modèles, en général et avant d'aborder l'analyse détaillée, de la manière suivante: les CoS se situent dans un processus historique général qui est appréhendé comme histoire de libération (Modèle 1). Leur propre histoire (Modèle 2) se situe et se comprend dans le cadre de cette histoire générale. D'autre part, à l'intérieur de cette histoire, les

CpS ont une tâche spécifique qui les constitue en Adjuvants des chrétiens qui peuvent suivre un processus analogue à celui des CpS (Modèle 3).

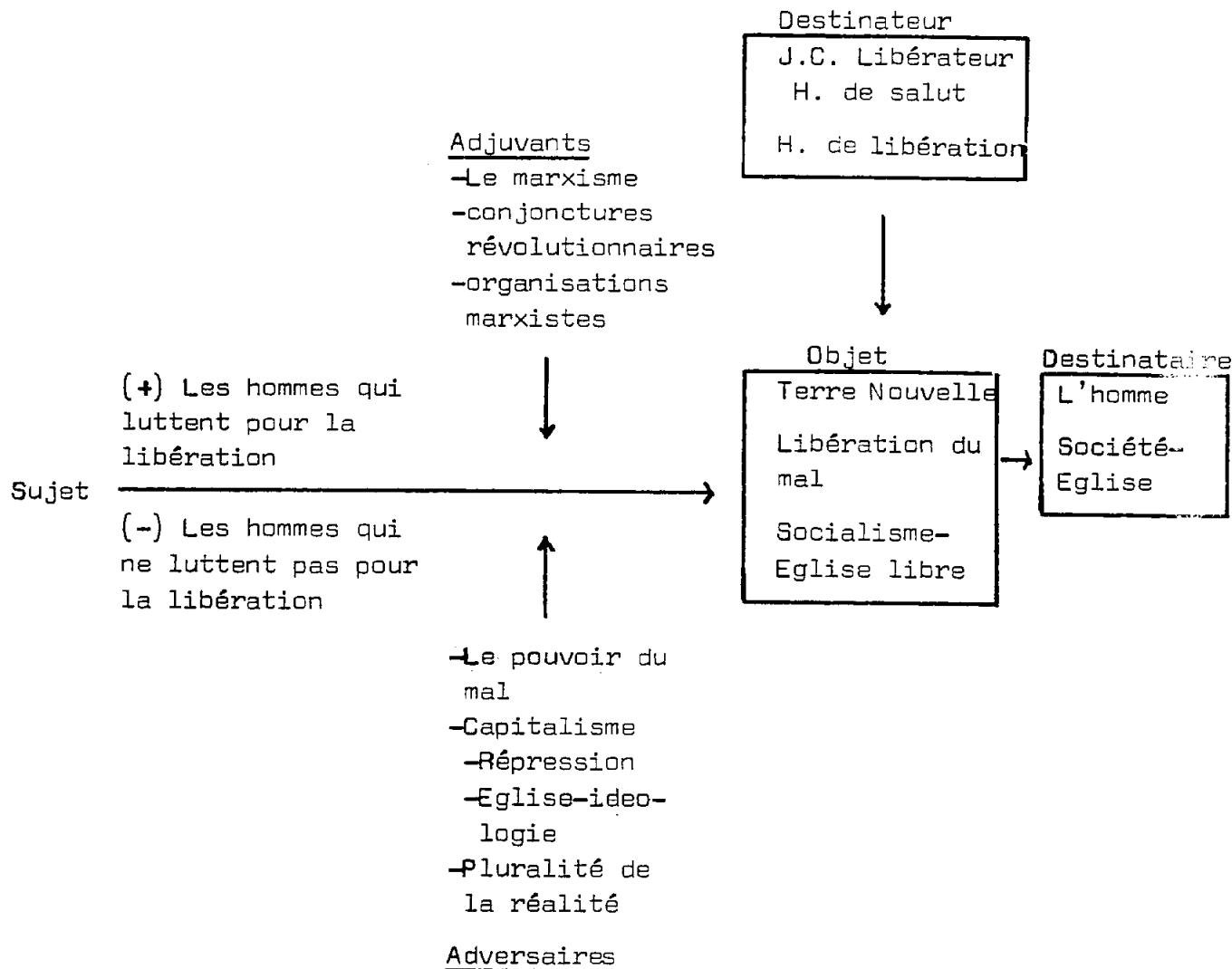
Le fait que les trois modèles actanciels assument exhaustivement l'ensemble de fonctions du texte met sérieusement en question la prétension de scientificité de l'"analyse marxiste de la réalité" qui organise la signification du "Documento de Avila". Le discours scientifique moderne, en effet, prétend distancer le sujet du champ de valeurs manifesté dans les "isotopies référentielles" du discours. Cette "distance" est obtenue au moyen de mécanismes sémiotiques concrets qui "détruisent" l'organisation "mythique" du discours. Le fait que la totalité des verbes du texte analysé puissent être assumés dans des modèles actanciels "mythiques" démontre clairement que la perception du monde manifestée dans le "Documento" n'est pas scientifique. L'appel à la scientificité, remplit, d'autre part, une fonction idéologique: celle de légitimer cette perception du monde grâce au prestige de la science et exercer ainsi un plus grand pouvoir d'attraction sur le lecteur. (54)

Par conséquent, le "monde réel" construit sémiotiquement par les isotopies référentielles du texte est un monde perçu par les CpS à partir de leur inconscient culturel, de leur situation sociale et de leur prise de position dans la société. L'explicitation des modèles actanciels nous permettra, de mesurer la portée des différences par rapport au Document épiscopal: c'est-à-dire, s'il s'agit uniquement de différences de contenu, ou bien si ces différences affectent la structure significative dans laquelle elles s'actualisent, en elle-même, ce qui permettra de préciser le degré de la différence religieuse et la profondeur du conflit qui les a affrontés.

Nous avons préféré, dans notre analyse, développer la logique de chacun des modèles actanciels au lieu de suivre l'ordre pré-établi dans notre modèle de l'isotopie générale du texte. En fait, notre analyse vérifie la pertinence du modèle élaboré. En effet, le modèle actanciel 1 réunit les éléments des différentes isotopies référentielles, puisqu'il constitue la trame du monde "réel", tel qu'il est perçu par les CpS. Le modèle actanciel 2 réunit les éléments du niveau isotopique manifestatif-performatif que nous avons défini auparavant, puisqu'il formule l'auto-affirmation (polémique) des CpS et leur processus historique personnel qui les constituent en sujets d'un projet déterminé. Finalement, le modèle actanciel 3 complète le niveau manifestatif-performatif puis - qu'il formule le vouloir explicite du groupe dans le champ ecclésial.

Cependant, les modèles actanciels réunissent les éléments performatifs et référentiels dans une articulation très étroite que l'analyse pourrait certes séparer, mais dont la distinction ne se révèle pas pertinente pour notre propos. Nous avons préféré, pour cette raison, exposer systématiquement les différents axes des modèles actanciels, au lieu de décomposer ceux-ci en éléments manifestatifs-performatifs et référentiels.

4.1.1 Modèle actanciel 1. L'histoire comme "quête" de Libération. Le champ politique.



a) L'axe du "désir" et de la "quête": Sujet-Objet.

Le sujet. Selon les CpS, le prolétariat est appelé pour la tâche de construire le socialisme (nº 36) moyennant un processus révolutionnaire auquel s'incorporent de "larges couches populaires" (9.1.,4). Les CpS partagent cette lutte libératrice en faisant partie du "peuple opprimé" (2,2) et de la classe ouvrière et paysanne (25,6). (55). Malgré tout, l'itinéraire des chrétiens peut avoir des nuances; ainsi que nous l'avons vu dans l'analyse de l'"espace social", des codes différenciateurs peuvent apparaître dans son intérieur: la /militance organisée/ et la /militance ecclésiale/.

Puisque les CpS font partie de ceux qui luttent pour la libération, il est logique qu'ils essaient de définir et de différencier leur forme de participation dans celle-ci. Selon leurs dires, les CpS ne prétendent pas s'arroger la représentation de tous les chrétiens qui luttent dans le combat libérateur (6,1-2). Sous cette affirmation se cache un problème que le groupe devra continuellement affronter ou côtoyer: "CpS" ne veut pas être un parti politique confessionnel de gauche qui, ainsi que l'a fait historiquement la Démocratie Chrétienne, prétendrait monopoliser la participation politique des chrétiens, même si c'était cette fois pour les situer à la gauche de l'éventail politique.

D'autre part, leur participation à la lutte ne poursuit pas de fins étrangères à sa réalité même:ils ne sont pas des "envoyés" de l'Eglise au sein du marxisme militant (7,2-3); ils rejettent ainsi la possibilité d'être assimilés à un nouveau mouvement apostolique.

Leur identification avec la lutte libératrice ne les empêche pas de s'assigner une tâche spécifique dans cette lutte: le "déblocage" idéologique (9.3.,7-10) qui permettra à d'autres chrétiens de s'incorporer à la lutte pour la libération (ainsi que nous le verrons dans le Modèle 3).

Cette "tâche spécifique" du chrétien dans le mouvement révolutionnaire répond à une conception de la relation Eglise-Société dont le schéma apparaîtra lorsque nous analyserons l'Adversaire et le Destinataire du Modèle actanciel. Mais il faut être conscients du fait qu'une telle conception théorique n'aurait pu apparaître que comme affirmation polémique contre le type de pré-

sence de l'Eglise dans la société espagnole sous le franquisme. Ce n'est que dans une société où l'Eglise jouit d'un immense pouvoir qu'il est possible de penser que la libération sociale inclut la construction d'une Eglise "libre de toute inféodation" et ce n'est que dans ce cas que le "déblocage" des chrétiens acquiert la catégorie de tâche historique.

L'Objet. L'Objet de la "quête" se définit en premier lieu en termes historiques: le prolétariat veut la disparition du capitalisme et sa substitution par le socialisme (36,9-10), dont la signification est condensée dans trois propositions fondamentales: élimination de la propriété privée des moyens de production, création d'une culture au service de l'homme nouveau et élimination des priviléges et des distinctins (36,10-14). Il s'agit d'une caractérisation du socialisme, dans laquelle celui-ci apparaît comme alternative à la totalité de l'ordre social actuel et dont le contenu se limite aux postulats essentiels à partir desquels on peut construire un nouveau système de convictions, de valeurs, ainsi que de normes qui institutionaliseraient concrètement le système.

Il est important de souligner que cette caractérisation du socialisme reprend des éléments qui marquent une certaine distance par rapport aux socialismes "réellement existants" dans l'Europe de l'Est: nous croyons que c'est à cet aspect que fait allusion l'insistance sur l'"élimination de toute discrimination" et la mention d'une nouvelle culture de laquelle doit surgir un "homme nouveau" (36,12-13). De cette manière on introduit des thèmes de la révolution chinoise et de la révolution cubaine qui débouchent sur le sujet de l'"homme nouveau". Ceci est important puisque

cette terminologie situe dans l'Objet un niveau structural (le socialisme comme système socio-économique construit par l'homme), ainsi qu'un autre niveau humaniste (l'Homme Nouveau) relié à la transformation de l'homme et au caractère de "don" que l'Objet acquiert du point de vue de l'"axe de la communication".

A l'intérieur de l'"axe du désir", l'Objet se formule donc en termes historiques et son Destinataire est la société. En effet, l'instauration du socialisme se situe dans le cadre de la lutte pour une société libre de toute oppression (4,8). Une société libre, d'autre part, inclut la libération de l'Eglise de toute inféodation (9.3,9), condition nécessaire pour qu'elle puisse être une Eglise cohérente avec la pratique révolutionnaire (6,4-6). De cette manière, l'Eglise apparaît comme objet de construction et d'espérance pour libérer le caractère subversif et radicalement nou-veau de l'Evangile (35.2,4-5).

Nous aurons tout de suite l'occasion d'aborder la difficile articulation de cet "axe du désir" avec l'"axe de la communication" dans lequel la libération apparaît comme "don".

b) L'"axe de la communication": Destinataire-Objet-Destinataire.

Nous avons signalé auparavant que, pour les CpS, le proléta-riat "est appelé" à une grande tâche. On s'en remet ainsi à la "réalité de l'histoire" en tant qu'instance de garant moral du processus révolutionnaire. Le lexique est abondant dans ce sens: la "réalité", l'"histoire" ou le "processus révolutionnaire" interpellent (25,4), conduisent à l'option et à la militance socialistes (9.2), demandent fidélité (33,1), exigent (41,4).

Pourquoi la "réalité" apparaît-elle aux CpS comme une instance de garant moral ? Le Document schématise le processus de déplacement qui part d'une morale centrée sur la conscience individuelle (30,4-5), qui est critiquée comme utopique et inopérante (36,4-5) et qui débouche sur une autre morale immanente à la lutte des classes. Autrement dit, on passe d'une morale qui possède son propre champ de normes et de légitimations, à son absorption dans les codes de la lutte politique. Ce déplacement éthique peut nous aider à mieux comprendre la signification immanente à la lutte politique dans la situation espagnole, et par conséquent le caractère hautement symbolique qu'elle acquiert pour les CpS.

L'histoire n'est pas, de toutes manières, le Destinateur ultime de notre modèle actanciel. C'est Jésus-Christ qui communique la libération (9.2.,7; 41,6) et qui la rend possible aussi bien par sa vie et par sa mort historiques (36.1.), que par les virtualités que possède sa Résurrection (27,7-8; 28,1). Un Destinateur immanent et "séculier" ("l'Histoire de libération") et un Destinateur messianique (Jésus-Christ Libérateur) se juxtaposent aussi.

L'Objet communiqué se définit par référence à son Destinataire qui, dans cet axe n'est pas directement la "société", mais l'"homme": la libération de l'homme énoncée en termes humanistes et personnalistes (27,5-7). A cause de cette terminologie, la conjonction de l'"axe du désir" avec l'"axe de la communication" dans la constitution de l'Objet s'opère au moyen d'une juxtaposition de niveaux isotopiques qui, conceptuellement, ne sont pas pleinement cohérents.

L'Objet apparaît, en effet, construit en premier lieu par un

niveau de signification immanent à l'histoire, et qui correspond à l'implantation du socialisme (36,9-10). Un second niveau, éthique, est exprimé comme lutte pour une société libre de toute oppression (4,7-8) ou d'une manière plus générique, comme lutte contre tout pouvoir du mal" (28,7-8). Finalement apparaît un niveau isotopique eschatologique qui établit la "Nouvelle Terre" comme objet d'espérance (7,10; 41,10).

Ces différents niveaux de l'Objet sont unis dans un même "désir" qui est investi sémantiquement comme espérance, et qui les recouvre simultanément (41,8). Ainsi que nous pouvons le constater, il s'agit davantage d'une juxtaposition sur l'axe du "désir" que d'une articulation conceptuelle. Mais chaque axe est indispensable pour exprimer un niveau spécifique de signification: l'axe de la communication exprime le niveau de l'expérience religieuse vécue dans lequel l'Objet acquiert le caractère d'*/absolu/* et de */don/*. L'axe du désir exprime, en revanche, la lutte et l'espérance historiques. Le premier a été formulé dans la théologie chrétienne en termes personnalistes, et le second, dans la tradition marxiste, en termes que nous pourrions appeler "historiques". En fait, l'union des deux niveaux en un unique objet ne se réalise qu'au niveau symbolique (la "Nouvelle Terre"), dont l'efficacité particulière réside dans sa capacité d'exprimer le sens religieux de la pratique politique. La théologie reste en arrière de la pratique signifiante.

Le sociologue a le droit de s'interroger sur les causes historiques du "retard" de la théologie. Il peut, évidemment, se réfugier dans le fait que la cohérence intellectuelle arrive toujours, comme le "hibou de Minerve" auquel Hegel faisait allusion, à pos-

teriori. Mais la question peut aller plus loin: en quoi a consisté la difficulté théorique que les CpS ne pouvaient pas résoudre ? La question est significative dans la mesure où le conflit théologique exprime un conflit culturel plus large, dont les CpS soit à la fois produits et protagonistes. Nous avançons comme hypothèse que la difficulté consiste à formuler le "ciel" traditionnel (cohérent avec un horizon cosmologique) dans le cadre d'une eschatologie conçue comme la consommation de l'histoire et articulée avec celle-ci. Ce conflit théologique irrésolu signale, à notre avis, le conflit culturel provoqué par la modernité et son affirmation de l'homme comme être strictement historique, qui prend corps à partir de Hegel. Dans la mesure où les CpS tentent la transaction entre l'héritage culturel de la théologie chrétienne et la tradition marxiste, ils se trouvent inévitablement au centre de ce conflit qui se reflète dans la structure de leur discours.

Nous notons une donnée surprenante, comme confirmation provisoire de cette hypothèse: "Dieu" n'est mentionné que dans l'expression "Parole de Dieu", comme legitimateur du garant prophétique. Mais le Destinateur ultime n'est pas Dieu, mais "Jésus-Christ libérateur". Le mot "Dieu" est sans doute trop lié à la tradition culturelle cosmologique et traditionnelle pour que (consciemment ou inconsciemment) les CpS puissent le mentionner.

c) L'"axe du pouvoir": Adjuvant-Sujet-Adversaire.

Du point de vue sémiotique, l'Adversaire et l'Adjuvant se constituent en tant que tels par leur référence aux modalités qui constituent le Sujet en tant que tel: le savoir, le pouvoir et le vouloir. D'autre part, l'identification sociale des acteurs sociaux

qui se regroupent dans chaque actant dessine une "carte" de la stratégie du Sujet, stratégie qui n'est pas toujours consciente.

Les Adversaires se situent également dans des champs sémantiques différenciés, correspondants aux niveaux isotopiques que nous avons analysés dans l'Objet. Sur le plan moral, et à son niveau maximum de généralité, le "pouvoir du mal" (28,8) apparaît comme l'adversaire contre lequel il faut lutter. Historiquement, le mal se concrétise dans le capitalisme, face auquel le socialisme se présente, depuis une lecture marxiste, comme l'unique alternative efficace (nº 29).

Le "système politique dictatorial et répressif" (1,4-5) apparaît en premier lieu, subordonné au capital. Le fragment analysé du texte n'approfondit pas ce point qui, en revanche, est développé dans le paragraphe I du "Document de Avila". Evidemment, la répression affecte le pouvoir du Sujet dans les dimensions (politique, idéologique et culturelle (nº 1)) qui sont significatives pour la lutte.

La possibilité d'opter pour des "troisièmes voies" apparaît comme adversaire du Sujet révolutionnaire, étant donné que, dans l'appréciation des Cps, elles ne servent qu'à "maintenir un capitalisme larvé" (32,4). Il s'agit par conséquent d'un leurre qui affecte le savoir du Sujet.

L'Eglise institutionnelle apparaît comme Adversaire dans la mesure où elle met son pouvoir idéologique au service des "oppresseurs" et où elle bloque la prise de conscience des opprimés et par conséquent leur savoir (9.3.; 35,5-8). Son action empêche

que de nombreux chrétiens s'incorporent à "ceux qui luttent pour la libération".

Finalement il existe la difficulté de trouver le "chemin correct" (40,8-9), ce qui exige une recherche partagée avec les non-croyants.

Le marxisme apparaît comme le savoir nécessaire au Sujet, puis qu'il permet de comprendre scientifiquement le processus révolutionnaire (29,1) ainsi que la tâche historique du prolétariat (36,7); d'autre part, son analyse de la situation historique découvre l'appel à l'engagement et à la militance qui est contenu dans la "réalité historique" et qui mobilise par conséquent le vouloir du Sujet.

Le Sujet est également aidé, cette fois sur le plan du pouvoir, par la conjoncture du mouvement révolutionnaire, caractérisé, selon les CpS, par l'intensification de la lutte des classes, et par l'incorporation de larges couches populaires à la lutte (9.1.). Cette lutte a besoin de l'engagement politique organisé en "organisations de classe", en "fronts marxistes", etc. L'insistance du document sur ce point montre clairement que pour les CpS il n'y a pas de lutte révolutionnaire authentique, si ce n'est dans la lutte politique et organisée, c'est-à-dire, comme militant de partis politiques.

Pourquoi cette insistance sur l'aspect politique ? Mis à part les facteurs communs avec d'autres domaines culturels, comme par exemple l'héritage leniniste dans le marxisme, il faut rappeler (ainsi que nous l'avons déjà indiqué dans l'Encadrement historique)

les circonstances historiques espagnoles de répression de toute participation dans la vie publique et sociale, en dehors des voies marquées par le régime franquiste. De telles circonstances politisaient toute lutte et empêchait la valorisation d'autres niveaux de la vie qui acquièrent de l'autonomie dans des situations de normalité démocratique. Autrement dit, la définition même de ce qui est politique dans de telles circonstances lui permet d'absorber la valorisation qui, dans d'autres circonstances, est distribuée dans les divers champs de la vie sociale.

Notre attention est également attirée par l'opposition radicale qui apparaît entre les organisations marxistes et l'Eglise, qui sont placées clairement aux deux extrémités de l'"axe du pouvoir" comme Adjuvant et Adversaire, respectivement. Pourquoi n'y a-t-il pas la moindre réserve vis-à-vis des partis politiques, et par contre, pourquoi ne donne-t-on aucune valeur, par exemple, au fort impact que produisit sur le franquisme la contestation de la base de l'Eglise (même la non socialiste) et les distances que prit sa hiérarchie par rapport au régime en vigueur ?

d) Le modèle actanciel et l'histoire.

Le modèle actanciel n° 1 exprime, de manière schématique, la perception que "CpS" avait de la société espagnole et de sa dynamique. Il s'agit d'une perception partisane et qui à posteriori peut sembler simpliste. Pour cette même raison, son énoncé lui-même pose, au sociologue, la question quant à ses conditions sociales de possibilité. Il est très délicat de répondre à cette question, mais il est impossible de s'y soustraire, si l'on veut comprendre la signification du "Documento de Avila" dans son contexte historique. Nous tenterons donc de montrer de quelle manière quelques-unes

des données importantes de la situation historique pouvaient être interprétées à la manière des CpS (bien que celle-ci ne soit absolument pas la seule interprétation possible).

Existait-il réellement en Espagne et en Catalogne un "sujet révolutionnaire", tel que le présume le "Documento de Avila" ? Dans l'Introduction historique nous avons déjà mentionné l'existence d'un vaste mouvement populaire, démocratique, nationaliste (en Catalogne) et socialement avancé (56). A l'intérieur de ce mouvement populaire, le mouvement ouvrier, plus clairement défini comme socialiste, avait obtenu des succès notoires, aussi bien à cause de leur importance que de leur influence (57).

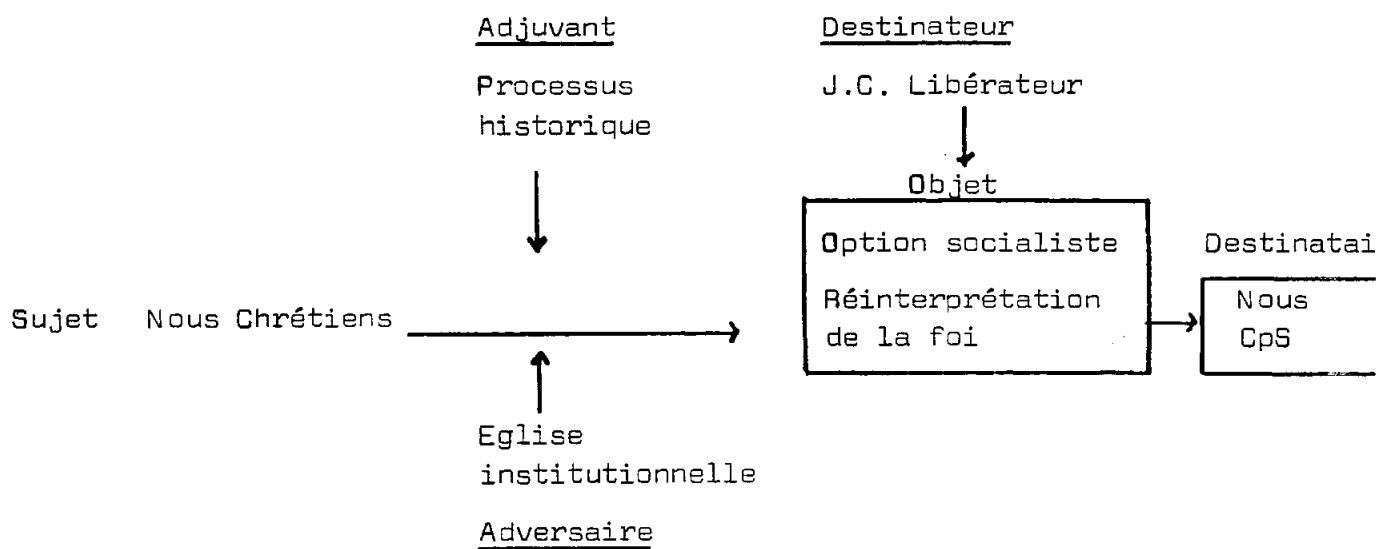
Pourrait-on dire que le vaste mouvement "ouvrier et populaire" avançait réellement vers le socialisme ? (58). Il faut dire tout d'abord que le fait d'être "socialement avancé" ne signifiait pas toujours être "socialiste". Par conséquent, une telle extrapolation ne semblerait pas légitime, au premier abord, surtout si l'on tient compte de l'évolution politique postérieure de l'Espagne.

Un facteur essentiellement politique doit cependant nuancer ce jugement: il s'agit de l'analyse du post-franquisme que faisait la gauche (ainsi qu'une bonne partie du reste de l'opposition démocratique) en 1973. Pour cette opposition, une transition vers la démocratie n'était pas pensable sans une "rupture" avec le franquisme, rupture à laquelle ce dernier s'opposerait de toutes ses forces (59). Or, si la chute du franquisme se réalisait au moyen de la "rupture démocratique" celle-ci se ferait surtout sous l'impulsion de la gauche, qui pouvait ainsi obtenir une situation hégémonique et prévoir une future évolution vers le socialisme.

Nous ne prétendons pas attribuer une valeur scientifique à cette analyse, nous voulons seulement montrer qu'elle permettait d'affirmer qu'il existait en Espagne un authentique mouvement révolutionnaire dont l'objectif était l'implantation du socialisme.

D'autre part, dans le contexte politique et écclesiastique espagnol, on doit comprendre cette affirmation surtout comme une "proclamation" de valeurs: le processus révolutionnaire est affirmé comme une réalité, mais cette réalité est proclamée, à la fois, comme un projet à réaliser.

4.1.2 Modèle actanciel 2. La "transformation" du Sujet. Le champ éthique-anthropologique.



Le second modèle actanciel formalise l'action des éléments qui participent au processus de transformation personnelle auquel nous avons fait allusion dans l'analyse du temps, lorsque nous avons étudié le processus d'historification qui concerne les constituants mêmes du sujet. Dans ce modèle actanciel, le "nous" locuteur pas

se de sa situation de /chrétiens sous la domination idéologique de l'Eglise/, au groupe /CpS/, capable de s'incorporer en tant que Sujet au processus historique formalisé dans le Modèle 1.

Le processus de transformation est formellement semblable à la "conversion" que l'Episcopat exige de tout chrétien, mais sa structure et son contenu sont très différents ainsi que nous l'avons vu dans l'analyse du temps chez les CpS. Dans les deux processus, un nouvel "Objet" est proposé au "désir" du Sujet: l'Objet est connu comme précieux, il peut être conquis et la capacité de le vouloir est donnée au Sujet. Dans les deux cas, la transformation personnelle est à la fois don reçu et produit de l'effort. Mais ici se terminent les ressemblances: l'objet est différent, et l'articulation des modalités (savoir, pouvoir, vouloir) l'est également. La relation entre don et effort est conçue, ainsi que nous le verrons, de différente manière.

a) L'"axe du désir" et de la "quête": Sujet-Objet.

Le Sujet. Tant à l'origine du processus qu'au cours de son développement, les CpS affirment qu'ils ont été animés par la volonté d'être "fidèles à l'histoire" (29,7; 33,1-2) et que cela les conduits à l'engagement révolutionnaire dans la mesure où celui-ci leur a semblé "le seul chemin possible" (29,3). Il s'agit, à ce moment du processus, d'un engagement qui n'est pas encore pleinement assumé par la personnalité totale du croyant.

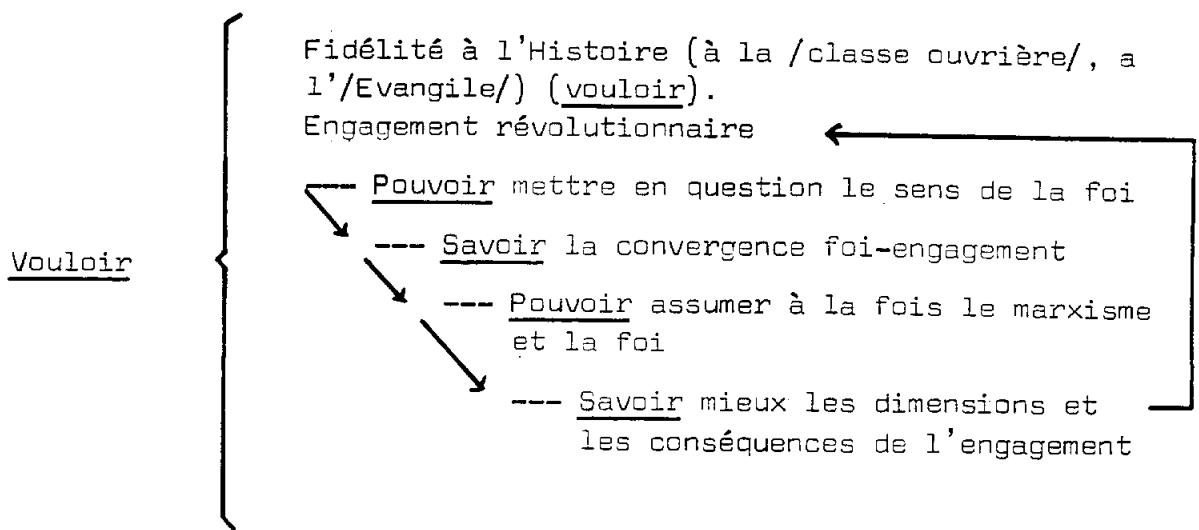
La "fidélité à l'histoire" (60) et l'engagement subséquent ont provoqué un processus de crise sur le sens de la foi, implicite dans l'affirmation de sa recherche (4,3; 25,6). Dans la perspective du processus terminé, on peut dire que l'engagement leur a

permis de mettre en question la foi "traditionnelle" reçue.

Cette mise en question et cette recherche à propos de la foi, depuis l'engagement, les a conduits en même temps à reconnaître des éléments de la foi chrétienne qui pour eux étaient restés cachés jusqu'à lors (n° 35): la racine évangélique de la convergence foi chrétienne-engagement révolutionnaire (27,1) et l'unité de l'histoire de salut et de l'histoire de libération (n° 34).

Cette découverte libère et permet (c'est-à-dire, libère le pouvoir) d'assumer le marxisme d'une manière plus consciente. Celui-ci, à son tour, apparaît comme l'Adjuvant qui apporte le savoir nécessaire au Sujet pour analyser la situation historique (30,1-2), pour capter l'exigence morale que celle-ci comporte et pour assumer l'engagement politique avec une nouvelle lucidité (n° 30; 36,4), dont on veut qu'elle continue à présider l'effort pour assumer la foi et l'engagement révolutionnaire (39,7-13).

Nous pouvons formuler ainsi le processus de transformation avec l'articulation des trois modalités constitutives du Sujet:



Ce schéma nous aide à comprendre le processus de "conversion"

des CpS puisqu'il formule sa logique interne (qui ne coïncide pas nécessairement avec la biographie personnelle); il permet d'autre part de le différencier clairement de celui que l'Episcopat propose aux croyants.

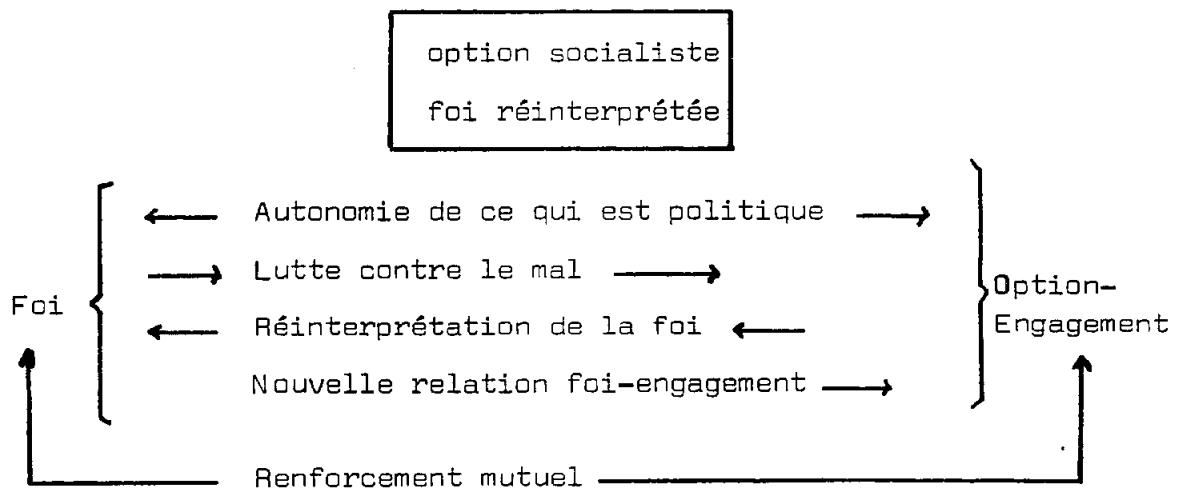
L'Objet. Quel est l'Objet dont l'acquisition transforme le chrétien idéologiquement bloqué en Sujet du processus révolutionnaire ? Les CpS le formulent comme "option révolutionnaire" et "réinterprétation de la foi". Nous avons vu, dans le point précédent de quelle manière ces éléments s'intégraient dans une "histoire" qui formulerait l'itinéraire "logique" des CpS. Mais ce qui constitue ces éléments en Objet, c'est la cohérence de leurs significations et la possibilité de la formuler (même si c'est partiellement), c'est-à-dire, l'élaboration d'une légitimation.

L'autonomie de ce qui est politique constitue le premier élément de cette légitimation. Ainsi que nous l'avons déjà vu dans l'analyse de l'espace, les CpS distinguent le plan politique de celui de la foi et ils respectent les lois propres de ce qui est politique (7,4-6; 33,4-6). On exprime ici, d'une manière condensée, l'impact de la théologie de la sécularisation et sa réception en Catalogne comme "outil" polémique contre le national-catholicisme imposé par le franquisme. L'autonomie de ce qui est politique était la condition préalable qui permettait d'élargir l'éventail politique "légitime" pour le chrétien.

Mais l'autonomie pourrait conduire à la séparation, qui donnerait pour bonne, pour le chrétien, n'importe quelle politique. Pour éviter ceci, les CpS situent leur option politique dans le cadre de l'appel de la foi qui pousse à lutter contre tout pou-

voir du mal (28,6-10). D'autre part, l'engagement politique éclaire une nouvelle compréhension du Jésus de l'histoire (35,1), du sens historique de l'amour chrétien exprimé dans la lutte des classes (35,2) et de la communauté ecclésiale, en tant que divisée par la lutte des classes et objet de libération (35,3). Cette foi réinterprétée peut accompagner l'engagement politique révolutionnaire et lui donner un nouveau sens en le situant dans le cadre de l'espérance (7,8-9; n° 41). Finalement, cette légitimation montre sa cohérence dans le fait qu'elle aide à atteindre une plus grande plénitude de foi en J.C. Libérateur (9.2.,6).

Nous pouvons formuler schématiquement cette articulation de l'Objet:



b) L'"axe de la communication": Destinataire-Objet-Destinataire.

Du point de vue des acteurs du processus, l'axe de la communication regroupe toutes les fonctions qui "marquent" l'Objet et le Sujet (maintenant converti en Destinataire après l'appropriation de l'Objet) du "signe" de la gratuité. En termes théologiques, le chrétien n'arrive pas à se convertir en Sujet de l'histoire de libération par son propre effort, mais par le dessein et le "don" de

J.C. Libérateur. En fait, quoique les termes "grâce", "gratuité" etc. n'apparaissent pas dans le texte, la fonction de l'axe de la communication dénote leur présence sémantique dans le discours des CpS.

En revanche, du point de vue de celui qui analyse le discours, l'axe de la communication apparaît comme le niveau de la signification ultime attribuée à la pratique, et par conséquent, comme le niveau de sa légitimation.

Le Destinataire. Nous trouvons ici le même Destinataire ultime que dans le modèle précédent, mais avec une fonction différente. Ce n'est pas sa fonction de faire possible la libération eschatologique que l'on souligne à ce niveau, mais celle de donner un fondement religieux à l'engagement libérateur et révolutionnaire des chrétiens (35.1.; 28.1.). De cette manière, on légitime la pratique historique libératrice (l'option socialiste) ainsi que son contenu concret (la lutte contre le capitalisme). Il est évident que ce type de légitimation, qui renvoie à l'origine évangélique du christianisme en omettant toute médiation historique de type traditionnel et magistériel, est le seul possible pour un groupe dont la pratique l'affronte aux détenteurs officiels de la légitimation dans le champ religieux.

Il y a peu de choses à remarquer sur les autres éléments de cet axe. Nous avons déjà analysé la structure de l'Objet, et il nous reste seulement à ajouter qu'il apparaît ici sous la forme de /don/ et d'/exigence/, implicites mais réels. Finalement, le même Sujet apparaît comme Destinataire dans la mesure où il a assumé l'Objet. La marque des verbes qui sont réunis dans cet actant,

est que leur conjugaison est au présent: ils indiquent la situation actuelle des CpS et leur projection dans le futur.

Au niveau de l'Eglise, les CpS se distinguent des autres chrétiens révolutionnaires par le fait même d'assumer, en tant que groupe, leur espérance ecclésiale (6,1-8) et de s'assigner comme tâche la transformation de l'Eglise (9.3.). Ceci implique une conscience de groupe différencié et le fait d'assumer une militance conflictive à l'intérieur de l'Eglise (35.3.,6).

L'option socialiste inclut la militance organisée comme caractéristique commune, quoiqu'elle ne soit pas strictement nécessaire (40,9-15). Cette militance, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, surgit de l'intérêt intrinsèque pour la révolution, et elle exclut un désir de mission ou d'apostolat, dans le sens des mouvements apostoliques (7,1-4). Finalement la situation des CpS est une situation de recherche de stratégie et de tactique correctes, tout en étant conscients de la difficulté que représente leur "chemin". Ce dernier point nous renvoie à la problématique de l'"axe du pouvoir".

c) L'"axe du pouvoir": Adjuvant-Sujet-Adversaire.

Il y a également ici une certaine juxtaposition avec les acteurs qui ont une fonction analogue à celle du Modèle 1, mais leur fonction, dans ce cas, est déterminée dans son contenu par l'Objet: l'articulation de l'option socialiste et la foi chrétienne.

L'Eglise institutionnelle est placée en fonction d'Adversaire, non seulement à cause de sa fonction idéologique, qui a déjà été signalée, mais aussi parce qu'elle permet que dans son intérieur les "opresseurs" maintiennent le pouvoir aux dépens de la "sé-

uestration de l'Evangile". De plus, l'appel à son unité sert à disqualifier la lutte des classes qui la traverse.

Le "marxisme" est situé, à la fois comme Adjuvant (d'une manière analogue à celle du Modèle 1), mais aussi comme adversaire sur le plan philosophique (nº 38).

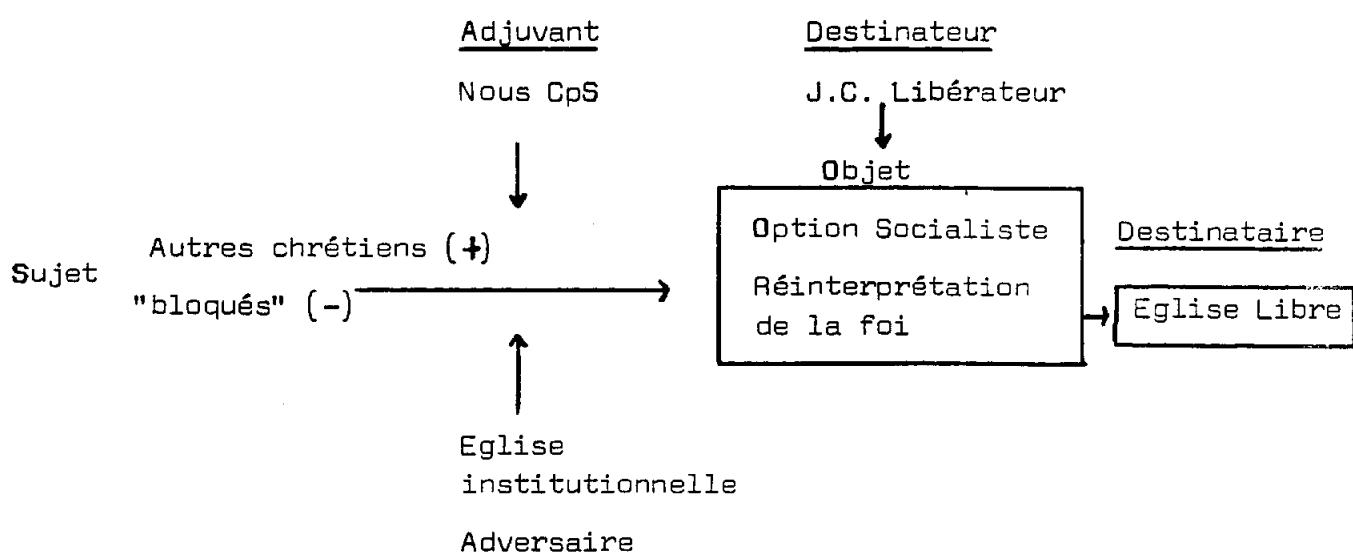
Finalement, deux brèves indications insinuent un champ de difficultés d'ordre pratique que la connaissance historique du moment permet d'affirmer comme très importantes. En premier lieu, la "contradiction historique et personnelle que nous vivons" (39, 9) fait allusion à la pression d'une histoire qui, en Espagne a affronté l'Eglise et la Révolution d'une manière dramatique (61).

Pression historique dans laquelle les CpS ont été socialisés et qui se traduit par une "contradiction personnelle" difficile à surmonter. En second lieu, nous avons la constatation historique du fait que ceux qui optaient pour la militance marxiste, le faisaient "en rupture avec leur foi" (39, 1-3); cette constatation semble faire allusion à ce qui, à notre avis, serait la "fonction latente" de la constitution de "CpS" en tant que groupe: la création d'une structure de plausibilité qui affirmerait par son existence même la convergence de la foi chrétienne et de l'engagement révolutionnaire.

La fonction de l'Adjuvant se recoupe avec la fonction équivalente dans le Modèle 1: les mêmes acteurs font appel au Sujet

pour l'engagement révolutionnaire grâce à la connaissance de la réalité et à la fonction de garant que celle-ci possède. Il est important de souligner ici que cette réalité interpelle spécifiquement le chrétien, avec sa foi, et dans sa foi.

4.1.3 Modèle actanciel 3. Le champ ecclésial



Il y a dans le texte quelques phrases, peu nombreuses, (9.3., 8; 10,1-4), dans lesquelles le "nous" parlant se place dans la fonction d'Adjuvant d'"autres chrétiens" afin que, en se défaissant de la domination idéologique de l'Eglise institutionnelle (10,1-4), ils puissent à leur tour faire l'option socialiste et réinterpréter la foi. Le Destinataire est, dans ce modèle, l'Eglise future, libérée de toute inféodation (9.3., 7-10) et cohérente avec la foi ainsi qu'avec la pratique révolutionnaire (6,5). Les autres actants s'identifient avec ceux du Modèle 2.

La formulation explicite du Modèle 3 pose le problème de la différence entre la fonction manifeste que le groupe s'assigne et la fonction latente que le groupe accomplit réellement. Comme

hypothèse nous proposons la possibilité des fonctions latentes suivantes que la recherche historique devrait vérifier: a) par rapport aux CpS eux-mêmes (et à d'autres chrétiens "débloqués"), la constitution du groupe aurait comme fonction la création d'une structure de plausibilité qui rendrait possible leur persévérence simultanée dans le champ religieux et dans le champ révolutionnaire. b) face à l'Eglise institutionnelle, les CpS se constituerait en un point de référence symbolique qui n'obtiendrait pas beaucoup de "conversions" mais qui deviendrait le centre des attractions et des répulsions suscitées par un phénomène beaucoup plus vaste: la "dérive" du christianisme vers la gauche politique; c) la constitution de CpS et surtout la pratique militante de quelques-unes de ses membres provoquerait une remise en question de l'attitude officielle de quelques partis de gauche par rapport au christianisme et à la militance de chrétiens dans de tels partis.

La fonction assignée explicitement au groupe trouve sa suite dans le problème qui apparut au cours de la première étape de "CpS" de la "manifestation publique de CpS"; cette manifestation devrait éviter des actions qui pourraient exclure les analyses de n'importe lequel des groupes d'une gauche divisée ou qui pourraient être monopolisées exclusivement par l'un de ces partis.

Une vision d'ensemble des trois modèles actanciels analysés nous fait voir que ceux-ci se développent sur deux plans d'histoire, selon la séquence contrat-rupture qui est paradigmique de la narrativité.

Sur le plan de l'histoire universelle, l'accomplissement du contrat se situe dans la Nouvelle Terre espérée. Le présent est la lutte pour la réalisation du contrat à partir de son origine: la promesse de la Résurrection.

Sur le plan ecclésial, le contrat initial est constitué par le message évangélique avec son appel à la lutte contre toute domination du mal. L'Eglise a rompu historiquement le contrat, et les CpS représentent le commencement, ouvert au futur, d'une restauration de l'identité entre l'Evangile et l'Eglise.

4.2 Fonctions et modèles actanciels dans le Document Episcopal

La première question que nous avons dû nous poser, est celle de savoir si le texte, un document "pastoral", institue un "récit" dont les actants et les prédictats peuvent être mis en rapport par le modèle actanciel extrait des analyses du conte merveilleux. (62).

L'opposition /obscurité/ vs /lumière/ permet de signaler une situation de "disjonction" initiale (le "peuple" séparé de la /doctrine/ et par conséquent du "développement" et de la "libération" intégrales). A cette disjonction s'oppose le "contrat" possible: la fonction du sujet avec l'objet revêtu de /lumière/.

Entre les deux unités narratives s'ouvre l'espace des "épreuves" qui constitueront le sujet virtuel (le chrétien) en héros actuel.

Nous pouvons affirmer par conséquent que sous la surface textuelle dépourvue de forme narrative, se trouve la structure d'un "récit" qui organise l'exposition et l'argumentation de l'épiscopat. (63)

Le modèle actanciel nous offrira la structure qui organise la perception de la dynamique sociale et écclesiiale du point de vue de l'épiscopat. Il nous offrira pour cela le domaine des stratégies et des alliances possibles et pensables. En définitive, le modèle actanciel offrira le champ de significations dans lequel s'inscrit l'éthique sociale de l'Episcopat.

La construction du modèle actanciel a exigé la réalisation de

l'inventaire des fonctions, pour les regrouper postérieurement dans les domaines sémantiques définis par le modèle. Etant donné la complexité du texte étudié, il nous a semblé impossible de le réduire à un seul modèle actanciel. Nous avons tenu compte de l'isotopie générale du texte pour détailler les différents schémas narratifs. (64).

Rappelons que, ainsi que nous l'avons signalé dans II. A, l'isotopie juridique n'épuise pas la complexité du Document Episcopal: en effet, la fréquence que, dans celui-ci, acquiert la modalisation véridictoire rend notre texte différent d'une sentence d'un tribunal. Au moyen de la modalisation véridictoire, il veut réaliser une fonction pastorale qui prétend discerner la vérité des choses en dépit de leurs apparences et qui veut faire connaître son propre savoir à un destinataire dont il suppose qu'il ne le possède pas.

Ceci signifie que le niveau de la pratique jurisprudentielle devient plus complexe du fait de la construction d'un référent spécifique et de l'exercice de la véridiction qui modalisent la pratique jurisprudentielle proprement dite par laquelle on rejette aussi bien le marxisme que l'option révolutionnaire de certains chrétiens.

D'autre part, la pratique législative se développe sous forme de modalisation aléthique et déontique sur les isotopies référentielles habituelles: par l'intermédiaire des modèles actanciels correspondants, nous découvrirons ce que le chrétien doit être et ce qu'il doit faire, selon le locuteur épiscopal.

4.2.1 Niveau législatif. Modèle actancial 1. Le champ ecclésial.

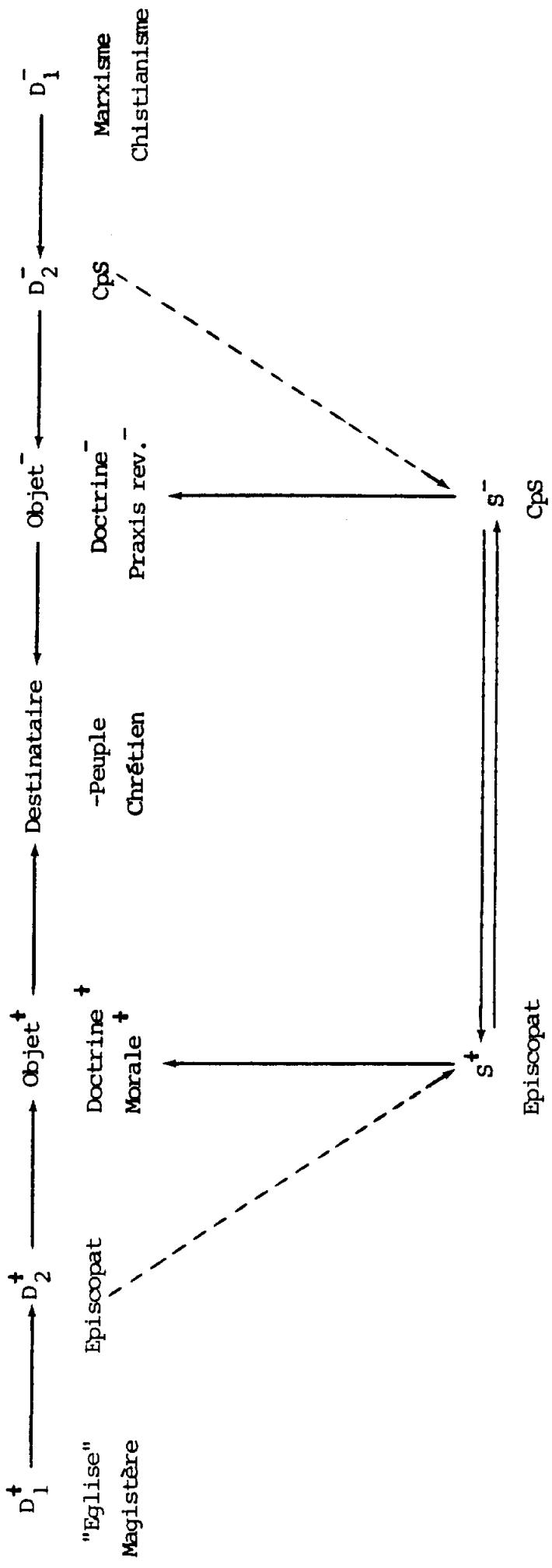
a) Construction du référent ecclésial. Le "délit": l'Objet enlevé.

Ainsi que nous l'avons indiqué antérieurement, l'épiscopat construit son discours comme une réponse à une "réalité extérieure" (ecclésiale) déterminée, qui motive son intervention. Nous avons insisté également sur le caractère construit de cette référence à la réalité et sur sa nécessité dans la logique du discours. Notre intérêt se porte maintenant sur l'analyse de sa structure.

La réalité "ecclésiale" "extérieure" s'organise sémiotiquement au niveau superficiel comme un "récit" dont les acteurs s'identifient de très près avec les actants du modèle de Greimas. Le discours met en jeu un Anti-sujet qui enlève et corrompt l'Objet pour le communiquer ainsi au Destinataire. L'Anti-sujet, ce sont les chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire (CpS), l'Objet est une doctrine et une morale que les CpS prétendent à la fois chrétiennes et compatibles avec le marxisme. Le Destinataire est le "peuple", les chrétiens. L'Anti-sujet prétend une double légitimation (que le locuteur considère contradictoire) qui apparaît sous la forme d'un Destinataire négatif double: le Christianisme et le Marxisme. (voire modèle actancial 1. page suivante).

- L'Objet se construit selon deux composantes sémantiques fondamentales: la foi comme /doctrine/ et comme /morale/ qui oriente la pratique socio-politique. C'est-à-dire, comme un savoir et un savoir-faire. Rappelons l'opposition sémantique qui définit la foi selon l'Episcopat: ce qui nous apparaissait comme "chaos",

MODÈLE ACTANCIEL 1



D = Destinateur

dont les sèmes constitutifs étaient /l'erreur/, la /réduction de la foi/ et la /désobéissance/, se situe ici comme "Anti-objet" proposé au Destinataire (cfr. n° 84). Quant à la pratique socio-politique, elle se définit par son caractère /révolutionnaire/ (82,31) qui entraîne l'ensemble de traits sémantiques propres à la "militance marxiste" que nous avons déjà analysée.

- L'Anti-sujet est construit en premier lieu par sa relation conflictive avec le locuteur épiscopal qui, ainsi que nous le verrons, se constitue en Sujet principal. Les CpS sont constitués en Anti-sujet dont le principal trait sémantique est la /critique/ et la /désobéissance/. En effet, d'un côté ils se situent sous l'/autorité/ lorsqu'ils exigent de l'Episcopat la reconnaissance de l'option révolutionnaire dans le domaine du pluralisme politique légitimement admis pour les chrétiens (83,12). D'autre part, ils attaquent théoriquement et pratiquement l'Eglise (83,3-4 et 80,4).

Le conflit, pour l'Episcopat, est par conséquent intra-écclesiastical et situé dans le domaine de sa juridiction. Dans la mesure où cette définition du conflit était acceptée par les CpS, le domaine du conflit serait limité: on ne mettrait pas en question l'autorité, mais sa façon de l'exercer sur une décision particulière. Mais, comme nous le savons, les CpS mettent en question l'autorité de l'Episcopat /présent/ puisqu'il est /soumis au capital/ et /bloqué idéologiquement/ les chrétiens. Pour les CpS, le conflit ecclésial se situe dans le conflit social.

En deuxième lieu, l'Anti-sujet est défini par l'interprétation que fait l'épiscopat de son auto-conscience. Deux éléments paraissent

sent décisifs. D'abord, "la négation de la 'troisième voie'" (82,23) comme alternative au dilemme capitalisme/socialisme. Une fois la critique au capitalisme supposée, critique que l'Episcopat assume également (quoiqu'avec des nuances importantes), les CpS sont caractérisés, en second lieu, par la jonction entre foi chrétienne et option marxiste révolutionnaire. Cette jonction s'exprime au niveau figuratif dans une gradation qui va au-delà de la simple /compatibilité/ et affirme la /convergence/ et /l'enrichissement mutuel/ (82,9-11; 82,21-22; 82,27).

- Les CpS affirment, par conséquent, un double Destinataire: le Christianisme et le Marxisme, que, ainsi que nous l'avons signalé auparavant, l'Episcopat entend de manière doctrinale, avec ses traits sémantiques typiques d'/immutabilité/ et de /cohérence systématique/.

- Finalement, le Destinataire est caractérisé fondamentalement par la valeur qu'il représente pour l'Eglise: "les zones vitales de notre christianisme" (80,3), sans signaler aucun type de traits sémantiques actifs.

Une dernière observation: de la jonction opérée par les CpS entre /christianisme/ et /marxisme/, découlera explicitement pour l'Episcopat une /réduction/ de la foi chrétienne. Dans le cas contraire il accepterait une légitimation du marxisme (prétendue explicitement par les CpS). Ceci nous fait voir que l'"enjeu" de l'Objet, quoiqu'il soit formulé directement sur le plan de la foi (le marxisme est inadmissible parce qu'il réduit la foi), est situé également sur le plan socio-politique (légitimer ou condamner religieusement le marxisme).

b) Modalisation véridictoire: la reconquête de l'Objet et la disqualification de l'Anti-sujet.

- La "véridiction" sur le Destinataire négatif est le modèle organisateur du "récit".

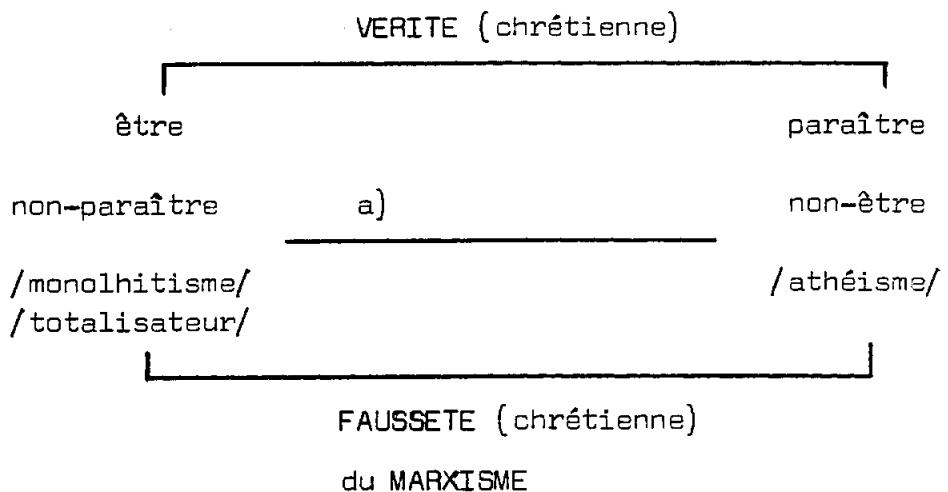
En suivant la structure narrative sous-jacente au texte épiscopal, nous avons vu comment la doctrine véritable et la morale acceptées par l'Episcopat étaient "enlevées" par un Anti-sujet qui les transformait en Anti-objet: Foi/érronée/ et /réductrice/ et Pratique militante/révolutionnaire/. Dans un second temps, la fonction de l'Episcopat est présentée comme une "reconquête" de l'Objet. Pour cela, l'Episcopat doit prouver le "mensonge" de l'Anti-objet, de l'Anti-sujet et de l'Anti-destinataire. De cette manière, au moyen de la "modalisation véridictoire", l'Episcopat récupère "dramatiquement" aussi bien la vérité (savoir) de l'Objet, que le pouvoir sur celui-ci. En s'attribuant à lui-même le savoir et le pouvoir, l'Episcopat se constitue lui-même en Sujet, (preuve qualifiante). La "modalisation véridictoire" s'exerce principalement sur le Destinataire négatif ou Anti-destinataire, c'est-à-dire le Marxisme, et constitue le modèle organisateur du niveau narratif du discours: en fait, le parcours à travers les catégories modalisatrices de la véridiction appliquées au marxisme constitue les phases du "drame" que l'Episcopat "raconte" à ses lecteurs. Voyons donc les moments clefs de "ce récit".

Conjonction initiale du chrétien avec la "vérité".

Le point de départ de la "narration" se situe dans un "avant" indéterminé dans lequel la /fausseté/ du marxisme apparaissait clairement. En tant qu'"athée" (86,3), "il n'était pas" chrétien.

Son "paraître" n'était pas trompeur, puisque son caractère /totalisant/ (86,2) et /monolithique/ (77,3) empêchait que son /athéisme/ apparaisse comme inessentiel ou séparable du tout.

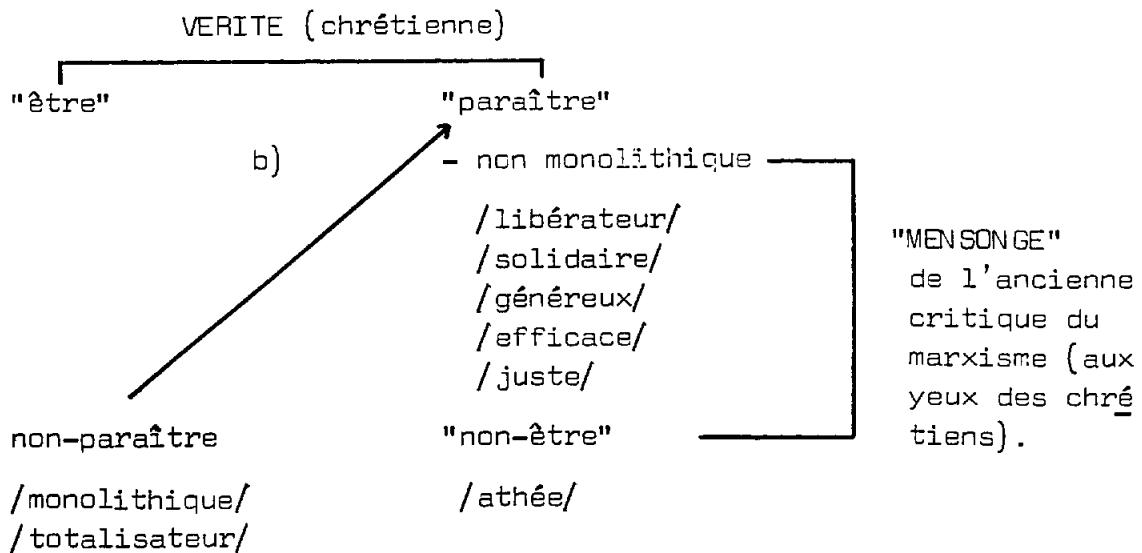
Selon le modèle de la vérification, nous avons:



Disjonction, dans le "paraître".

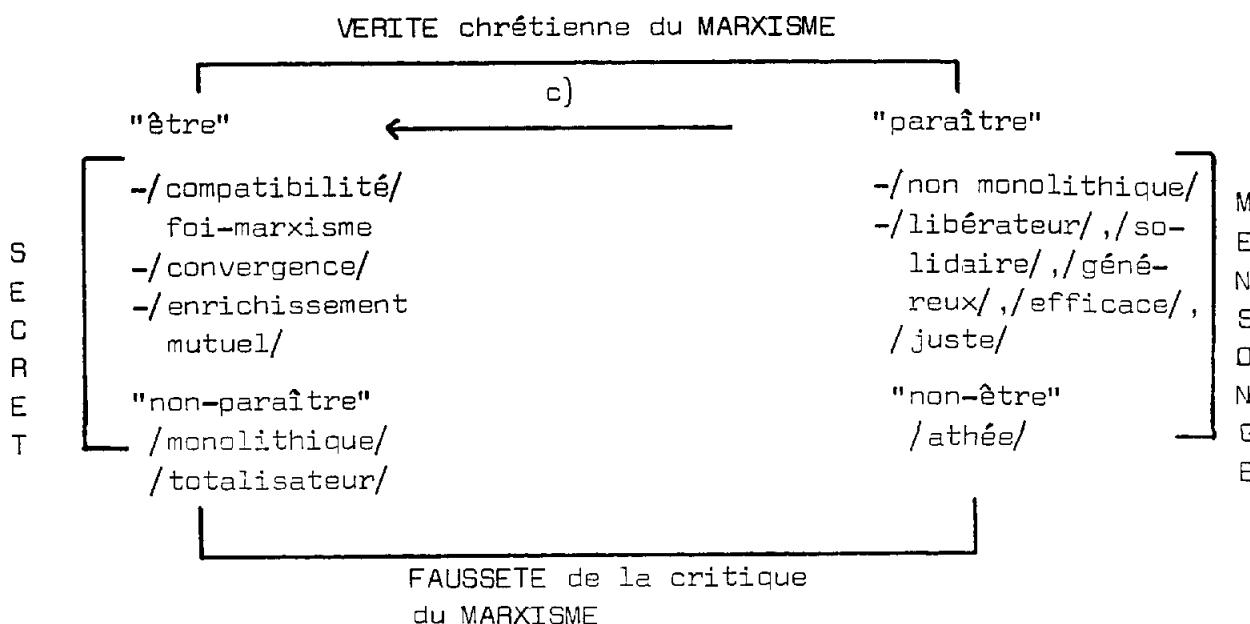
Pour l'Episcopat, la rupture du monolithisme marxiste a provoqué un changement de situation (n° 77 et 78): les chrétiens se demandent s'il est licite pour eux de se rapprocher du marxisme (77,1-2). Ceci est dû au fait que le marxisme "apparaît" orné de valeurs acceptables et désirables pour le chrétien, le marxisme "apparaît" comme /libérateur/, source de /solidarité/ et de /générosité/, /efficace/ face à l'injustice (cfr. n° 91).

Dans cette nouvelle situation, le "paraître" marxiste se manifeste incohérent avec l'ancien "non-être" chrétien (athéisme). Etant donné la perspective du "Destinataire" chrétien, l'ancien jugement sur le marxisme peut être "mensonger": le chrétien est "perplexe".



Disjonction dans l'être.

Dans la phase antérieure, le marxisme "paraît" compatible avec la foi et les chrétiens se demandent si l'"être" correspond au "paraître". Les Cps font ce dernier pas: ainsi que nous l'avons vu (82,10) ils affirment la compatibilité et l'enrichissement mutuel de la foi et du marxisme. Ils constituent ainsi le Marxisme en /vérité/ qu'ils veulent offrir au Destinataire chrétien.



En ce moment, le carré exprime la conscience des CpS. Pour ceux-ci, le marxisme est dans la "vérité" chrétienne. La situation originale apparaît comme "fausse". Par l'intermédiaire de la découverte du "mensonge", la "vérité" est apparue et on peut transmettre le "secret" aux chrétiens: malgré l'"apparence" totalisatrice et monolithique (dans l'athéisme), le véritable être du marxisme est sa compatibilité avec la foi.

Le "mensonge" du marxisme. Devant cette situation, l'Episcopat veut récupérer la vérité (c'est-à-dire le savoir) et le pouvoir de l'administrer. Pour cela, il devra montrer que l'"être" chrétien que les CpS attribuent au marxisme est en réalité "non-être" (chrétien). De cette manière son "mensonge" apparaîtra: il paraît ce qu'il n'est pas.

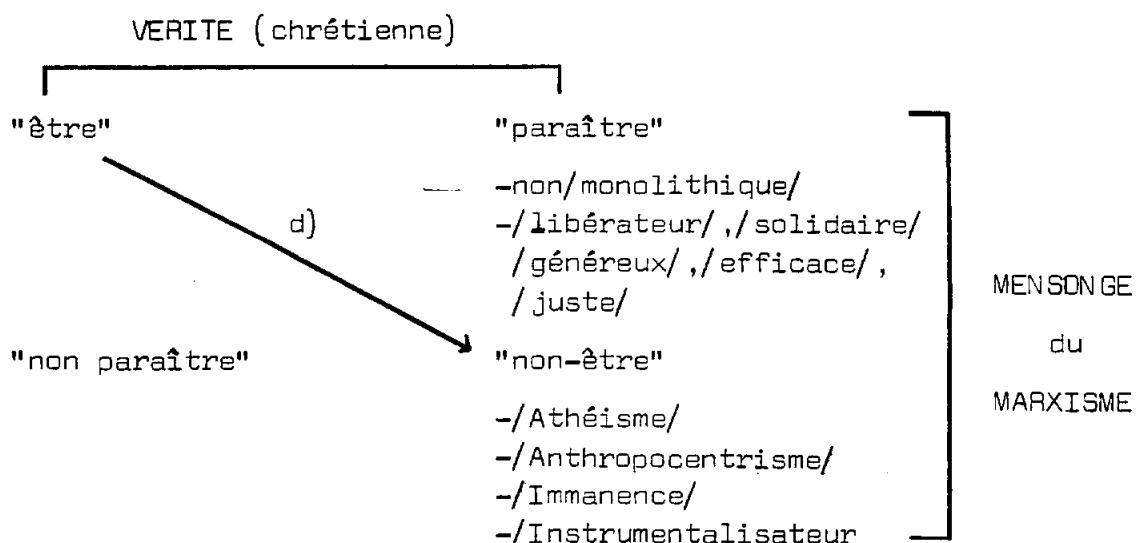
Voyons ceci concrètement: l'argumentation centrée sur l'humanisme marxiste tend à signaler que sa fragmentation ne lui a pas enlevé son caractère essentiellement athée (95,13-15). L'athéisme se divise entre les traits sémantiques suivants, lesquels conduisent, par le jeu d'équivalences qu'offre le texte, aux axes de valeur correspondants:

/anthropocentrisme/ (91,9) - /non humanisateur/-/pauvre/
 (91,20) (91,8)
 _____ - _____ - INTEGRALITE
 /théocentrisme/ — /humanisateur/ — /integral/

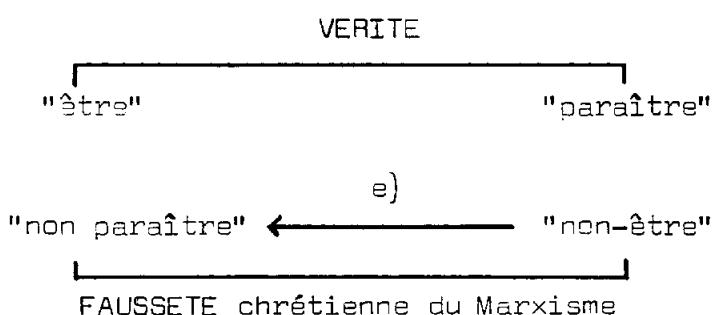
Caractère terrestre
 (/immanence/)(91,15) - /non libérateur/ (91,20) - /faux/ (91,8)
 _____ - _____ - VERITE
 /transcendance/ — /libérateur/ — /trai/

/instrumentalisateur/ non/respectueux/de la /immoral/
 de l'homme (91,18) — /dignité/ de l'homme (91,21) — (91,8) — MORALITE
 non/instrumentali- — /respectueux de la digni- — /moral/
 sateur/ té/

En conséquence, l'humanisme marxiste personnifie la "chaos",
 en tant qu'essentiellement opposé à l'"ordre" (/intégralité/,
 /vérité/, /moralité/) que l'épiscopat veut sauvegarder.



La "fausséte" du marxisme. Le mouvement logique du modèle de
 vérification exige un dernier moment dans lequel l'Episcopat mettra
 en évidence qu'au "non-être" chrétien du marxisme, correspond un
 "non-paraître". En réalité, c'est le document Episcopat lui-même,
 en tant qu'acte de communication, qui prétend montrer au Destina-
 taire la "fausseté" du Marxisme.



Par l'intermédiaire de ce "récit", et en discréditant l'Anti-destinateur, l'Episcopat cherche à retrouver, devant le Destinataire, le savoir, et le pouvoir, de le transmettre. C'est-à-dire: il se place dans la double position de Sujet (qui veut, et peut atteindre son Objet) et de Destinataire d'un Objet (un savoir) dont il a récupéré l'administration.

- Récupération de l'Objet.

Voyons maintenant comment l'Episcopat récupère l'Objet: le savoir et le savoir-faire chrétien, c'est-à-dire, la foi comme /doctrine/ et la /morale/ acceptées par l'Eglise.

L'Episcopat décrit ce que les CpS disent de leur propre foi. La foi se manifeste comme une attitude subjective qui croit harmoniser la "double et unique fidélité" au Christ et à l'option révolutionnaire (82,13).

A ce "paraître" de la foi des CpS, l'Episcopat oppose son non-être chrétien. Le "mensonge" de la doctrine et de la pratique des CpS surgit de l'opposition entre apparence chrétienne et non-être chrétien. En effet, l'Episcopat affirme que les CpS (ou tout au moins une partie d'entre eux) identifient, (dans les documents non officiels (84,16-19)) le salut du Christ avec la libération socio-économique (84,5-7); il explique également en détails ce qu'une telle identification suppose (84,7-15), en l'étendant de la sotériologie à l'ensemble de la théologie. Le dénominateur commun de l'identification ou confusion est la "réduction" de la foi et sa "non conformité" à la doctrine de l'Eglise, d'où découle son "erreur" subjective (84,17) et son "inexactitude" ou mensonge.

ge objectif (84,17):

La foi des CpS paraît

(devant les chrétiens: Destinataire)

- /Prophétique/ (82,9)
- /Evangélique/ (82,15)
- /Efficace/ (82,21)
- /Authentique/ (82,18)

"MENSONGE"

La foi des CpS n'est pas chrétienne
parce qu'elle est:

- /Réductrice/-/erronée/ (84,5-15)
- /En désaccord avec l'Eglise/ (84,2-3)

Les mêmes valeurs, déjà signalées, légitiment la pratique socio-politique des CpS et constituent leur /morale/. A ce "paraître", l'Episcopat oppose le "non-être" chrétien de cette pratique en lui attribuant l'ensemble de qualifications disqualificatrices de la militance marxiste que nous avons déjà résumé (II.8.3.2.2.b L'action militante)

La pratique CpS "paraît" chrétienne

- /Prophétique/
- /Evangélique/
- /Efficace/
- /Authentique/

"Paraître"

La morale CpS "n'est pas" chrétienne
mais marxiste

MENSONGE

- Non/véritable/ (=partiellement
scientifique)
- /Absolutise le socialisme/ Non-être
- /Absolutise la propre pratique/
-/Révolutionnaire/
-/Immorale/
-/Injuste/

- Disqualification de l'Anti-sujet.

La disqualification de l'Anti-objet et de l'Anti-destinataire qui le constitue en dernière instance, débouche sur le jugement de la vérité de l'Anti-sujet. L'Episcopat reconnaît chez les CpS une série de qualités subjectives que nous avons synthétisées comme /désir d'efficacité/ et /solidarité/. Il leur reconnaît également ce qui est le plus important: leur désir d'être fidèles au Christ (83,2) et leur conviction de pouvoir conjuguer foi et marxisme (*ibid.*). Mais face à ce "paraître", leur véritable "être" souligne l'impossibilité de vivre à la fois la foi et le marxisme (85,6-7) ainsi que la /désobéissance/ et la /critique/ à l'Eglise (80,2) qui invalident leur prétension de fidélité chrétienne.

Les CpS "paraissent" chrétiens

-"ils veulent être /fidèles au Christ/
-/efficaces/ et /solidaires/
-/croient/ conjugables foi et marxisme

Paraisse

Les CpS "ne sont pas" chrétiens (véritables)

-ils /désobéissent/ et /critiquent/
-foi et marxisme sont /incompatibles/

Non-être

MENSONGE

Tout en reconnaissant leur bonne volonté subjective, l'Episcopat constitue sémiotiquement les CpS comme Anti-sujet contradictoire aussi bien sur le plan doctrinal (incompatibilité foi-marxisme) que pratique (fidélité au Christ - désobéissance et critique à l'Eglise). Cette dernière incompatibilité presuppose l'identification Christ-Eglise qui prolonge celle que nous avions déjà soulignée Eglise-Episcopat. De cette manière l'Episcopat se situe non seulement dans la ligne du vouloir, comme Sujet, mais

aussi dans la ligne du savoir comme Destinataire secondaire et par conséquent comme médiateur inévitable entre le Christ (Dieu) et le chrétien.

c) Pratique jurisprudentielle

Nous rappelons que pour GREIMAS

"A partir d'un nombre indéfini de "faits" et d'"événements" qui, dès qu'on en parle, paraissent susceptibles de faire partie, en tant qu'énoncés descriptifs, du niveau référentiel du langage juridique, mais qui n'en restent pas moins "agrammaticaux", la pratique de la jurisprudence consiste à vérifier leur conformité aux énoncés que peut produire, grammaticalement le discours législatif". (64).

Dans notre texte, le "récit" véhiculé par le référent ecclésial et amplifié au moyen de la modalisation véridictoire conclut en énoncés qui définissent le jugement de l'Episcopat face aux acteurs du récit.

Trois possibilités sont définies en ce qui concerne le marxisme: le dialogue (88,2), la collaboration loyale (88,12) et l'acceptation totale (93,1). L'aspect le plus intéressant de cette structuration du signifié est l'exclusion comme non-pensable de la possibilité "acceptation critique". Ceci est dû au fait que pour l'Episcopat ce qui s'oppose à marxisme monolithique est tout simplement non-marxisme (94,4-8). L'"acceptation critique" ou "partielle", devient "non-acceptation". La structure de signification permet, donc une sorte de logique de totalités, que est le fonde-

ment d'une rhétorique bien définie (65) qui permet de conclure à une condamnation excluante, quoiqu'elle se dise ouverte au dialogue et à la collaboration.

Le jugement sur les CpS se modalise au moyen d'interrogations hypothétiques qui "diffèrent la sentence" jusqu'au moment où on précisera très clairement leur lien avec le marxisme condamné (95,5-8). Cette modalisation particulière, au moment décisif du jugement, pose des questions: l'Episcopat ne conclut pas de la manière radicale que ses prémisses laisseraient prévoir. Une référence extra-textuelle peut être, ici, utile. Dans un brouillon du même document, la condamnation se référailt nominalement aux CpS et elle était sans nuances. Parmi les modifications apportées au texte définitif, nous trouvons cet adoucissement de la condamnation. Ceci nous fait penser à une situation dans laquelle le pouvoir ou le vouloir épiscopal sont freinés de l'extérieur du texte, brisant sa logique immanente.

Quant au chrétien, destinataire explicite du document, l'Episcopat veut le sortir de la situation dans laquelle il se trouve actuellement, tenté par le double aspect de la "tentation socialiste" et le danger de l'inaction, pour le conduire à une attitude militante dans le cadre du plan de Dieu sur la création (Citations: 76,16; 78,2; 81,2; 90,1; 92,3; 94,12; 99,1; 102,3; 103,5-9). Etant donné l'importance que l'obéissance possède dans la définition du christianisme, on peut soupçonner, qu'avec cette appellation, l'Episcopat prétend, non seulement échapper à la critique de légitimateur du système socio-politique en vigueur, mais encore trouver une base sociale à son propre projet de société.

Finalement, le propre sujet épiscopal se définit lui-même comme juge, invoquant pour cela une légitimation supérieure qui l'oblige à prendre ce rôle. En effet, il n'assume pas son rôle par un acte spontané, mais "forcé", pourrions-nous dire, par un devoir impératif auquel il ne peut échapper: il existe un "Destinateur" judiciaire qui veut que l'Episcopat dicte sa sentence.

Mais, qui est le Destinateur judiciaire ? Le texte répète avec énormément d'insistance la forme impersonnelle "il faut" (76,15; 87,2-5; 88,1), "il convient de" (83,7; 92,3), "on ne peut pas" (93,1). Lorsque la forme est personnelle, le Destinateur reste impersonnel: "nous devons", "nous ne pouvons pas" (80,1; 88,2). Un autre type de Destinateur apparaît, bien sûr : il s'agit du magistère pontifical (74,7; 88,3; 88,6; 90,2; 90,10; 92,5; 95,8; 98,8; 100,1); mais celui-ci légitime davantage le contenu de la sentence que l'acte du jugement en lui-même.

Cette impersonnalité du Destinateur judiciaire conduit à la présupposition d'un "ordre" qui institue, non seulement l'être, mais aussi le devoir de ce qui est réel. Nous retrouvons ici cet "ordre" qui apparaissait présupposé dans l'analyse des qualifications et dont il nous semble qu'il constitue la structure signifiante qui fonde tout le discours épiscopal.

d) Pratique législative

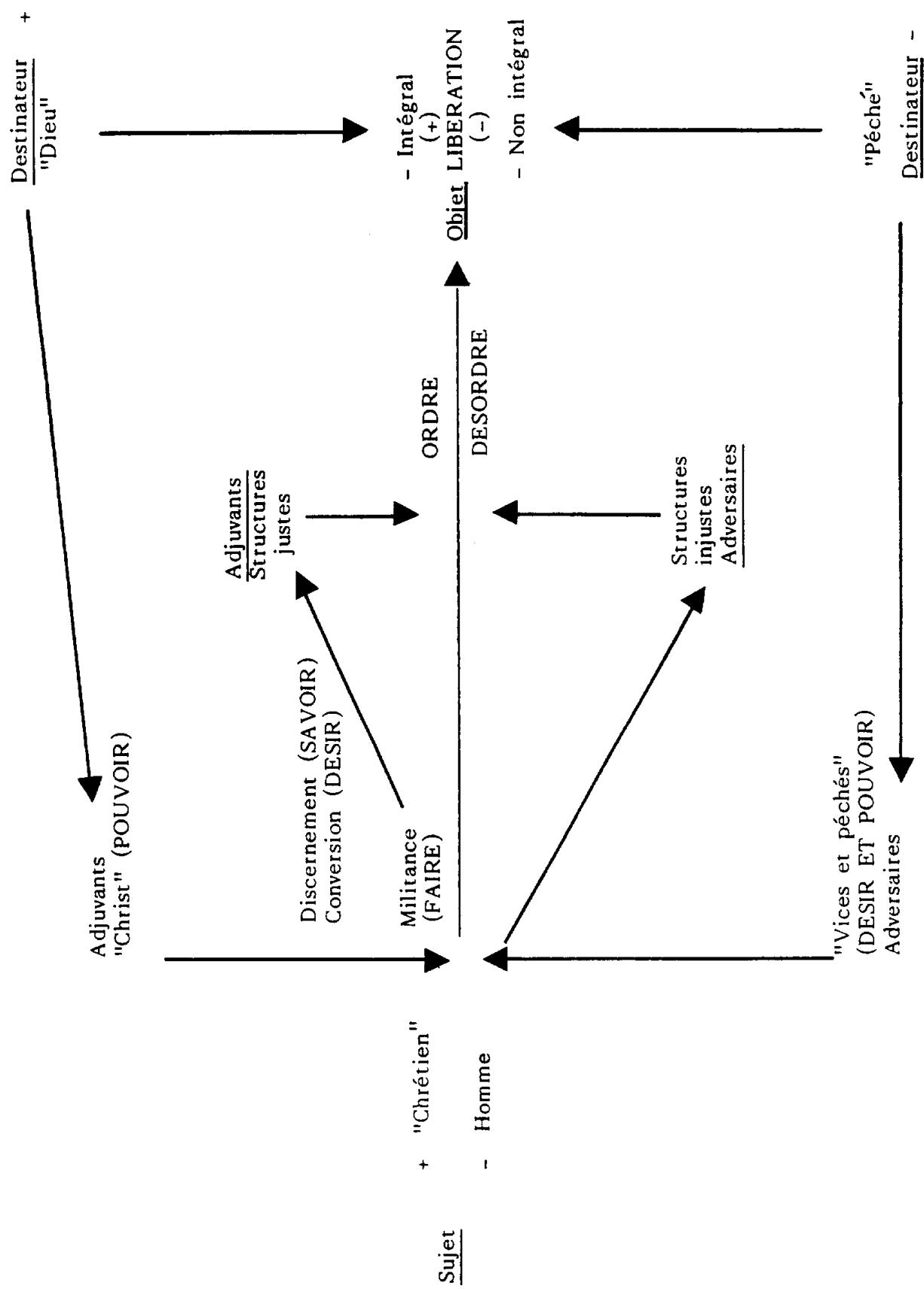
Cet "ordre" n'est pas seulement présupposé en général, mais il est en grande partie explicité dans le texte: nous trouvons ici un vaste ensemble de fonctions qui structurent l'être et le devoir être de la réalité humaine comme base du devoir être et devoir faire qui sont prescrits au chrétien. Selon le domaine spatial

dans lequel se situent les codes, nous pouvons distinguer un "espace anthropologique-eschatologique" et un "espace social" (qui appartiennent à ce que nous avons appelé le niveau référentiel).

4.2.2 Niveau référentiel.

a) Modèle actantiel 2. Le champ anthropologique-eschatologique.

La pratique législative de l'Episcopat instaure une isotopie référentielle dont le "lieu" est l'homme et son destin eschatologique. Les "codes de la réalité" établissent les "codes de la pratique" et construisent la structure morale qui définit le chrétien. Le devoir-faire de celui-ci acquiert du sens du modèle actantiel qui structure le "récit" auquel le chrétien est appelé à s'identifier. Nous analysons brièvement l'ensemble de fonctions qui constitue chacun des actants. (Voir page suivante).



Le Destinateur ultime peut s'identifier avec Dieu. En effet, les fonctions qui l'ont comme sujet coïncident à le situer comme origine et cause de l'Objet, la Libération, qu'il veut communiquer à l'homme. C'est lui qui rend "nouveaux" le ciel et la terre (54,6), c'est lui qui assume, accomplit et dépasse les meilleurs désirs de l'homme (54,7).

Dieu ne se situe pas seulement à l'origine de la communication, mais aussi à l'origine du pouvoir puisqu'il soumet initialement tout l'univers au Christ: (42,7) grâce à cette volonté efficace, le chrétien pourra entreprendre la tâche de libération de lui-même et de tout l'univers.

Nous avons parlé à plusieurs reprises d'un "ordre" qui définit le bien et qui, d'une certaine manière, constitue l'ultime structure significative de la pensée épiscopale. Il semble que "l'ordre" doive être identifié aux résultat des structures / justes/.

Structuralement opposé à "Dieu", le "péché" se configure comme Anti-destinateur; mais dans la vision de l'épiscopat, il reste "subordonné": sa fonction n'est pas de détruire l'Objet, mais seulement de rendre difficile le chemin vers lui (35,18), en se situant comme origine et cause des "Adversaires" (les "vices et péchés" (34,5-7))

Nous trouvons comme "Adjuvants" et "Adversaires" des "acteurs" également évidents à la surface textuelle: à un premier niveau le "Christ" et les "vices et péchés" et à un deuxième niveau, les "structures".

Les fonctions que l'Épiscopat adjuge au Christ le situent davantage dans la ligne du pouvoir que dans celle de la communication, et par conséquent, davantage comme Adjuvant que comme Destinateur. Ces fonctions se résument dans la transformation ontologique qu'il opère sur l'homme (38,1-6) et sur l'/exigence/ de conversion pour que celui-ci accepte son offre (38,6). En définitive, le Christ offre au chrétien le pouvoir et lui demande (et rend possible) le désir de se libérer.

Symétriquement, on attribue aux "vices et péchés" qui habitent le "coeur de l'homme" la fonction d'affaiblir la force (le pouvoir) et de diminuer le désir du chrétien en le séparant de la libération (34,5-6).

A un second niveau, les "structures", le "tissu de relations sociales" jouent le rôle d'Adjuvant et d'Adversaire secondaires. D'un côté, elles sont un produit de l'homme et elles reflètent l'ambiguïté de leur origine (35,12), et d'un autre côté, elles paralysent fréquemment le déploiement de valeurs essentielles, c'est-à-dire qu'elles enlèvent du pouvoir de libération (35,8). Leur "devoir" serait d'aider à la réalisation de l'homme (35,6) et pour cette raison le devoir de celui-ci se configurer comme "amélioration" (44,1) de structures pour rendre possible l'authentique libération intérieure de l'homme. D'autre part, les structures peuvent aider mais elles ne peuvent pas en finir avec l'aliénation de l'homme (36,18). C'est une affirmation décisive: en plaçant les structures comme "Adjuvants" et en leur refusant le rôle de "Sujet" de la libération, l'Épiscopat croit établir une différence décisive par rapport aux conceptions non chrétiennes de l'homme. Ainsi qu'on le voit, il s'agit d'un jugement anthropologique et non pas

simplement religieux; ou bien, autrement dit, il s'agit d'un jugement anthropologique dont la vérification est hétérogène par rapport au niveau de l'affirmation religieuse.

Une lecture non méthodique du texte peut donner l'impression que l'"homme" est le Sujet de la quête de la */libération/*. Cette idée n'est pas fausse, mais il faut la nuancer: les fonctions qui se réfèrent à l'homme le décrivent davantage comme un "espace": l'homme est un champ de lutte entre des forces opposées, à la fois intérieures et extérieures à lui-même, que comme un sujet préalablement constitué. Les éléments négatifs sont "naturels", "sociaux" (les "structures"), personnels (les "péchés") et métaphysiques (le péché, etc). (Cfr. n° 34 et 35).

Le "Chrétien" est, à proprement parler, le Sujet de la recherche de */libération/* et il se définit comme tel par l'acceptation du devoir que l'Episcopat lui assigne et grâce auquel il assumera d'une manière spécifique la condition humaine. Trois "devoirs" sont particulièrement soulignés, qui coïncident avec les modalités qui constituent le Sujet.

Le chrétien, dans la terminologie du texte, doit "se convertir": libérer son "coeur" (36,6) de manière à ce que les aspirations profondes qui s'y "allument" puissent être prédominantes. Il s'agit, en définitive, de l'acquisition du "désir", du "vouloir", condition essentielle du Sujet.

Le second devoir du "chrétien" est de rejeter les conceptions non chrétiennes de la libération (52,1; 53,1-8), c'est-à-dire, */discerner/* ou parvenir au */savoir/* sur son Objet cui le consti-

tuera en Sujet. Il faut remarquer, cependant, que le document marque les limites doctrinales d'un tel discernement, et que le chrétien obtient le savoir, tout au moins en partie, grâce à l'obéissance doctrinale et morale à l'Episcopat, ainsi que nous l'avons déjà vu. Mais l'aspect intéressant est peut-être le fait que l'épiscopat ne s'attribue pas de rôle explicite dans l'isotopie anthropologique, où on parle d'une manière générique de l'homme et du chrétien. Quelle peut être la signification de ceci ? On cache sa fonction réelle ou bien on reconnaît que celle-ci n'a pas de fondement anthropologique ? Il s'agit, plutôt, à notre avis, de la première explication, dans la mesure où, ainsi que nous le verrons par la suite, on signale sans difficulté que ce sont les "laïques" (44,4) qui doivent réaliser les changements de structures. Si on reconnaît l'existence d'une catégorie de chrétiens caractérisés par leur fonction d'exécution, à ce niveau anthropologique, qu'est-ce qui a bloqué l'explicitation de la fonction épiscopale dans le champ du savoir ?

En supposant que c'est l'Adjuvant positif (le Christ) qui donne radicalement le pouvoir au chrétien, le devoir de celui-ci est centré sur un faire transformateur qui s'affronte à tous les Adversaires qui ne se trouvent pas dans son propre cœur, pour les convertir en Adjuvants. Globalement nous pouvons appeler ce faire transformateur "militance" (dont nous avons déjà étudié les qualifications dans le chapitre précédent).

Or, le fait que le chrétien soit le Sujet de la quête de libération semble présupposer que le non chrétien se trouve nécessairement hors de celle-ci. Et il faut remarquer que dans le contexte figuratif, le chrétien est le croyant explicite qui reçoit

les sacrements.

L'Objet qui détermine la recherche du Sujet est l'ordre et par l'intermédiaire de celui-ci, la libération, que l'Episcopat s'efforce de présenter comme /intégrale/ (97,6), c'est-à-dire, ouverte à la Trancendance.

Pour l'Episcopat, la "conversion" (l'acquisition du désir) est déjà libération au niveau /intérieur/ (37,1; 37,6-8). Comme conséquence de la conversion, il doit y avoir un faire transformateur des structures, c'est-à-dire, une transformation /extérieure/ (37,7; 40,2-3; 41,3; 41,6). Finalement, le chrétien espère la libération transcendante et non pas terrestre (39,1-2; 39,5). Les trois espaces anthropologiques apparaissent, par conséquent: /intérieur/, /extérieur/, /eschatologique/ et l'Episcopat souligne qu'aucun d'eux ne doit être sous-valorisé. Il nous semble, cependant, que la valorisation est différenciée. La libération est déjà présente dans la conversion /intérieure/ et elle acquiert sa plénitude dans l'espace-temps /eschatologique/. Mais l'espace /extérieur/, tout en réalisant une certaine présence du salut, présuppose la réalité d'individus initialement libérés. En conclusion, il nous semble que malgré les efforts de modalisation à la surface, la structure significative de la libération valorise d'une manière prioritaire la connexion espace /intérieur/-espace /eschatologique/ au détriment de l'espace /extérieur/.

Face à la libération /intégrale/ apparaissent les "conceptions non chrétiennes" qui attribuent à l'homme le pouvoir (52,2) d'atteindre une libération que les Cps, selon l'Episcopat, croient to tale (52,3). Ils oublient l'importance de la "conversion" du

"coeur" et mettent exclusivement l'accent sur la transformation des structures (36,14) de telle façon que celles-ci se convertissent, d'une certaine manière, en sujet de l'Histoire.

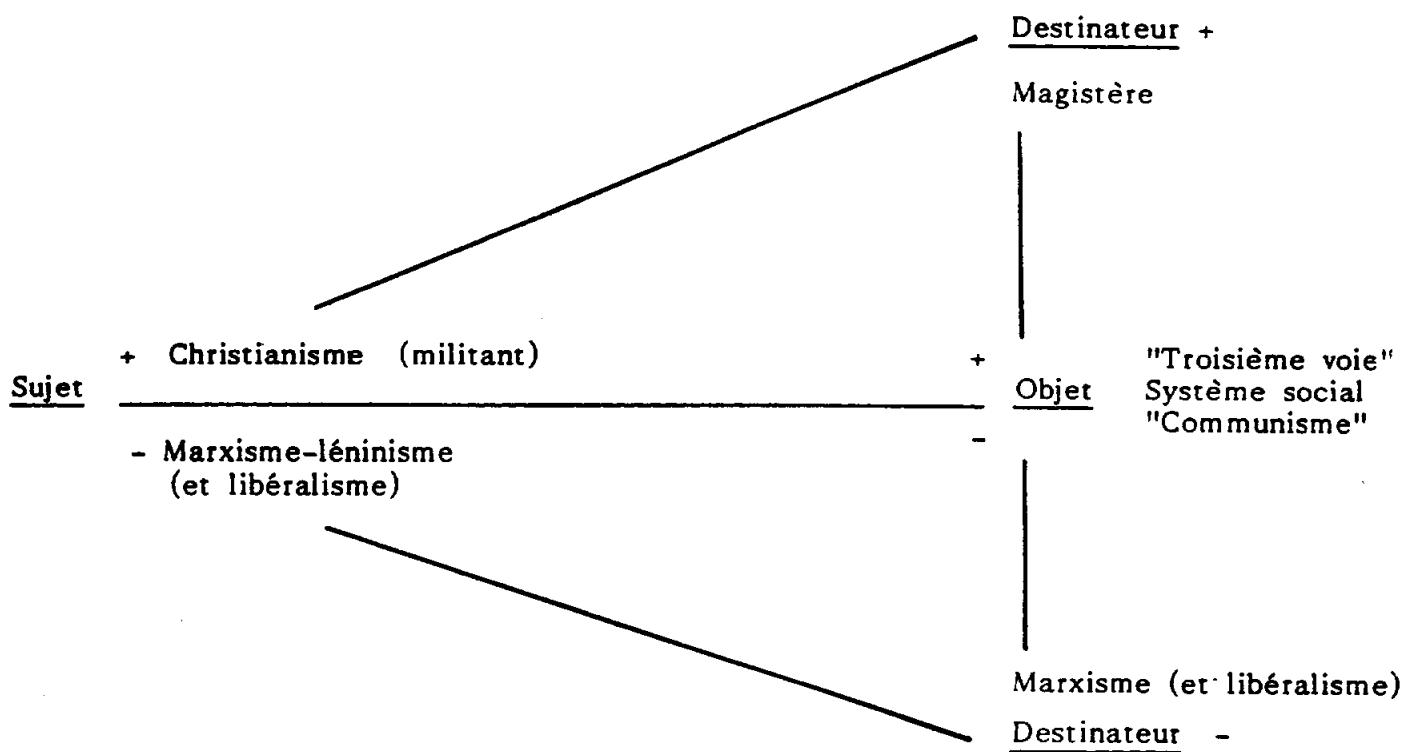
b) Modèle actantiel 3. Le champ sociale.

La pratique législative instaure, au niveau de l'isotopie anthropologique, un "devoir" qui consiste dans l'obligation du chrétien de devenir Sujet par l'acquisition du vouloir (conversion), du savoir (discernement), du pouvoir (œuvre du Christ), et par la réalisation (épreuve décisive) de la /militance/ transformatrice de structures sociales.

Or, le savoir n'est pas laissé au libre discernement du chrétien (le "laïque" du texte): l'Épiscopat construit un "espace social", présupposé logiquement par la pratique législative, dont la "réalité" délimite le devoir faire militant du chrétien. Cette "réalité" se présente comme résultat d'une "véridiction" opérée sur les grands systèmes socio-politiques actuels; elle se situe, par conséquent, comme développement du savoir, mais cette fois sur la "réalité" sociale.

Pour une analyse détaillée de cette isotopie référentielle, nous renvoyons au paragraphe correspondant de notre analyse des codes spatiaux. Nous voudrions simplement souligner deux éléments.

En premier lieu, la concentration dans un "acteur" bien déterminé, le "communisme", de tous les traits sémiotiques qui caractérisent le "chaos", selon l'analyse des qualifications. En effet, l'affirmation de continuité logique entre le marxisme et le communisme léniniste concentre dans celui-ci les traits négatifs du



premier, en lui ajoutant la critique d'une situation historique concrète. De cette manière un contraste s'établit, implicite au niveau superficiel, mais sémiotiquement opératif, entre le "royaume de l'homme" (52,2-3) auquel aspirent les conceptions non chrétiennes de la libération, et sa "réalisation" historique présente dans le communisme léministe, dans laquelle se concentrent, ainsi que nous l'avons dit, les traits sémiotiques du "chaos". Sans entrer dans une analyse détaillée, on peut affirmer que la critique épiscopale du capitalisme est plus nuancée (Cfr. n° 56-73). Pour cette raison, l'Objet de la dynamique actancielle peut être caractérisé comme "évolution - réforme - transformation "urgente", "audace", profondément innovatrice".... du capitalisme (47,6-7). En revanche, la possibilité de transformation ou de réforme à partir du communisme est impensable.

D'autre part, la position du sujet chrétien, tout en étant très nuancée, débouche, nous semble-t-il, sur un trait intéressant: son identité sociale chrétienne et non pas simplement privée. En effet, on ne nie pas au chrétien la possibilité de dialoguer avec le marxisme ni de s'approprier d'éléments valables de sa doctrine. Mais le résultat ne doit pas être, ainsi que nous l'avons vu, un "marxisme critique" compatible avec la foi (que l'Episcopat considère impossible) mais un "christianisme" enrichi par des apports extérieurs. En affirmant le pluralisme politique chrétien, l'Episcopat laisse de côté l'exclusivité d'un parti confessionnel chrétien, mais son invocation au magistère pontifical et son appel à la militance, soulignent la dimension sociale du chrétien, non seulement depuis sa conscience individuelle, mais en tant que groupe. La question posée par les traits qui définissent cette présence sociale du christianisme demeure: à partir de quel modèle d'Eglise ? A partir de quel modèle de société ?

4.3 Conclusion

Le fait que les deux documents possèdent un genre littéraire différent nous a obligés à construire des modèles actanciels apparemment très différents et difficilement comparables. Une analyse plus détaillée permet de découvrir, cependant, certaines ressemblances structurales qui englobent des contenus différenciés et parfois antagoniques.

a) Si nous comparons le modèle actanciel 1 du "Documento de Avila" et le modèle 3 du Document Episcopal, nous remarquons une grande ressemblance thématique puisqu'ils organisent tous les deux le champ politique.

La vision simultanée des deux modèles permet d'observer quelques différences importantes.

- Le sujet. Nous confirmons ce que des analyses précédentes avaient souligné: le code qui définit le sujet de l'histoire vraiment significative, est pour l'Episcopat l'opposition chrétien/non chrétien, tandis que pour "CpS" il s'agit de l'opposition "bloqué"/"débloqué".

- La légitimation: la légitimation du modèle socio-politique (l'"Objet") se trouve dans le Destinataire. Pour l'Episcopat, le légitimateur est le magistère ecclésiastique lui-même (en tant qu'interprète de Dieu, Destinataire ultime, quoique non explicité). Par contre, la légitimation s'appuie, chez les CpS, sur Jésus, en tant que "libérateur". Une légitimation de type messianique s'oppose à une autre, de type traditionnel.

b) Le modèle 2 de CpS et le modèle 2 de l'Episcopat sont également comparables dans la mesure où ils couvrent tous les deux le champ de l'éthique-anthropologique.

Chaque modèle représente le champ de significations dans lequel s'inscrit la "transformation" ou "conversion" du sujet. Dans le texte nous avons signalé les caractéristiques de ces processus pour chaque locuteur. Nous pouvons maintenant insister sur le fait que la "conversion" (pour l'Episcopat) ne doit mettre en question ni la foi initiale (doctrinale) ni le magistère (Destinataire du modèle épiscopal 3). La transformation du sujet des CpS vise en revanche à la réinterprétation de la foi et à l'option socialiste (contre l'Episcopat).

D'autre part, la comparaison du champ anthropologique et du champ politique nous permet de voir la valorisation différente de ces champs entre eux. Pour l'Episcopat, le champ de ce qui est politique (Mod. Ep. 3) n'est qu'"adjuvant" ("structures") dans le champ anthropologique (Mod. Ep. 2), et il ne représente pas un "bien de salut" décisif, en lui-même. En revanche, pour les CpS, ce qui est politique (Objet du mod. CpS 1) est décisif et, par conséquent, l'option révolutionnaire (Objet mod. CpS 2) est un "bien de salut nécessaire.

c) Finalement, le modèle CpS 3 et le modèle épiscopal 1 recouvrent tous les deux le champ ecclésial.

L'ordre différent d'exposition dans notre texte répond à l'ordre différent de valorisation. Pour les CpS, ce qui est important, c'est la libération-salut. Pour l'Episcopat, le problème est fon-

damentalement intra-écclesiastique (obéissance).

Cette valorisation différente se concrétise dans les modèles actanciels. Dans le modèle épiscopal, le rôle prépondérant de l'Episcopat est mis en valeur, dans son double aspect de Sujet et de Destinataire, tandis que le peuple a un rôle passif de Destinataire. Le "Documento de Avila", par contre, situe les chrétiens comme sujets de leur propre processus de "déblocage".

L'opposition Episcopat/CpS est également vue de manière différente: pour l'Episcopat, il s'agit d'opposition de Sujet, pour CpS il s'agit d'une opposition d'"Adjuvants" et d'"Adversaires". Dans le premier cas, l'Episcopat exprime la croyance en son pouvoir ecclésial et sa perception de CpS comme compétiteurs. CpS exprime l'expérience du laïque dont l'itinéraire n'est pas dirigé mais simplement aidé ou entravé par la hiérarchie et par d'autres groupes chrétiens. (66).

Les trois niveaux de comparaison nous ont montré deux ecclésiologies, deux anthropologies ainsi que deux concepts différents d'"éthique sociale". Le point où ces différences deviennent compréhensibles est, à notre avis, le déplacement du concept de Salut.

L'Episcopat situe son concept de Salut dans le modèle Ep. 2 (anthropologique). Nous avons vu, dans l'analyse des qualifications, les caractéristiques de ce salut. Rappelons que /transcendance/ et /histoire/ s'y opposent et que les dimensions/intérieur/ et/individuel/y prévalent. L'Eglise est donc conçue comme instrument de Salut infaillible, selon le "type" Eglise. L'éthique sociale de l'Episcopat, par conséquent, est réformiste, "instrumen-

tale" (les structures justes sont des "Adjuvants", et non pas des "Objets"), et d'une certaine manière, inconcrète (absence d'"Adjuvants" dans le mod. ep. 3). Les CpS placent le Salut à la fois dans ce qui est transcendant et dans ce qui est historique. C'est pourquoi l'Eglise peut être critiquée, si elle ne remplit pas sa mission: CpS se présente comme un mouvement prophétique qui dénonce l'*/inféodation/* de l'Eglise (mod. CpS 1) et qui possède des traits de tendance "sectaire" (au niveau des significations de son discours). L'"éthique sociale" des CpS est, donc, révolutionnaire, intrinsèque (le */socialisme/* est "Objet"), et beaucoup plus concrète (les "organisations marxistes" sont un "Adjuvant" indispensable du modèle CpS 1).

C. Reconstruction et synthèse.

1. Le "Documento de Avila".

1.1 Niveau "manifestatif"

1.1.1 Affirmation du sujet. Différenciation dans le champ religieux.

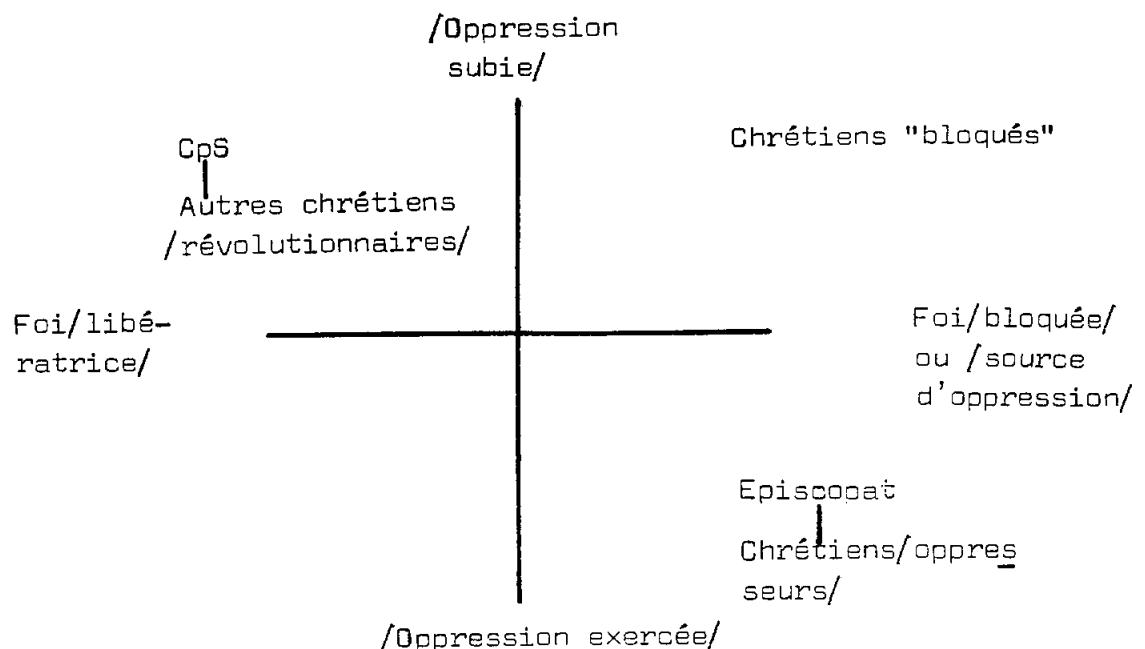
Le niveau "manifestatif" de l'analyse permet d'isoler l'ensemble d'éléments, qui dans le fonctionnement du texte, produisent comme "effet de sens" l'émergence du groupe "CpS" dans le champ religieux. A partir de cette analyse nous pourrons nous demander quels groupes sont distinctifs pour les "CpS", quelles relations ils établissent avec eux et en définitive comment ils s'auto-définissent tout en se différenciant.

Une première constatation, d'une certaine manière évidente: pour les CpS l'option de classe qualifie décisivement la particularité chrétienne. Ceci implique l'omission, comme indistinctifs, d'autres critères possibles et de fait présents en Catalogne à cette époque: traditionalisme/progressisme ou bien nationalisme (catalan)/non-nationalisme. Les CpS ne tiendront compte de ces autres codes que s'ils peuvent s'intégrer dans le code de division de la société en classes.

Ce lien entre la particularité religieuse et l'option de classe implique également la négation d'autres critères de définition de l'essentiel de la foi, qui pourraient être l'orthodoxie doctrinale et morale (définition typique de l'Episcopat) ou, la distinction elle-même entre ce qui est "doctrinal" et ce qui est "moral" dans l'articulation de la foi.

Les CpS s'auto-définissent par leur foi libératrice liée à leur option de classe, par leur acceptation de la militance politique marxiste et par leur espérance dans la transformation de l'Eglise qui les porte à une militance intra-écclesiiale active et publique, précisément avec la formation du groupe "CpS". Cette définition crée la solidarité du groupe au moment de sa constitution: le sujet du "manifeste" est un "nous" continuellement souligné; aucune division n'apparaît pour le moment dans le groupe, sauf celle qui est provoquée par la diversité d'analyses politiques existantes dans le domaine du socialisme clandestin de l'époque. Le groupe, en somme, souligne son homogénéité tout en magnifiant son importance croissante (cfr. n° 3).

L'analyse du texte manifeste deux types de relation fondamentale qui définissent la position des CpS dans le champ religieux: l'opposition à l'épiscopat et la relation avec d'autres groupes de chrétiens, lesquels à leur tour admettent plusieurs différences entre eux:



Le modèle d'opposition montre, qu'en fait, pour les CpS, l'Eglise se structure selon l'opposition Episcopat/chrétiens (équivalente à celle que nous avons trouvée dans le Document Episcopal: Episcopat/peuple). L'existence de ce code, partagé avec l'Episcopat, qui rend possible la polémique que nous étudions, attire l'attention. Cette polémique, en effet, n'est possible que si en fait les CpS attribuent effectivement à l'Episcopat un pouvoir spécifique qui l'oppose au peuple.

a) Relation CpS/Episcopat

Nous avons vu comment l'Episcopat apparaît comme "adversaire" dans les trois modèles actanciels que nous avons construits à partir du "Documento de Avila". Son action consiste à bloquer idéologiquement la constitution du sujet de l'histoire de libération, grâce à son idéologie anti-marxiste.

Le fait même d'attaquer publiquement l'Episcopat en critiquant son pouvoir et en le qualifiant d'idéologique, suppose d'un côté l'existence de ce pouvoir et d'un autre côté, sa mise en question radicale: non seulement les CpS critiquent la relation d'autorité Episcopat/peuple, mais ils contestent aussi son présupposé, la relation de "pouvoir cognitif sur la réalité" qui, ainsi que nous l'avons vu, est le fondement de l'autorité doctrinale de l'épiscopat ainsi que la relation d'obéissance du chrétien par rapport à l'Episcopat.

En définitive: l'émergence des CpS dans le champ religieux ne consiste pas en une critique à un point particulier du magistère, mais elle implique la mise en question de ce magistère tel qu'il est entendu par l'Episcopat. Autrement dit: à la légitimation "tradi-

tionnelle" du pouvoir de l'Episcopat, succède une légitimation qui, en partie, s'appuie sur le prestige de la "science" (en tant que contraire à "idéologie";) dans ce sens on manifeste une manta-lité "moderne"), et en partie sur la fidélité à l'origine chrétien-ne (appel au Jésus historique; légitimation par conséquent proche du type charismatique-prophétique). On peut se demander quels sont les codes implicites qui (chez les CpS) substituent "Episcopat/peuple" et "Episcopat/réalité". Il nous semble, à titre d'hypothèse, qu'en stricte logique d'opposition ils devraient être:

Episcopat - Peuple (conjonction) = /communauté/, opposée à /pouvoir/

Peuple - Réalité (conjonction) = /connaissance/ opposée à /blocage idéologique/

Ces codes correspondraient au futur de /"libération"/ de l'Église, tandis que dans le présent de /résistance/, le texte suggère un autre code qui a une plus grande relation avec le schéma politique avant-garde/masse: si les CpS s'auto-identifient implicitement à une avant-garde religieuse, le modèle de relations sera:

Relation de présupposition	CpS/chrétiens : relation de déblocage  CpS/réalité : relation d'analyse "scientifique" marxiste.
----------------------------------	---

La structure même du texte nous suggère par conséquent que l'"émergence" des CpS est une "prise de la parole" de certaines bases chrétiennes capables de le faire, à cause de leur caractère "intellectuel" et militant. Ce qui correspond aux données historiques que nous avons exposées.

La négation pratique du modèle de relations sociales existant au sein de l'Eglise implique à son tour une nouvelle manière de l'entendre: l'analyse des qualifications nous a indiqué les caractéristiques désirées pour l'Eglise du futur: libre de tout affrontement, cohérence avec la foi et la pratique révolutionnaire, comme conséquence d'avoir libéré la force primitive de l'Evangile. Avec ceci, nous arrivons à un concept historique de l'Eglise marqué par la tension entre le présent de l'oppression/ et le futur de /libération/. Ce projet d'Eglise trouve dans le recours à l'Evangile la légitimation contre l'autorité magistérielle et traditionnelle de l'Episcopat.

b) Relations avec d'autres chrétiens

Lorsque les CpS prennent position par rapport à "d'autres chrétiens" (expression plusieurs fois répétée) ils établissent une division fondamentale entre ceux qui luttent pour la libération et ceux qui ne le font pas. Les premiers apparaissent comme des chrétiens militants révolutionnaires quoique certains ne partagent pas la militance ecclésiale collective et publique que proposent les CpS. Cette distinction touche un point important de la discussion qui avait lieu à ce moment-la sur la relation foi-engagement politique. Sous l'allusion à ces chrétiens, nous trouvons la tendance qui acceptait la privatisation de la foi de telle manière que l'articulation foi-politique se réalisait à l'intérieur de la conscience personnelle, sans acquérir de dimensions publiques. (1)

Les chrétiens qui n'en pas fait l'option révolutionnaire sont ceux qui, bloqués par l'Episcopat, peuvent cependant adhérer au "sujet" du processus historique de libération (modèle actanciel 1). Comme nous l'avons déjà noté, les CpS se placent en position

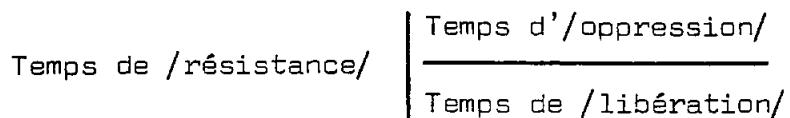
d'"Adjuvant" par rapport à ces chrétiens (cfr. modèle actuel 3). Aussi bien la relation structurelle indiquée, que la culture politique des CpS suggèreraient la mise en place de l'"Adjuvant" comme "avant-garde" politique des chrétiens selon le modèle leniniste. Mais si d'un côté on peut dire que c'est effectivement la position que prétendent les CpS, il faut aussi dire qu'ils rejettent expressément l'idée de constituer un parti politique "chrétien" de gauche. Nous croyons voir ici un conflit structurel qui en fait provoquerait à la fois des mauvaises interprétations de l'extérieur et des conflits entre tendances internes aux "CpS".(2).

Finalement, il existe un groupe de chrétiens qui a une place dans la structure immanente du texte et dont cependant les CpS ne disent rien: les chrétiens qui s'opposent au socialisme au niveau ecclésial et politique, ceux qui optent consciemment et d'une manière militante pour le capitalisme oppresseur. La relation que les CpS établiraient avec eux serait décisive pour préciser le modèle d'Eglise qu'ils défendent. Si le chrétien-oppresseur est membre de l'Eglise, nous serions dans un modèle "d'Eglise" (dans les termes sociologiques de TROELTSCH). L'option de classe définirait le "bon chrétien", mais le fait d'être capitaliste n'impliquerait pas d'être hors de l'Eglise. Par contre, il existe la possibilité d'identifier exclusivement l'Eglise à ceux qui optent pour le socialisme ou tout au moins qui ne s'y opposent pas d'une manière militante. Nous serions alors devant un modèle à tendance (au niveau des significations du discours) "sectaire". La difficulté du problème et son caractère théorique furent sans doute les motifs pour lesquels la question ne fut pas posée dans le Document d'Avila. Cependant, le problème structurel latent provoquera postérieurement de sérieuses discussions à l'intérieur du groupe. (3).

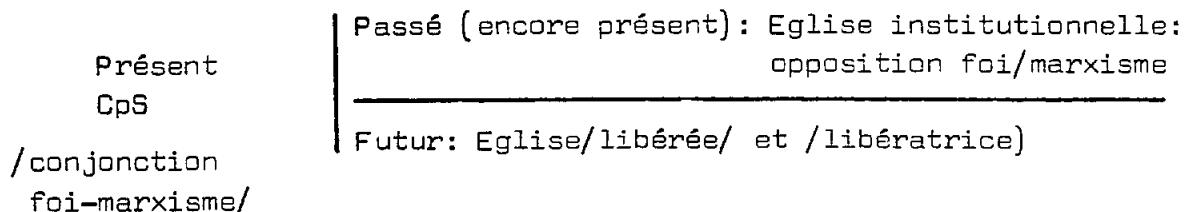
1.1.2 Constitution du sujet

De même que les CpS se situent dans l'espace social et religieux, leur auto-affirmation implique une certaine manière de vivre le temps et d'y situer les autres éléments du champ religieux.

Ainsi que nous l'avons vu, les CoS instaurent une vision tripartite du temps:



qui correspond à:



De cette manière, les CpS apparaissent dans ce "temps charnière" dans lequel se produit un changement décisif: le passage de l'opposition à la conjonction entre foi et marxisme, qui permet l'incorporation des chrétiens au processus de libération et à l'"unique histoire de salut". Dans cette perspective, l'Eglise institutionnelle et les chrétiens non révolutionnaires vivent un temps axiologiquement négatif et "dépassé" par les CpS.

Ce cadre temporel préside et configure la transformation personnelle qui permet le passage du temps d'/oppression/ au temps de /résistance/. Nous avons déjà signalé la structure de cette transformation; il nous reste seulement à souligner son caractère differentiateur par rapport à d'autres groupes chrétiens: être CpS

implique avoir été "transformé". L'expérience religieuse et l'expérience militante se fondent en une sorte d'initiation religieuse qui introduit dans un nouveau niveau de conscience. Ce "processus d'initiation" ne se réalise cependant pas par l'intermédiaire d'un cérémonial ou d'un itinéraire préalablement ritualisé, mais par l'intermédiaire d'une activité "laïque" ; la militance socio-politique et religieuse pour la /libération/. La "créativité" des CpS (avec d'autres groupes chrétiens de l'époque) réside précisément dans le fait d'avoir été capables d'"investir" religieusement une action laïque et historiquement contradictoire avec la foi (dans la mesure où celle-ci s'identifiait avec l'orthodoxie doctrinale et morale).

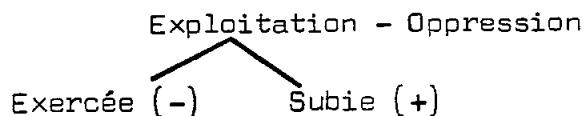
En résumé, les différents éléments réunis dans l'isotopie manifestative, : refus du modèle d'autorité de l'Eglise, "prise de la parole" pour rejeter l'Eglise actuelle et projeter une future Eglise libre et libératrice, l'appel au déblocage des autres chrétiens - tous ces éléments, répétons-nous, configurent "CpS" comme un groupe "prophétique". En tant que tel, "CpS" met en question le fait que l'Eglise actuelle soit, ainsi, un "instrument de salut", il radicalise le message éthique en proclamant de "nouvelles obligations" pour le chrétien, et il légitime son "autorité" par son propre témoignage et son appel à revivre collectivement les traits messianiques du Jésus historique. (4).

1.2 Niveau référentiel

1.2.1 Isotopie référentielle sociale.

a) Bipolarisation sociale et conflit "Eglise" vs "secte"

En opposition à une image cosmologique de la totalité (propre d'une mentalité traditionnelle), le monde "réel" construit et articulé par les CpS est/société/, et est /histoire/. Toute allusion cosmologique disparaît, et même le symbole eschatologique et totalisateur de la "Nouvelle Terre" se définit surtout par ses connotations historiques-sociales. Cette société est qualifiée selon un code fondamental, de caractère statique:



Ce code, ainsi que nous l'avons déjà signalé, qualifie la réalité chrétienne de telle manière qu'il élimine de l'espace social le code chrétien/non chrétien, défini par l'acceptation d'une doctrine et d'une morale. (5). Les CpS rejettent de cette manière la division tripartite de la société, propre à l'Episcopat. Pour les CpS, la division fondamentale sociale et religieuse est celle qui est exprimée dans le code oppresseurs/oppimés. En fait, il y a des chrétiens des deux bords. En droit, ils devraient être avec les opprimés.

Le code tripolaire de l'Episcopat correspond à l'éthique sociale du type "Eglise". Celle-ci a besoin d'une bonne relation avec le pouvoir de l'Etat pour pouvoir exercer sa mission. Pour cette raison, elle propose une forme de pouvoir social et politique qui lui permette l'exercice publique de sa mission. Pour la même rai

son, elle s'oppose politiquement aux idéologies qui privatisent la foi (libéralisme) ou celles qui, historiquement, ont fait profession d'athéisme militant (marxisme) (6).

Par contre, le code social des CpS s'apparente à l'éthique sociale de la "secte" qui rejette l'ordre établi tout en s'identifiant avec ceux qui en subissent les conséquences.

Nous trouvons par conséquent, à partir des codes de configuration social, une autre approche du conflit Episcopat-CpS: le conflit entre deux éthiques sociales: celle du type "Eglise" et celle d'une forme religieuse aux traits sectaires du niveau de représentation de la société.

b) Structure temporelle: tendance millénariste et messianique

La dichotomie spatiale (et statique) entre oppresseurs et opprimés est complétée par le code temporel qui articule un présent de /résistance/ avec un passé d'oppression/ et un futur de libération/. Le passage d'un "temps" à un autre est défini par l'adoption de nouveaux codes de lecture de la "réalité", qui, ainsi que nous l'avons montré, sont marxistes. L'adoption de ces nouveaux codes de perception du "réel" modifie le concept d'"Eglise" et sa relation avec la société. "Avant", l'Eglise était pensée hors de la critique historique (comme le montre le document épiscopal), tandis que "maintenant", elle est vue comme insérée dans la société et détentrice de pouvoir politique lié au pouvoir oppresseur. (7). Cette critique de l'Eglise n'épuise pas tout son être. L'Eglise a aussi un futur de /libération/ et pour les CpS, on ne peut pas séparer une dimension de l'autre: l'Eglise est également une réalité à construire.

La structure temporelle ouverte à un futur de /libération/ se concrétise socialement dans l'affirmation d'un processus /révolutionnaire/ dans la société espagnole, dont la fin est le socialisme.

Par conséquent, "CpS" articule d'une manière unitaire ce qui est ecclésial et ce qui est social: l'/*oppression*/ présente est à la fois religieuse et sociale, et pour la future /libération/, la transformation de l'Eglise et le socialisme seront, à la fois, nécessaires. "CpS" se montre ainsi avec un trait typiquement millénariste et messianique: l'espérance dans la rénovation socio-reliéuse à partir d'une expérience d'"exil" total. (8).

Ce processus révolutionnaire soi-disant "objectif" définit alliés et adversaires, et place dans ce dernier camp, non seulement l'Eglise institutionnelle, mais aussi (quoiqu'avec des nuances) les positions démocratiques-bourgeoises, auxquelles elle tend à s'allier ou avec lesquelles elle tend à pactiser. Le Document veut combattre en particulier la "tentation démocrate-chrétienne" qui guette le chrétien anti-franquiste et "conciliaire", lequel forme l'aile progressiste de l'Eglise, mais ne se définit pas socialement depuis une perspective de classe.

1.2.2 Isotopie référentielle anthropologique

a) La "conscience moderne" dans l'anthropologie des CpS

Au cours de notre analyse, nous avons signalé à plusieurs reprises les connexions existantes entre le concept de l'homme qui apparaît comme toile de fond du Documento de Avila et certains éléments de la "conscience moderne" préalables aux différences que les systèmes socio-politiques concrets (capitalisme et socia-

lisme) ont introduites dans le déroulement historique particulier de chaque pays. Nous voudrions maintenant systématiser ces relations, sans prétendre pour autant épuiser le thème complexe de la "modernité". Pour ce faire, nous prendrons comme référence immédiate quelques formulations synthétiques de P. BERGER (9).

1) Pour cet auteur, la modernisation a supposé une radicale remise en cause de la plausibilité de la croyance religieuse. A la racine de cette crise, se trouverait non seulement l'impact de la rationalité scientifique et technique sur les cosmovisions religieuses, mais aussi et plus particulièrement, l'expérience du pluralisme et du relativisme qui lui est inhérent. (10).

Nous trouvons des traces de ces éléments dans notre analyse, quoiqu'évidemment référencées au cas espagnol. Les CpS signalent la crise du national-catholicisme et l'existence de tendances démocrates-chrétiennes dans l'Eglise. L'existence conflictive de ces diverses tendances, ainsi que l'expérience de partage de la militance révolutionnaire avec des non croyants (Cfr. n°7), sont des éléments suffisants d'une expérience de pluralisme conflictif et de sécularisation chez les CpS. D'où surgit la nécessité d'une "réinterprétation de la foi" qui apparaît comme "objet" du désir dans le modèle actanciel 2. (11).

L'impact de la science n'est pas non plus absent, quoique d'une manière très particulière. Nous croyons en trouver la piste dans la recherche d'une médiation rationnelle et politique de l'espérance. Nous avons signalé au moment voulu que si le marxisme apparaît comme légitimateur, c'est grâce à son caractère soi-disant "scientifique", ce qui présuppose un contexte culturel dans lequel la

science soit effectivement légitimatrice de connaissance véritable. En approfondissant davantage, nous pouvons signaler que l'engagement militant dans des fronts marxistes non croyants supposait pour les chrétiens l'apprentissage d'une analyse de la société ainsi que l'exercice pratique d'une politique qui même si elle comportait une morale de conviction, obligerait également à vivre une moralité de responsabilité liée, en quelque sorte à une conception rationalisée de la politique. C'est pourquoi, quoique le document ait une extraordinaire transparence valorisante et qu'il n'apparaisse pas dans le texte d'éléments de relativisation dans la ligne de la scientificité moderne, l'impact d'une culture "scientiste" est présent dans l'expérience des CpS.

2) La science oriente la conscience de l'homme moderne vers le futur. Il s'agit là en effet du second parmi les traits que BERGER attribue à la modernité. Le futur s'ouvre, d'autre part, à une libération radicale puisque "les choses peuvent être autres qu'elles n'ont été jusqu'ici" (12). Nous avons souligné à plusieurs reprises l'"historicité" de la conception de l'homme qui apparaît chez les CpS, son ouverture au futur, la possibilité de transformer le plus essentiel de l'homme. L'horizon de la libération intra-historique situe les CpS et en général, le christianisme progressiste de la Catalogne, dans la cohérence avec ces valeurs de base de la modernité.

3) P. BERGER souligne deux éléments essentiels de la modernité qui apparaissent moins soulignés dans l'anthropologie des CpS. L'abstraction et l'individualisation. Cependant ces éléments ne sont pas absents du texte. Une des expériences connotées dans le document est le déracinement des personnes, amenées par leur con-

viction éthique à lutter contre l'Eglise institutionnelle et contre le système politique en vigueur. Nous avons signalé à ce sujet, lors de l'analyse de la dimension manifestative, l'importance du "nous" dans le texte comme indicateur d'une solidarité sans failles et l'interprétation possible de la formation des CpS comme création d'une structure de plausibilité par un groupe dont la double militance le déracine aussi bien de l'Eglise institutionnelle que de la gauche marxiste. Plus encore, la tension elle-même entre une Eglise présente déchirée à cause de la lutte des classes et une Eglise future libérée et libératrice, va dans la même ligne de la nostalgie d'une fraternité que l'Eglise institutionnelle ne peut pas réaliser.

L'individualisation semble, finalement, être contradictoire avec l'importance du "nous" et la quête de la fraternité expliquée antérieurement. Cependant, le pluralisme et l'effort de réinterprétation de la foi supposent précisément une forte valorisation de la conscience individuelle, que nous avons vu apparaître dans le thème de la "conscience" et dans l'importance concédée à l'"expérience de la vie" comme lieu de la foi. (13).

Il est probable que ces traits de la "conscience moderne" -explicites ou connotés dans les structures significatives du "Documento de Avila" - soient allés enrichir le patrimoine culturel du progressisme religieux catalan de cette époque, par l'intermédiaire des théologies qui, ainsi que nous l'avons dit dans l'Encadrement historique, "envahissent" la Catalogne au cours des années 60 et au début des années 70. La "théologie de la sécularisation" (dans le sens large que nous lui avons donné dans l'Introduction) ainsi que la théologie politique sont des théologies élaborées dans des pays développés et elles prétendent explicitement assumer l'im

pact de la modernité dans la conscience religieuse.

b) La dimension socialiste et son messianisme moderne.

Nous venons de montrer la corrélation entre l'anthropologie des CpS et certains éléments de la conscience moderne. Cette approche serait équivoque si nous ne précisions pas davantage la particulière "modernité" des CpS.

Dans notre analyse, les CpS nous sont apparus comme un groupe chrétien pourvu de certains traits messianiques. Est-il possible de concilier "messianisme" et "modernité" ? A première vue, il semble qu'il y ait une certaine contradiction entre pluralisme et relativisme d'un côté, et l'absolutisation de l'objet de l'espérance propre du messianisme, de l'autre. Cependant, l'analyse de la modernité nous fait voir que celle-ci repose également sur des valeurs et des postulats cognitifs affirmés absolument et fréquemment légitimés par le recours à la science. (14). L'affirmation de valeurs absolues n'est donc pas incompatible avec la modernité, mais n'importe quel type de messianisme n'est pas possible dans cette dernière.

Le messianisme des CpS apparaît dans deux traits principaux: l'objet de leur espérance (le socialisme) et la structuration du temps.

Notre analyse de l'Objet du désir nous a montré les différents niveaux qui structurent l'Objet: en tant que socialisme il est objet de conquête humaine et il réalise la /libération/. Cependant, il reste ouvert à une lutte contre le /mal/ qui va au-delà des concrétions historiques. Le symbole de la /Nouvelle Terre/ se si

tue dans l'axe de la communication et signale la transcendance de l'objet et son caractère de don. Cette structure est, à notre avis, l'homologue du symbolisme messianique du millénaire (Ap.21): celui-ci est à la fois préambule et présence du Royaume définitif.

".... c'est seulement le dernier jour des mille ans qu'éclatera la fin du monde; mais à partir du premier jour des mille ans, éclatent la fin d'un monde et l'inauguration d'un autre monde, un monde provisoire qui, quoi qu'étant un monde de transition, n'en est pas moins un monde triomphal dans un "ici-bas" visité par les "au-delà". (15).

Ainsi que nous le voyons, le messianisme des CpS se concrétise dans le fait d'assumer le socialisme, ce "mythe" particulier qui tire son attrait de sa capacité de synthèse de la rationalité moderne et des valeurs que la modernisation capitaliste détruit. En effet, pour reprendre les mots de P. BERGER:

"Le génie du socialisme cependant est que son eschatologie sécularisée incorpore de plus les aspirations centrales de la modernité - un nouvel ordre rationnel, l'abolition de la misère matérielle et de l'inégalité sociale, et la libération complète de l'individu. Le socialisme, en d'autres termes, promet toutes les bénédictions de la modernité et la liquidation de ses inconvénients, y compris le plus important, celui de l'aliénation".

et également

"Le programme socialiste est basé sur toutes les hypothèses courantes de la modernité - l'histoire comme progrès (idée qui doit être comprise comme une sécularisation de l'eschatologie biblique), la perfectibilité de l'homme, la raison scientifique comme la grande libératrice de l'illusion et la capacité qu'a l'homme de vaincre tous ou presque tous ses maux par un contrôle rationnel de sa destinée. Dans ces hypothèses, le socialisme, comme le libéralisme, est l'enfant du Siècle des Lumières". (16).

Ainsi les Cps peuvent joindre leur mentalité moderne à la critique de l'exploitation et de l'oppression qui empêchent un monde égalitaire "sans distinctions ni priviléges d'aucune sorte". (Documento de Avila n°36), en assumant le socialisme.

La particulière créativité religieuse des Cps consiste peut-être à avoir redécouvert pour la Catalogne la cohérence entre le socialisme et la potentialité messianique du christianisme, malgré le fait d'être une génération sans "maîtres" (17), ni liens culturels avec son propre passé. Nous voudrions noter finalement que ce caractère messianique des Cps permet d'affiner le type de dialogue que les Evêques réalisent dans leur Document: ainsi que nous l'avons montré, on y assume d'une certaine manière la modernité, mais on y trouve aussi le rejet du messianisme socialiste puisque l'on croit que sa version marxiste-athée est la seule possible.

c) Le concept de praxis.

A plusieurs reprises, nous avons signalé rapidement la présence dans le Documento de Avila d'une pensée dialectique. Rappelons, par exemple, notre analyse de la transformation vécue par les Cps

et celles du rapport entre foi et engagement révolutionnaire. Rapelons également comment les Cps invoquent précisément le processus d'action pratique dans la lutte politique comme moyen pour dépasser les contradictions existantes entre foi et athéisme marxiste (nº 39).

Dans l'analyse du Document Episcopal nous avions déjà signalé que là se trouve une des difficultés les plus importantes pour un dialogue authentique: non seulement les contenus sont différents, mais aussi les manières de les penser.

Ce modèle de pensée a des répercussions sur la manière différente de comprendre la "conversion" ou transformation du chrétien. Pour cette raison, pour l'Episcopat, la lutte peut être tout au plus une expérience moralement (de l'ordre des conséquences de la conversion intérieure), tandis que pour les Cps elle est déjà expérience religieuse en tant que transformation de la totalité qui a un caractère sacré.

Cette perspective permet de comprendre également l'importance que les Cps donnent à l'engagement politique (concrétisé dans leur référence aux "fronts marxistes"). La pratique politique transforme le monde et transforme le Sujet, et les valeurs suprêmes y sont vécues "dans une espérance à la fois historique et eschatologique" (nº 41).

Finalement ce modèle de pensée valorise l'histoire de manière spécifique. Celle-ci n'est plus un processus linéaire et indéfini. Au contraire, chaque étape acquiert de l'importance comme réalisation (ou frustration) spécifique du Royaume. Ce décalage

conceptuel des CpS par rapport à l'Episcopat est important lorsqu'il faut chercher les sources théoriques qui ont permis de telles formulations. L'Episcopat assume des éléments théologiques progressistes, mais dans lesquels reste présente la distinction entre théologie et morale, entre "principes" et "applications pratiques". Les CpS semblent s'appuyer sur les différents types de théologie qui assument la pensée dialectique et dans lesquels la réflexion sur l'Histoire est réflexion sur le Royaume: elle est théologie et non pas morale, pour cette raison même.

D'autre part, l'adoption de la pensée dialectique permet de comprendre certaines tensions qui ont apparu dans l'histoire des CpS. Le modèle marxiste a en effet une dimension mythique, (18), mais également une exigence de rationalité analytique. En fait, quelques groupes de "CpS" ont accentué la première dimension aussi bien au niveau politique (militance dans des groupes d'extrême-gauche) que dans l'aspect ecclésial (tendances plus radicales). D'autres, en revanche, ont accentué les dimensions rationnelles, en s'orientant vers la militance dans les grands partis de gauche et en collaborant au sein de ceux-ci à la révision de la critique marxiste de la religion, pour la dépouiller de ses éléments irrationnels et mythiques. (19).

d) Radicalisation politique.

1) Tension entre éthique et politique.

Le moyen privilégié de construire le futur socialiste est pour les CpS la militance dans des "fronts marxistes", c'est-à-dire la militance politique révolutionnaire. Il vaut la peine de s'arrêter sur la manière dont les CpS comprennent la politique.

Pour les CpS, la révolution (l'implantation du socialisme) constitue le sens de leur action dans la société, et dans ce sens elle est "présence" de la suprême valeur éthique-religieuse de /libération/. Cette valorisation de la fin se transmet à la pratique politique en tant que médiation pour l'obtenir. De là surgit l'exigence d'engagement politique qui apparaît dans le texte. D'autre part, c'est grâce à la lutte politique que les CpS ont experimenté leur "conversion". Il est logique, par conséquent, que la politique soit valorisée par son efficacité, c'est-à-dire, comme moyen: mais également comme "anticipation" (en langage théologique) des valeurs pour lesquelles on lutte. En termes webériens, les CpS se formulent dans une "éthique de responsabilité", mais presupposent une "éthique de conviction" (20).

Cette tension structurelle pose plusieurs questions intéressantes. En premier lieu, la valorisation quasi "sacramentelle" de la politique, implicite chez les CpS. La politique n'est pas une activité professionnelle, mais une "pratique transformatrice" de la réalité et du sujet, et dans ce sens elle est un lieu de "conversion" et un lieu où l'on vit les valeurs définitives. La politique n'est pas conséquence morale d'un dogme, mais le lieu anthropologique où l'on vit le sens ultime de la vie.

Ce que nous venons de dire suppose un rapport particulier entre la morale et la politique, rapport différent de celui de l'E-piscopat. Pour ce dernier, la politique découle de la morale et celle-ci à son tour, du dogme. Mais cette dichotomie morale-politique, est remplacée chez les CpS par une pratique valorisée par sa fin; l'éthique personnelle disparaît, assumée par la valorisation de la politique. En même temps, l'ethos change de sens:

d'une morale de l'"ordre" découlé une politique réformiste (pour l'Episcopat), tandis que seule une pratique révolutionnaire peut viser à l'utopie socialiste. (21).

Finalement le rapport entre éthique et politique chez les CpS pose d'autres questions: Est-il possible de valoriser absolument le projet révolutionnaire et d'accepter d'une manière stable la médiation politique ? Est-il possible de rationaliser l'"élan" messianique ? Est-il possible pour un groupe d'articuler son éthique de conviction avec une éthique de responsabilité rigoureuse-ment vécue ? Ces conflits expriment, à notre avis, des possibili-tés structurelles précises qui permettent de comprendre en partie les conflits historiques postérieurs de CpS. La prédominance de l'éthique de conviction et l'absolutisation de la révolution ont correspondu à une rupture progressive avec l'Eglise institutionnelle, à l'intérieur d'une logique "sectaire". Tandis que l'ac-ception de valeurs intermédiaires et la permanence dans des partis de vaste implantation populaire a conduit au maintien de la tension révolutionnaire au sein de l'Eglise.

2) Mécanismes d'absolutisation: totalisation de la valeur et légitimation de la connaissance.

La problématique antérieure nous porte à réfléchir à deux ques-tions connexes: le mécanisme de totalisation qui permet de consi-dérer l'oppression présente comme "radicale", et la légitimation de la "connaissance" de la réalité qui permet d'absolutiser la propre pratique politique.

Pour les CpS, le /capitalisme/ est source d'/exploitation/ et d'/oppression/, et à la fois, d'/aliénation religieuse/: l'Evangi-

le est "séquestré" par la classe dominante grâce à l'Eglise institutionnelle. De cette totalisation socio-religieuse dans le /mal/, surgit par opposition, la conjonction entre /socialisme/, /libération/ et /évangile/. L'absolutisation de valeur dépend en grande partie du maintien de cette conjonction de valeurs.

L'absolutisation du projet révolutionnaire s'appuie également sur l'affirmatisation d'une connaissance absolue de la réalité garantie par la "science marxiste". Les deux éléments (absolutisation et légitimation) apparaissent comme essentiels pour la valorisation absolue de la révolution et de la oratique qui y conduit (22).

1.2.3 Isotopie référentielle eschatologique. Relation entre histoire et eschatologie.

La praxis des CpS apparaît orientée par une valeur suprême au caractère historique et à la fois eschatologique: la /libération/.

Dans cette orientation vers le futur comme libération nous trouvons également un trait de la modernité: il ne s'agit pas d'instaurer un ordre en quelque sorte préexistant (comme dans le Document Episcopal) mais de construire une réalité nouvelle ("Nouvelle Terre").

D'autre part, cette espérance de libération n'est pas le patri moine exclusif des chrétiens mais la propriété de l'humanité entière puisqu'il existe une unique histoire de libération et de salut (n° 34). On observe ici l'expérience du pluralisme vécu dans l'expérience militante partagée avec des non croyants et à la fois, une manière particulière de situer la communauté chrétienne dans la

société et, par conséquent, de concevoir la relation de l'Eglise avec le monde.

Si les éléments antérieurs de l'eschatologie des CpS étaient propres à l'impact de la modernité, il y en a d'autres plus typiques de leur caractère messianique.

Les CpS disent vivre l'*/oppression/* et en même temps ils espèrent la */libération/*. Dans la mesure où l'expérience historique est vécue sous ce schéma, on la perçoit comme interpellatrice de l'espérance et de l'action. Le trait le plus typique de la libération est, pour les CpS, le fait de joindre la dimension historique (de */libération/*) à la dimension transcendante (de */salut/*). C'est là l'opposition fondamentale avec l'eschatologie épiscopale.

Ep.: Sujet →

Objet + Ciel	"Nouveaux cieux, nouvelle terre" <i>/Transcendance/</i> : <i>/libération/</i> et <i>/salut/</i>
Objet - Royaume de l'homme: <i>/Immanence/</i> :	<i>/seulement libération/</i>

CpS: Sujet →

Objet + Libération - Salut
Objet - Aliénation: Libération/Salut

Cette conjonction libération-salut permet de totaliser l'espérance: rien ne demeure hors de celle-ci; pour cette raison, la praxis se conçoit comme radicalement révolutionnaire: transformatrice de la totalité. Pour cette même raison, la praxis acquiert des apparences d'urgence et de densité que n'atteint jamais une action simplement "morale".

Peut-être trouve-t-on ici, dans cette aspiration totalisante, l'un des moteurs de créativité religieuse des CpS: ils n'ont voulu laissé aucun élément isclé du tout et pour cela ils ont dû réaliser un effort d'intégration qu'eux-mêmes reconnaissent très difficile.

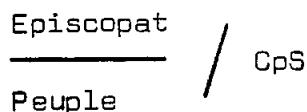
2. Le Document Episcopal.

Les analyses réalisées nous permettent de formuler les catégories dans lesquelles le conflit posé dans le champ religieux est perçu par l'Episcopat, ainsi que la stratégie avec laquelle il prétend le réduire.

2.1 Niveau législatif.

2.1.1 Les catégories de la pratique jurisprudentielle, en tant que constitutives d'un modèle de relations sociales intra-ecclésiales.

Rappelons que la relation fondamentale au niveau spatial oppose l'Episcopat au Peuple et aux CpS, selon le modèle.



Cette relation présuppose celles du niveau législatif



Ici fonctionne, évidemment, un modèle d'Eglise que notre analyse a examiné dans le détail et ensuite recomposé, à la manière d'un "puzzle". Il s'agit d'une Eglise formée par l'opposition Episcopat/Peuple, exempte de la critique de son comportement historique et qui, par conséquent, doit être obéie. Or, nous avons signalé au moment correspondant de l'analyse, que le document identifie l'autorité de l'Eglise avec celle de l'Episcopat, qui demeure

par conséquent libre de toute critique.

L'autorité de l'Episcopat, qui s'exerce en guise de tribunal, est investie des connotations typiques du langage juridique: impartialité, mais également pouvoir coercitif. Ceci est dû au fait que l'Episcopat est à la fois le lieu de la "lumière" et celui de l'autorité. Nous avons souligné, d'autre part, que le destinataire du document, c'est-à-dire le Peuple, est dépourvu de qualification positives et qu'il se caractérise plutôt par sa situation d'"obscurité", de tentation et de passivité.

Le "modèle de compétence" qui se structure à travers la pratique jurisprudentielle établit par conséquent un système de relations sociales bien déterminé à l'intérieur de l'Eglise. Deux sortes de membre apparaissent dans celle-ci: l'Episcopat et le "peuple". L'Episcopat concentre le pouvoir, qui s'appuie et se légitime par un savoir qui permet d'affirmer le /vrai/ et le /bon/ et de le distinguer du /faux/ et du /mauvais/. Le "peuple", dans l'Eglise, doit recevoir le savoir épiscopal et lui obéir. Pour cette raison, en définitive, l'initiative en ce qui concerne le faire est implicitement réservée à l'Episcopat.

L'énoncé de ce modèle de relations sociales dans l'Eglise peut paraître contradictoire avec d'autres éléments qui tendent à adoucir cette structure de pouvoir. Nous n'avons pas étudié méthodiquement, puisque cela n'entrant pas dans les objectifs de la technique employée pour l'analyse, les modalisations que l'Episcopat introduit dans son propre discours pour le rendre ouvert au dialogue et non autoritaire. Nous pensons que de telles nuances sont très importantes dans la mesure où elles révèlent une volonté

d'exercer l'autorité au moyen du dialogue; cette volonté pose des problèmes au sociologue qui prétend en expliquer les conditions sociales de possibilité, mais elles ne modifient pas la structure significative du discours ni la conception de l'Eglise et de l'autorité implicite dans celle-ci. Nous pourrions dire que les modalisations citées modifient la dimension perlocutionnaire du discours épiscopal, mais non pas le modèle de compétence qui le structure.

Le conflit que nous analysons apparaît avant tout, comme centré sur l'appartenance à l'Eglise: un groupe de chrétiens qui a fait une option révolutionnaire peut-il se considérer "chrétien", dans ce sens précis que son option soit reconnue comme légitime dans l'Eglise ?

La proclamation par les CpS de leur "droit de cité dans l'Eglise" (Documento de Avila nº 54) met en question l'autorité de l'E-piscopat comme définiteur de l'appartenance ecclésiale. Le document épiscopal revendique, en tant qu'acte illocutionnaire (Cfr. nº 85 et 95), ce pouvoir pour l'E-piscopat, et la structure significative étudiée nous offre les critères de cette appartenance. Quoique la surface textuelle mette l'accent sur l'impossibilité de concilier la foi et le marxisme, l'analyse structurale nous a montré que le vrai problème se pose autour de la connexion entre foi et obéissance ainsi que la qualification particulière de la foi comme doctrine. De cette manière, en définitive, l'appartenance à l'Eglise demeure liée à l'obéissance à sa hiérarchie.

D'autre part, l'analyse structurale a mis en évidence un modèle actanciel dans lequel les "les chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire" apparaissent comme Anti-sujet (et non pas

seulement comme Adversaire de la mission de l'Eglise). Le jeu de fonctions nous a montré que l'Episcopat voit chez les CpS, non seulement un conflit d'appartenance (qui affecte les CpS et leurs éventuels adhérents), mais aussi un conflit de pouvoir qui se joue dans l'administration du savoir. L'importance que la modalisation véridictoire acquiert dans le texte montre la valeur que l'administration de ce savoir possède pour l'Episcopat. En effet, grâce à elle, l'Episcopat, non seulement contrôle l'appartenance des fidèles à l'Eglise, mais en plus, il dirige leur action, en tant que "laïques", dans la société. Le conflit pour l'administration du savoir se transforme en lutte pour le pouvoir à l'intérieur de l'Eglise, et en lutte pour l'influence, qu'à travers le laïcat, on peut avoir dans la société.

Le modèle de relations sociales intra-ecclésiales que nous avons ébauché, n'inclut pas de mécanismes d'institutionnalisation du conflit. Pour cette raison, lorsque celui-ci apparaît, la seule solution est de le résoudre au moyen du jeu d'intégration/exclusion qui configure la stratégie discursive du Document Episcopal, dont l'objectif ultime explicite est de récupérer l'influence de l'Episcopat sur le "peuple".

Les codes du temps projettent narrativement cette stratégie. Il s'agit de récupérer dans le futur une situation analogue à celle du passé, troublée dans le présent. Au maintenant on constraint le chrétien à se situer dans l'/obéissance/, aussi bien dans son intérieur (conversion) que dans son extérieur (militance chrétien-ne dans l'/obéissance/). (no 99-100).

Comme nous le disions auparavant, la stratégie discursive se

réalise au moyen de l'opposition intégration/exclusion. Au niveau de la pratique jurisprudentielle, cette tension se réalise dans l'opposition entre la dimension perlocutionnaire du texte, qui nuance l'exercice de l'autorité par des appels au dialogue (no 81) ou par des formules ouvertes au futur (no 95), et la structure significative (acte illocutionnaire) dans laquelle fonctionne une "logique de totalité" dont nous avons déjà souligné le caractère excluant.

niveau perlocutionnaire — ouvert au dialogue
structure significative — excluante
 (niveau illocutionnaire)

2.1.2 La pratique législative: une position devant la réalité.

La réflexion sur le niveau de la pratique législative dans chaque des étapes de l'analyse, met en évidence une "position" particulière du locuteur épiscopal devant la "réalité" considérée globalement.

Avant d'entrer dans l'analyse de cette position, nous devons nuancer le terme "pratique législative" qui est, en grande partie, inadéquat. En effet, à proprement parler, la pratique législative et jurisprudentielle s'exerce aux moments où le locuteur épiscopal définit l'acceptation par le magistère d'une situation déterminée. On trouve en même temps, une pratique "législative", au sens large, que l'on pourrait appeler "pastorale" ou "du magistère", qui détermine le devoir être et le devoir faire du chrétien. Bien qu'à ces moments-là l'Episcopat n'utilise pas la "grammaire juridique" dans un sens strict, de telles prescriptions ont également une valeur juridique puisqu'elles proviennent du magistère.

Le locuteur épiscopal, dans sa pratique législative et "pastorale", se situe ainsi que nous l'avons indiqué, "devant" la réalité.

Episcopat

Réalité

Le pouvoir du locuteur épiscopal de construire son propre référent, aussi bien au niveau d'"être" (code de vraisemblance) qu'au niveau du "devoir être" qui en est la conséquence, repose sur cette opposition. Grâce à celle-ci, le locuteur épiscopal s'attribue un certain "pouvoir cognitif" sur la "réalité" qui lui permet de la définir et d'en connaître les exigences.

Nous voudrions ici insister de nouveau sur la différence signalée auparavant entre le "niveau perlocutionnaire" et la "structure significative": dans le premier niveau le locuteur nuance ses affirmations par des modalisations (nous croyons, nous ne voyons pas) qui construisent un document ouvert au dialogue. Mais la structure significative n'incorpore aucun code typique de la pensée critique.

Le même texte apporte, dans une certaine mesure, la légitimation de ce pouvoir cognitif. En premier lieu, le modèle de relations sociales que nous avons explicité est cohérent avec une ecclésiologie traditionnelle qui attribue ce type de pouvoir cognitif à l'Episcopat en tant que magistère de l'Eglise. Le document en tant qu'acte de ce magistère implique ce pouvoir. Mais en outre, le document structure, ainsi que nous l'avons vu, un concept d'Eglise (et d'Episcopat identifié à elle) exempt de la critique

historique. La source du savoir est, d'autre part, de type traditionnel (Cfr. n° 102). Une Eglise soustraite à l'analyse historique (et plus précisément à l'analyse historique marxiste), dont l'autorité se légitime par tradition, peut s'affronter à la réalité en prétendant d'une certaine manière être "en dehors de celle-ci" et la connaître dans sa vérité.

Une telle position n'a pas non plus prévu de solution institutionnelle au conflit d'interprétations de la réalité. Pour cette raison, devant le "manifeste" et la pratique des CpS, elle doit mettre en marche la "transaction" que nous mentionnions auparavant: à ce niveau, la stratégie du discours consiste à tenter l'intégration par une redéfinition de l'orthodoxie et de l'orthopraxis qui ne mette pas en question le point implicitement soustrait au débat par le fait même de parler "face" à la réalité: le pouvoir cognitif sur celle-ci et l'absence d'une façon critique de poser le problème de la propre connaissance.

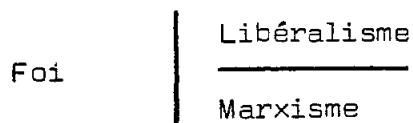
Nous allons maintenant étudier le niveau référentiel qui, ainsi que nous le verrons, développe les codes de vraisemblance et de la pratique, implicites dans la pratique législative et jurisprudentielle du locuteur épiscopal.

2.2 Niveau référentiel.

2.2.1 Isotopie référentielle sociale: La relation entre l'Eglise et la société.

Le référent construit par le locuteur épiscopal établit le cadre dans lequel les relations Eglise-Société sont pensables.

Dans un premier niveau, une relation excluante entre "doctrines" apparaît



Si on tenait seulement compte de cette relation, et si la pratique socio-politique était une simple conséquence de la doctrine, l'aspiration à la "chrétienté" comme modèle de relation entre l'Eglise et la Société reposerait sur ce modèle: dans ce cas les chrétiens doivent être du côté de la foi au niveau doctrinal et de ses conséquences pratiques socio-politiques, à l'exclusion de toute autre idéologie. En y ajoutant certaines nuances, à la limite, nous trouverions le national-catholicisme. Cependant ce modèle peut également être derrière la volonté de créer des partis et des syndicats confessionnels dans un contexte plus démocratique.

Le présupposé commun à la réalisation de chacune des possibilités de ce modèle est un certain pouvoir de l'Eglise, de telle manière que celle-ci puisse s'imposer ou se comparer aux autres tendances sociales, ou tout au moins qu'elle ait la capacité d'inspirer des partis assez puissants (les Démocraties Chrétiennes).

Le Document offre des indices divergents sur cette question. D'un côté, l'appel de l'Episcopat aux militants (nº 99) peut faire penser que le locuteur croit exercer un certain pouvoir sur ceux-ci. Mais d'autre part, le même locuteur épiscopal reconnaît que la situation, de fait, du chrétien est celle d'"immersion" (100,4) dans différents systèmes et il admet la légitimité du pluralisme politique des chrétiens (100,8-10), en acceptant même un certain socialisme (76,8-12). Ceci fait penser à une volonté de ne pas aller jusqu'au bout des conséquences théoriques du modèle, soit par manque de pouvoir, soit pour des raisons de type doctrinal (cfr. la citation de G.S. nº 43).

De toute manière, ce qui est évident, c'est que le locuteur épiscopal se trouve confronté à un modèle de division dichotomique de la société (du type Oppresseurs/Opprimés) dans lequel on demande l'insertion militante de l'Eglise dans le secteur opprimé et révolutionnaire. Face à cette possibilité, la position de l'Episcopat est de rejeter cette option avec des raisons à la fois intrinsèques (nº 86) et traditionnelles (nº 47).

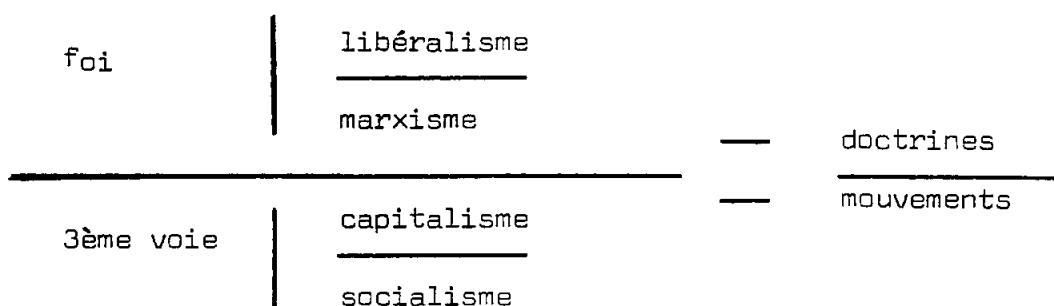
Cet ensemble d'éléments (mise en question du pouvoir social, acceptation du réformisme social) est cohérent avec le réaménagement du schéma moyennant la distinction entre

doctrines/mouvements sociaux

Cette distinction permet de concevoir la collaboration du chrétien dans un mouvement social, mais "éloigné" de la doctrine idéologique qui l'inspire; de ce point de vue elle permet par conséquent de penser le pluralisme politique des chrétiens et, à la fin

mite, l'acceptation d'un certain socialisme.

Mais l'articulation de cette distinction avec le schéma précédent, donne lieu à cet autre modèle de compréhension de la réalité sociale:



Ce modèle réintroduit le thème de la 3ème voie, et par conséquent celui de l'espace propre du chrétien dans le domaine politique-social. Il en découle donc, que la transaction entre le schéma tripartite et le schéma dichotomique révolutionnaire offre une double possibilité: l'une résolument pluraliste et l'autre à caractère plus confessionnel. L'ambigüité formelle est en partie résolue par le rejet de l'option révolutionnaire: en fait, les deux possibilités formuleront deux insertions possibles de l'Egli se en acceptant une société capitaliste.

Nous répondons ainsi partiellement à la question que nous nous étions posée sur la possibilité de définir l'actualité d'un certain "intransigentisme" dans le Document Episcopal. Celui-ci se caractérise par l'opposition doctrinale au libéralisme et au marxis me; cette opposition peut se matérialiser dans le modèle institu tionalisé de "3ème voie", ou bien inspirer un engagement chrétien pluralisé mais "éloigné" des deux idéologies (libérale et marxis te) et soumis par le biais du domaine moral, à l'influence de l'E

piscopat et sans nul doute non révolutionnaire sur le plan politique (quoiqu'il puisse l'être dans l'inspiration morale. Cf. n° 72, 7-8).

Ce modèle d'insertion de l'Eglise dans la Société a comme toi le de fond l'affirmation d'un "ordre" social vrai et bon, cognos-cible d'une certaine manière par le locuteur épiscopal. Nous re-trouvons ici ce "domaine cognitif" de la réalité auquel nous avons déjà fait allusion et qui manifeste maintenant ses conséquences sociales. Cet "ordre", dans la mesure où il doit être cohérent avec la "doctrine", paraît statique et d'une certaine manière soustrait à l'histoire entendue comme domaine de création de l'essentiel. Dans ce sens, le modèle social épiscopal, même tout en étant réel-lement pluraliste, et dans cette mesure démocratique et en ruptu-re avec le national-catholicisme, a une structure significative conservatrice.

Si l'affirmation d'un ordre social fixiste correspond à une ontologie sous-jacente et non auto-critique, la distinction entre doctrines et mouvements sociaux correspond à un certain fixisme et à un certain dualisme épistémologique qui séparent la connaissance de l'action en les immobilisant toutes les deux. Ainsi que nous le disions dans l'analyse correspondante, la distinction eut une fonction progressiste dans la Pacem in Terris, puisqu'elle permettait une approche pratique du socialisme, mais elle bloquait, à la fois, une approche théorique comme celle que prétendaient réaliser les "chrétiens qui ont fait une option révolutionnaire".

Les présupposés ontologiques et méthodologiques se rejoignent pour dessiner un modèle d'insertion de l'Eglise dans la société

caractérisé par un pluralisme limité par la frontière entre/ré-forme/ et /révolution/. Le concept fixiste de vérité élimine tout processus de recherche dans l'Eglise et place celle-ci dans la situation de celui qui attend l'approche des autres mouvements sociaux à sa vérité, préalablement possédée. D'autre part, la distinction Episcopat/peuple que nous avions analysée dans le niveau jurisprudentiel, se traduit ici dans l'opposition Episcopat/laïques, où le laïque est caractérisé par son insertion dans la société; le peuple-laïque, obéissant à l'Episcopat, inséré dans la société, se configure comme médiateur de celui-ci sur cette société.

2.2.2 Niveau référentiel anthropologique: Le sens de la /libération/.

Ainsi que nous l'avons signalé à plusieurs reprises, le locuteur situe l'homme dans les diverses situations d'oppression de la vie, et en même temps, dans un processus de libération "intégrale". Le problème qui se pose à nous est celui du sens que cette libération acquiert dans le texte épiscopal. L'analyse suggère que le terme est utilisé en dehors du champ sémantique propre à la théologie de la libération employée par "CpS": nous atteignons ici le noyau du système de valeurs proposé par l'Episcopat, ainsi que le fondement de sa valorisation de l'histoire et de la pratique militante.

Les codes de vraisemblance distinguent deux dimensions chez l'homme: l'intérieur et l'extérieur. L'intérieur est origine de l'extérieur et a une valeur supérieure à celui-ci.

Intérieur	—	Origine
Extérieur	—	Produit

Cette opposition correspond à une primauté de la "personne" sur les "structures" sociales et corrélativement, une primauté de l'individu sur le collectif en tant que structuré par les relations sociales. A l'opposition spatiale correspond une différenciation des rythmes de transformation de l'intérieur et de l'extérieur ainsi qu'une connexion différente avec le niveau eschatologique qui valorise définitivement la vie humaine.

Au niveau de l'/intérieur/, le processus de libération est avant tout un processus de conversion, de libération intérieure du péché, et qui permet l'ouverture à la transformation ontologique opérée par la grâce. La conversion "intérieure" conduit à la libération intégrale, céleste, éternelle. Nous pourrions conclure, par conséquent, que dans un premier niveau, la libération est entendue fondamentalement en relation avec l'intérieur, l'individuel, et en relation directe avec l'eschatologique. Ce niveau de signification reflète la permanence d'éléments d'une théologie traditionnelle dans la pensée épiscopale.

Du point de vue de la permanence de ce niveau de significations (de type traditionnel) dans le Document de l'Episcopat, le conflit avec les Cps nous semble être la pointe d'un iceberg d'un conflit beaucoup plus profond qui entraîne vers une nouvelle valorisation du "monde", et en définitive de l'/extérieur/: les Cps radicalisent cette tendance en assumant le marxisme, et en affirmant leur espérance dans la "Nouvelle Terre". (23).

Devant cela, l'Episcopat construit, d'un côté un Anti-sujet (les Cps) qu'il identifie avec la "cuête" d'une libération uniquement extérieure et avec une militance en quelque sorte "fanatisée".

Le nº 84 du Document réalise cette diabolisation de l'Anti-sujet, lorsqu'il étend à tout le domaine théologique la "réduction" de la foi qu'il attribue aux CpS.

Mais en même temps qu'il rejette, le Document prétend intégrer. L'/extérieur/ c'est-à-dire, aussi bien les structures que la militance qui prétend les construire, doit être valorisé. L'analyse des fonctions nous a montré que ce domaine de l'humain est le lieu de l'"épreuve décisive" et que les structures jouent le rôle d'Adjuvant ou d'Adversaire dans la progression vers la libération.

Nous pouvons maintenant nous poser d'une manière plus précise la question initiale de ce point: Quel est le sens de la /libération/ lorsqu'elle est intégrée dans la structure significative du texte épiscopal, par rapport à sa signification dans le "Documento de Avila"?

Ainsi que nous l'avons signalé, la dichotomie intérieur/extérieur modifie le signifié de la "libération", terme qui dans le "Documento de Avila" est uni à celui de praxis et à celui de dialectique. Pour l'Episcopat, la primauté de l'intérieur projette sur l'extérieur un modèle de transformation graduelle, progressive, c'est-à-dire, réformiste. Ce processus doit déboucher sur un "ordre" social /vrai/, /bon/, et en quelque sorte préétabli. D'autre part, la conversion inclut/obéissance/, et seulement à l'intérieur de celle-ci, une certaine créativité. Or, réformisme, "ordre" social préétabli et "obéissance" ne sont pas des éléments du concept latinoaméricain de libération, assumé par "CpS".

Dans ce dernier contexte, le processus de libération est à la

fois praxis militante et conversion intérieure; conversion radicale et praxis révolutionnaire (et non pas réformiste) sont des éléments homologues dans un unique processus libérateur. D'autre part, l'objectif de ce processus n'entre pas dans les catégories d'un "ordre" préétabli, mais d'une "utopie" à inventer. Ce sens différent éclaire de quelle manière les CpS comprennent la pratique militante comme "sacrement" de l'eschatologique

Le concept de "Libération" de "CpS" menace, tout d'abord la structure significative de l'espace-temps au sein de l'Episcopat, dans la mesure où il eschatologise le processus historique; ensuite, il modifie de façon substantielle les rapports de pouvoir dans le domaine religieux, remettant en question la concentration de différents rôles exécutants auprès d'un seul et même acteur (l'Episcopat en tant que Destinateur et en tant que Sujet); enfin, le concept de "libération" suscite un "changement d'alliance" dans le domaine social, faisant basculer "à gauche" la position de la communauté chrétienne. L'Episcopat ne peut pas assimiler ce contenu sémantique dans son champ de significations. Afin d'"intégrer" les CpS, il conserve le vocable mais "exclut" la signification précise que ceux-ci ont voulu lui donner.

Nous voyons par conséquent que le niveau anthropologique nous montre le conflit culturel, ecclésial et social dans lequel est situé le Document Episcopal, lorsqu'il met en évidence la contradiction qui traverse le signifié de la valeur suprême qui y est reconnue: la /libération/.

2.2.3 Niveau référentiel eschatologique.

En suivant le fil de ce que nous venons de dire, l'analyse du

niveau eschatologique complète la vision du conflit culturel dans lequel se situe cette polémique: nous trouvons ici le problème de la valorisation du temps historique et de la praxis transformatrice de la société.

Nous trouvons également ici les trois strates significatifs des analyses antérieures. Ans un premier niveau, l'eschatologie est formulée en termes de l'"éternel" et du "céleste", en opposition à l'historique et au terrestre.

Mais la valorisation de l'histoire comme projet de futur, caractéristique de la sensibilité moderne (24) oblige à réorganiser la première façon de poser le problème: on reconnaît que Dieu assumera et conduira à la plénitude les valeurs humaines réalisées sur la terre. Cependant le schéma qui résume le niveau référentiel des "qualifications" montre bien la primauté du premier strate théologique et sa connexion avec l'"intérieur" anthropologique ainsi que le lieu médiateur mais subordonné que la libération sociale occupe par rapport à l'eschatologie.

La clé de cette conception se trouve, à notre avis, dans la relation d'équivalence et d'opposition suivante:

Eternité	—	Ciel	—	Trancendance	—	Dieu
<hr/>						
Histoire	—	Terre	—	Immanence	—	Non Dieu

Ce schéma exprime l'incapacité du Document Episcopal de penser en même temps l'histoire et la transcendance.

Or, cette relation est précisément celle que les théologies

post-hegelien (et dans ce sens précis "modernes") essaient de repenser. Moltmann le formule d'une manière vigoureuse lorsqu'il affirme :

"Il n'existe pas de fin intra-mondaine de l'histoire : c'est là que réside la vérité de l'objection contre le quiliasmus. Il existe, en revanche, une fin intra-historique du monde et c'est là que se trouve la vérité de l'apocalyptique par rapport à l'eschatologie L'histoire eschatologiquement ouverte est l'horizon du monde" (25).

Cette conception s'appuie sur la connexion

Histoire - Transcendance

qui permet, selon le même auteur, que l'engagement avec l'histoire, et son ouverture au futur ne perdent pas "la magie vitale de transcendance qu'ils possèdent partout actuellement (26).

En conclusion, la vision synthétique des différents niveaux isotropiques grâce auxquels le discours épiscopal fonctionne, nous a conduits à une plus grande précision quant à l'enjeu du conflit à travers la manière dont l'Episcopat le perçoit. Nous avons en effet détecté, en premier lieu, un conflit intra-ecclésial qui tend à modifier les relations sociales existantes dans le champ religieux. En second lieu, nous avons perçu un conflit dont le champ est l'influence de l'Eglise dans la société. Finalement nous avons découvert que la polémique se situe dans le conflit culturel qui oppose certains éléments de la modernité à une perception traditionnelle du monde.

III. CONCLUSION GENERALE

- A. Les documents comme expression d'un projet
- B. Analyse typologique des modèles de compétence de chaque document.
- C. Conséquences

III CONCLUSION GENERALE

Dans l'Introduction, nous nous étions fixé un objectif général que nous avions divisé en deux parties. Nous nous proposions, en premier lieu, de découvrir les traits essentiels qui caractérisent et différencient le modèle de compétence religieux de "CpS" - au moment de sa constitution en Catalogne -, de celui que défendait l'Episcopat dans le même pays, tout en montrant, à la fois, les éventuels éléments communs qui étaient sous-jacents à ces différences. Et nous ajoutions, en second lieu, que nous avions cherché, à la fois, une méthodologie qui allait nous permettre de comprendre, sociologiquement parlant, aussi bien la naissance de "CpS" que l'écho que le groupe avait suscité dans certains milieux sociaux.

Le seconde partie de notre travail a développé analytiquement le premier objectif, en essayant de combiner la lenteur et la "sinueosité" des analyses avec les résumés des résultats obtenus, lesquels à leur tour, avaient des hypothèses quant au second objectif.

Nous vaudrions maintenant développer le second point d'une manière plus systématique, à partir des données et des hypothèses obtenues dans la partie analytique.

Rappelons, pour ce faire, que l'étude de la structure formelle des documents nous a montré deux niveaux fondamentaux d'analyse: le premier (niveau "législatif" dans le Document Episcopal et niveau "manifestatif" (cfr. II. A.2.1.) dans le "Documento de Avila") (1), correspond à la considération des documents comme des actes d'une pratique située dans un champ religieux concret, actes qui

configurent un "projet" déterminé (2). Le second niveau (niveau "référentiel" dans les deux documents) mettaient en relief les modèles de compétence qui structurent le monde "réel" que chaque document presuppose et affirme en même temps. Ce double niveau d'analyse présidera également à nos conclusions.

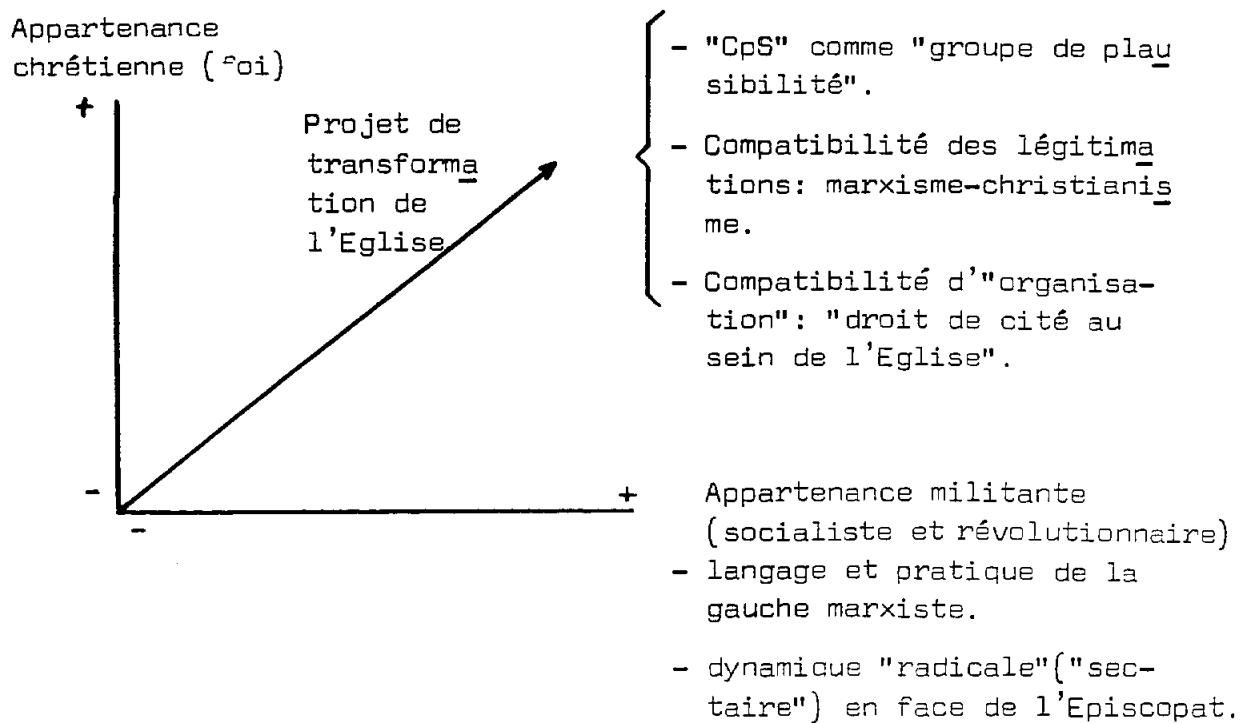
Nous verrons, en premier lieu, de quelle manière une partie des tensions qui se manifestent dans les modèles de compétence des deux documents peut être expliquée comme le résultat de la position "hiérarchique" et "prophétique" de leurs auteurs respectifs. En second lieu, ainsi que nous l'annoncions déjà dans l'Introduction, nous mettrons les modèles de compétence de l'Episcopat et de "CpS" en rapport avec les idéologies socio-politiques existantes (considérées en tant que "symboliques"). Nous ébaucherons, à cet effet, des "types idéaux" de symbolique religieuse cohérents avec ces idéologies. Les "dosage" et articulation différents de chacun de ces "types" dans les modèles de compétence étudiés permettront de mieux comprendre leur rapport mutuel et aussi les rapports qu'ils avaient avec d'autres groupes chrétiens de la société catalane de l'époque.

A. Les documents comme expression d'un "projet".

1. Le "Documento de Avila".

L'analyse du niveau "manifestatif" du "Documento de Avila" montre que ses auteurs prétendent rendre compatibles deux axes de valeurs, qu'eux-mêmes vivent comme contradictoires, en un seul "projet", dans lequel ils jouent leur identité personnelle. Ce projet est, par conséquent, susceptible de produire un effet de

"mobilisation affective" (3), dont nous avons déjà détecté la présence, quoique celle-ci n'ait pas été analysée d'une manière détaillée puisqu'elle n'entrait pas dans l'objet premier de notre analyse. En termes plus concrets, les CpS prétendent vivre une option socialiste et révolutionnaire et à la fois un vécu chrétien; ou d'une manière encore plus synthétique: pour les CpS, la "prise de conscience révolutionnaire" a été vécue comme une "initiation religieuse" et la pratique révolutionnaire est leur manière de vivre la foi. Deux "appartenances" sont donc vitales pour l'identité des CpS: l'"appartenance militante" (révolutionnaire) et l'"appartenance chrétienne" qu'ils ne séparent jamais de l'appartenance ecclésiale. (Cfr. II.8.1.1.1.; 2.1.1.). Voyons graphiquement les éléments impliqués dans cette double appartenance, le "projet" auquel ils donnent lieu ainsi que les conditions de possibilité de ce "projet":



L'"appartenance militante" explique en grande partie le langa-

ge du document ainsi que la pratique dans laquelle il s'inscrit: il s'agit, ainsi que nous l'avons déjà indiqué, du langage et de la pratique de la gauche révolutionnaire de l'époque (rappelons que le "Documento" fut accusé de "tendancieux" parce qu'il utilisait la terminologie politique d'un groupe très précis: "Bandera Roja"). Le caractère radical de la critique de "CpS" à l'Episcopat devient, sous cet angle plus claire: ainsi que nous l'avons dit dans l'Introduction (I.B.2.1.2.e), les militants de l'extrême-gauche devaient assumer la critique extrêmement dure que l'on faisait, dans ces groupes, à l'Eglise espagnole. Cette perspective fournit une explication plausible à ce que nous avons quelquefois appelé dynamique "sectaire" (en tant qu'opposée à "écclesiastique" (cfr. II.C.1.2.1.a)) et que, à la lumière de ces considérations, nous préférerions appeler dynamique "radicale", puisqu'elle répond plutôt à la logique initiale d'un groupe chrétien, lequel reflète la dynamique pré-existante des groupes politiques de l'extrême-gauche de l'époque, qu'au processus de ce groupe déjà constitué.

Il n'est possible, pour les CpS, de rendre compatibles la militance révolutionnaire et la foi que si l'on prend conscience d'un projet de transformation ecclésiale (II.B.3.1.1.) dont les conditions sociales de possibilité apparaissent clairement énoncées dans une lecture sociologique du texte.

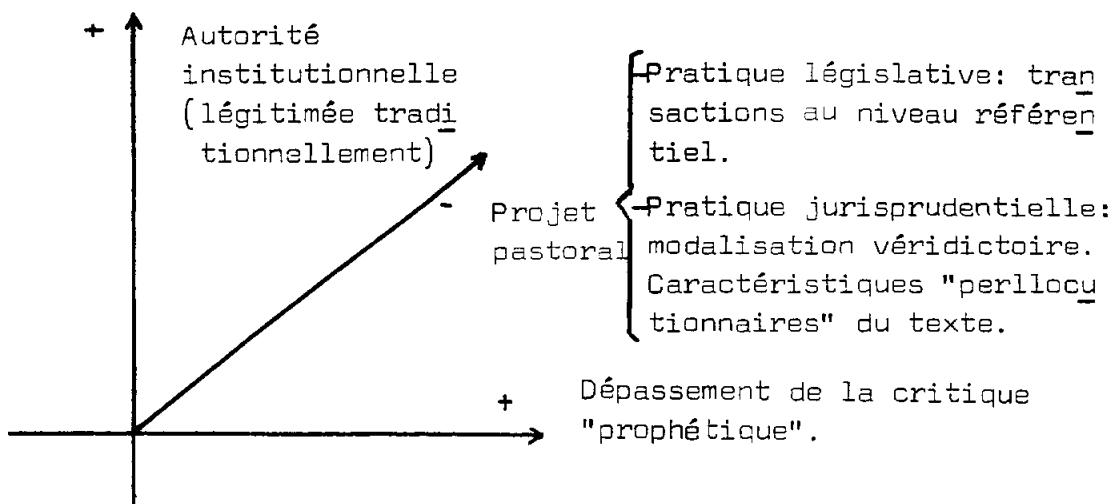
Il est nécessaire, en premier lieu, de construire un groupe qui sera "structure de plausibilité" de la réalité de ce projet: la création de "CpS" en Catalogne répond explicitement au désir de donner un nom public ainsi qu'un minimum d'organisation à ce que l'on considère comme un phénomène qui atteint déjà une importance suffisante ("Documento de Avila" 4,1; 36,4-7).

Il est indispensable, en second lieu d'éviter l'abandon ou l'expulsion de l'Eglise que l'on prétend transformer: c'est pourquoi on réclame l'élargissement du pluralisme politique permis dans l'Eglise ainsi que "le droit de cité", à l'intérieur de cette même Eglise ("Documento de Avila"54,3) pour les chrétiens qui auront fait une option révolutionnaire et socialiste. (4).

Pour rendre possible l'appartenance ecclésiale, enfin, il est nécessaire de rendre compatibles, non seulement les pratiques (révolutionnaire et chrétienne), mais aussi les légitimations: c'est là que se situent les affirmations répétées de compatibilité et de convergence entre foi chrétienne et option révolutionnaire et marxiste (affirmations au niveau du vécu et de la pratique et qui laissent inachevée la tâche de formuler théologiquement cette compatibilité et convergence).

2. Le Document Episcopal.

L'analyse du niveau "législatif" du Document Episcopal semble, également, être le résultat de deux dynamiques qui, additionnées, donnent comme "résultante" une pratique pastorale déterminée qui répond, tout au moins comme hypothèse, à un "projet" pastoral. Voyons, sous forme de graphique, ces différents éléments:



L'analyse a déjà souligné le rôle que joue l'*/autorité/* dans l'*ecclésiologie des Evêques* (cfr. II.B.3.2.1.): autorité légitimée traditionnellement et exercée au moyen d'un appareil en grande partie bureaucratique. Grâce à cette autorité, le "capital" symbolique (doctrinal et moral) se conserve et se reproduit dans l'Eglise. Les deux aspects sont menacés par la critique "prophétique" des CpS. En fait, le projet pastoral prétend à la fois éviter la rupture avec les CpS et récupérer l'autorité sur le "peuple", autorité menacée par les CpS. Ces intérêts se manifestent dans les caractéristiques particulières que nous avons trouvées dans sa pratique "législative" et "jurisprudentielle". La pratique législative de l'Episcopat se caractérise par les "transactions" qu'il réalise au niveau doctrinal (5) dont nous étudierons la rationalité sociologique dans la partie suivante au moyen d'une analyse typologique du niveau référentiel. La pratique jurisprudentielle se caractérise par l'exercice de la modalisation "véridictoire" (cfr. II.B.4.2.1.b)) et par la distance qui existe entre la dimension illocutionnaire du texte (lequel fixe la doctrine épiscopale puisqu'il est énoncé) et sa dimension perlocutionnaire qui veut être dialogante et non condamnatoire (II.C.2.1.1.). Si cette pratique pastorale répond, et dans quelle mesure, à une diminution de pouvoir de la part de la hiérarchie épiscopale ou bien à une réelle volonté de dialogue dans l'esprit du Concile Vatican II, voilà qui échappe à notre méthode d'analyse, bien que l'on puisse penser, au vu des données historiques disponibles, que les deux éléments étaient assez équilibrés.

B. Analyse typologique des modèles de compétence de chaque document.

1. Eléments théoriques dans lesquels s'inscrit l'analyse typologique.

Nous voudrions préciser brièvement le sens dans lequel nous adoptons une terminologie déterminée; ceci nous permettra d'exprimer, avec une plus grande clarté nos conclusions et de mieux en fixer la portée. Pour ce faire, il ne faut pas oublier la problématique à laquelle nous nous heurtons: il s'agit de mettre les modèles de compétence trouvés dans l'analyse des textes en rapport avec le contexte socio-politique et culturel catalan de leur époque. Ce "mettre en rapport" ne veut pas dire, pour nous, offrir une explication exhaustive de type historique ou sociologique, mais simplement trouver une certaine intelligence de ce rapport, à partir de certaines questions que l'analyse elle-même nous a suggérées. Nous voulons, en outre, éviter de tomber dans n'importe quel type de déterminisme rigide de type mécaniciste. Nous nous demandons finalement si la formulation des prises de position de "CpS" et de l'Episcopat sont "créatives" religieusement parlant et dans quel sens.

Le concept de structure de plausibilité nous semble fondamental pour mettre les modèles de compétence trouvés dans l'analyse en rapport avec le contexte socio-politique de l'époque. En effet, les modèles de compétence définissent les coordonnées cognitives et valoratives fondamentales d'un "monde" religieux déterminé; or,

"chaque "monde" requiert une base sociale pour la continuité de son existence en tant que monde, qui est réel pour les êtres humains. On pourrait appeler cette base sa structure de plausibilité" (6)

La structure de plausibilité d'un "monde" religieux déterminé (pour continuer à utiliser ici la terminologie de BERGER) réside

dans une série de processus institutionalisés caractéristiques de la société (ou de la sous-société) dans laquelle ce "monde" peut être vécu comme "réel". Nous voudrions nuancer ce concept avec deux éléments. Le premier consiste à souligner le caractère conflictif de nombreuses sociétés et par conséquent le fait que la "réalité" d'un certain "monde" sera déterminée, non seulement par sa capacité d'assumer et de rendre compte des processus institutionnels fondamentaux de cette société, mais aussi par sa capacité d'y intégrer la pratique conflictive propre à la position sociale dans laquelle ce "monde" est accepté. Par exemple: l'entreprise moderne, avec sa rationalité technologique et ses éléments bureaucratiques engendre une structure cognitive et valorale déterminée; mais celle-ci est structurée d'une manière différente pour chaque acteur, selon sa position sociale dans la structure conflictive de l'entreprise. Nous voudrions, en second lieu, signaler que les idéologies typiques de ces différentes positions sociales font partie, à leur tour, (quoiqu'à un autre niveau) de ce que l'on pourrait appeler la structure de plausibilité idéologique d'un monde religieux déterminé. En effet, les exemples de filtrage et d'adaptation de la religion à une idéologie déterminée sont trop fréquents pour que nous insistions sur ce sujet (7)

En développant de cette manière le concept de structure de plausibilité, nous voulons signaler que la question sur les conditions sociales de possibilité de certains modèles de compétence dans le niveau de la symbolique religieuse nous amène légitimement à nous interroger non seulement sur les processus institutionnels de base d'une société (8), mais aussi sur les idéologies qui exis

tant dans une conjoncture historique donnée.

L'utilisation du concept de structure de plausibilité veut éviter, d'autre part, tout type de mécanicisme qui verrait dans la religion un "reflet" de la structure sociale, déterminé d'une manière rigide. (9).

Ce concept présente également l'avantage de nous permettre de relier les formulations théoriques (les textes analysés) au vécu religieux des groupes qu'elles prétendent représenter. Dans un texte non dépourvu d'un certain sens de l'humour, BERGER constate (à propos de l'adaptation de la théologie à la philosophie existentialiste) que "l'intellectualité parfois imposante du vocabulaire existentialiste ne doit pas obscurcir les correspondances "pop" du mouvement" (10), et qu'il semble exister une curieuse correspondance entre les obscures formulations heideggeriennes sur l'"existence" et l'expérience des "ménagères de banlieue" (11), ce qui indique, semble-t-il, qu'il existe une "affinité élective" entre les unes et les autres qui peut être expliquée sociologiquement par la structure de plausibilité commune qui rend à la fois possibles les expériences vécues des ménagères et les formulations théoriques de Heidegger.

C'est pourquoi nous croyons que notre étude ne met pas seulement une situation socio-politique et idéologique en rapport avec des textes mais aussi (quoiqu'à un autre niveau) avec l'expérience "vécue" des groupes qui s'y sentent (plus ou moins) exprimés.

Nous voudrions, finalement, remarquer que ces rapports vont (ou peuvent aller) dans les deux sens. Une structure particulière détermine les limites entre lesquelles un monde religieux est plau

sible, mais il existe différentes manières d'assumer religieusement une structure sociale déterminée. (12). Le rapport entre expériences vécues et formulations est également très souple et il passe par de multiples médiations qui donnent à chaque élément, dans une situation historique concrète, l'initiative du processus historique, ou bien, au contraire, l'amènent à remplir une fonction d'adaptation.

Nous pensons donc, pour toutes ces raisons, qu'au lieu d'opposer radicalement l'adaptation de la religion à une structure sociale déterminée (qui dans ce cas serait la variable indépendante), à la créativité de la religion, (dans le cas où celle-ci serait capable de modifier la structure sociale), il vaut mieux penser à un continuum dans lequel on trouve toujours, en même temps et inseparablement, adaptation et créativité; ce qui est intéressant, c'est de formuler concrètement dans quels champs et de quelle manière elles se sont exercées, l'une et l'autre.

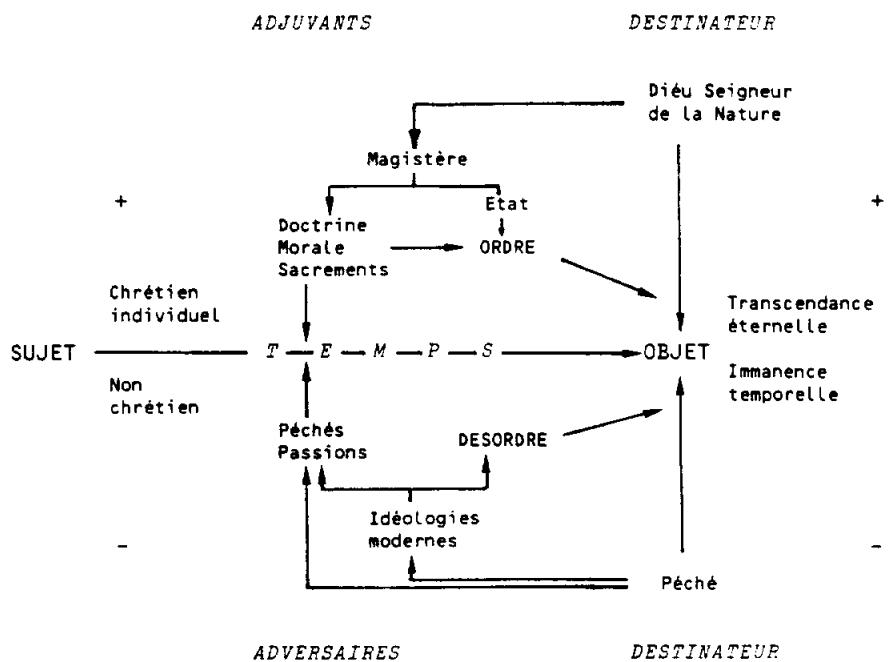
2. Types idéaux et leur structure de plausibilité.

On peut construire trois types idéaux de symbolique chrétienne comme concepts médiateurs entre modèles de compétence et contextes socio-politiques; nous les appellerons "traditionnel", "intra-historique" et "messianique-socialiste". Le type "intra-historique" se présente comme un "substrat" assumé en grande partie par le type "messianique-socialiste" et il est susceptible d'être assumé dans un autre type que nous ne construirons pas mais qu'il faut retenir comme une possibilité sociale et que nous appellerons "type démocratique-libéral".

La cohérence interne de chaque type sera formulée sous la for

me graphique d'un modèle actanciel. Cette présentation permet une comparaison avec les modèles de compétence obtenus dans l'analyse de la II ème partie du travail: le cadre spatio-temporel et le système de valeurs sont, en effet, facilement reconnaissables dans les revêtements sémiques des acteurs distribués dans les différents actants.

2.1 Le type traditionnel.



La pièce clé de chacun des types réside, à notre avis, dans sa conception et son "emplacement" de l'Objet et par conséquent de la valeur considérée comme absolue. Dans le type traditionnel, la valeur absolue est directement reliée à Dieu, elle est située dans une éternité radicalement distincte du temps et qui est le destin ultime du chrétien individuel. Le code de vraisemblance qui englobe ce type est une symbolique spatio-temporelle "cosmologique", et les connexions et oppositions fondamentales sont exprimées synthé-

tiquement dans le schéma suivant:

<u>/Absolu/ — /Transcendance/ — /Eternité/</u>
<u>/Non-absolu/ — /Immanence/ — /Temps/</u>
(Faux absolu)

Voyons la cohérence des autres éléments avec ce que nous avons déjà dit.

Il existe, certes, un *Objet temporel* (*objet de "désir"* et à la fois *"don"* du Destinataire, Dieu): cet objet prend le revêtement sémiique d'un */ordre/* conçu comme volonté de Dieu, dont l'éternité fixe les contenus de cet */ordre/* selon la stabilité propre de la nature. Le temps apparaît alors comme le domaine de réalisation de l'ordre */naturel/* qui est volonté de Dieu. La militance sociale est revêtue sémiiquement d'*/obéissance/* à cette volonté pour réaliser un modèle, en quelque sorte, préalable à la militance elle-même. Si la morale sociale se transforme en */militance/* selon les traits que nous avons indiqués, la morale individuelle inclut une attitude de */résignation/* devant les maux de la nature et (étant donné le code de vraisemblance cosmologique) de la société.

Le modèle donne un rôle très actif à l'Episcopat. Bien que situé comme *"Adjuvant"*, sa connexion avec le Destinataire et avec le Sujet, en tant que */magistère/* le convertit, en quelque sorte, en Destinataire secondaire, terrestre. Le modèle pur conçoit un Etat soumis aux directives morales de l'Episcopat (*potestas indirecta*), un Etat qui offre les conditions pour que l'Eglise développe son activité d'institution de Salut pour le chrétien individuel. Celui-ci, soumis à l'Episcopat, (*doctrine, morale et sacrements*

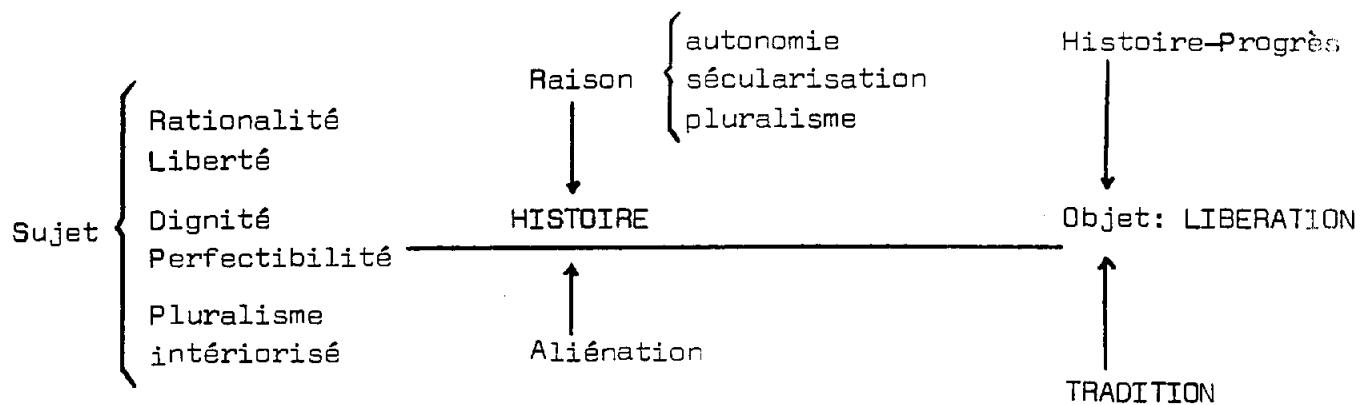
proviennent de ce dernier), est l'unique Sujet qui peut conduire, à proprement parler, la société à son objet. Dans cette conception de la société, les idéologies "modernes" (libéralisme et socialisme) sont l'Adversaire qui veut implanter le / désordre/, puisqu'il s'agirait d'une société construite hors du contrôle de l'Eglise, garante de l'/ordre/ voulu par Dieu.

L'Episcopat possède également une dimension de Sujet, par sa connexion d'autorité avec le chrétien individuel. Le Sujet (le chrétien individuel) est contemplé comme "sujet moral" dont la conscience "compacte" (non affectée par la pluralité de mondes-de-vie de la société moderne ni par les diverses rationalités qui les caractérisent) doit choisir continuellement entre le bien et le mal. Sa foi est surtout obéissance doctrinale et morale. Finalement, Dieu est conçu selon un modèle cosmologique et autoritaire ("ontologie autoritaire" II.3.2.2.c)), comme Seigneur de la Nature, garant et donneur de l'/ordre/ qui doit être réalisé dans la société.

2.2 Le type "intra-historique".

Pour la compréhension de ce type, il est nécessaire de formuler le modèle symbolique de la modernité culturelle, même au prix d'une extrême schématisation: on peut, de cette manière, visualiser le changement de valeurs et de codes de vraisemblance fondamentaux auquel doit faire face un modèle religieux qui, venant du type traditionnel, l'assume. Les "théologies de la sécularisation" ont formulé d'une manière plus ou moins radicale cet effort d'"adaptation" à partir de la théologie traditionnelle, et, dans quelques cas, elles sont remarquablement "créatives" dans la mesure où elles assument des ruptures décisives. Pour toutes ces raisons, le type "intra-historique" pourra être plus facilement défini par ce qu'il ne peut

plus accepter, plutôt que par ses contenus positifs, qui admettent une large gamme de nuances conceptuelles dans chaque théologie et qui s'efforcent de se maintenir à l'intérieur des limites des nouveaux codes de vraisemblance et de valorisation.



Dans ce modèle culturel, les codes de vraisemblance configurent une symbolique spatio-temporelle historique (et non pas cosmologique comme dans le type précédent). L'Histoire devient le domaine de la valeur absolue, et pour cette raison, les conceptualisations théologiques s'efforcent d'assumer (avec des nuances plus ou moins radicales) une nouvelle connexion attributive de valeur entre /Absolu/ et /Histoire/. Cette connexion est "impensable" pour le type "traditionnel" qui réduit l'/'Histoire' au /Temps/ et qui relie nécessairement le /Temps/ à l'/'Immanence': le "Temps-histoire" est ainsi (pour le type traditionnel) donc nécessairement /immanent/ et par conséquent, en aucune manière /absolu/. Le défi auquel fait face le type intra-historique, est précisément ce lui relier /Histoire/ à /Absolu/ et à /Transcendance/.

Ceci est, à notre avis, l'un des principaux enjeux des "théologies de la sécularisation" qui prétendent trouver une valorisation intrinsèque de l'histoire, présupposé culturel de la modernité.

Le temps est devenu Histoire: pour la même raison, la "militance" sociale acquiert un caractère prométhéïque: on peut construire un monde "nouveau", caractérisé sémantiquement comme /libération/ contre /oppression/ ou /aliénation/.

Face à l'/obéissance/ au Magistère, la Raison se configure comme l'Adjuvant qui permet la libération de l'homme dans l'histoire. Ici apparaissent trois problématiques typiques du type intra-historique: celle de l'"autonomie de la raison" par rapport à la foi ou au magistère; les tentatives d'assumer théologiquement la sécularisation de la société et la problématique dérivée du pluralisme: thèmes de l'oecuménisme et de la liberté religieuse (cette dernière étant plus liée à la conception du Sujet). Lorsque la Raison dominante est fondamentalement "technique", le "désanchantement" du monde va jusqu'à mettre en question la réalité et la signification même de "Dieu", devenu innécessaire, un Destinateur qui subit la "mort des mille qualifications". Lorsque la Raison prétend être historique, Dieu peut devenir le garant ultime de la Libération. Cette possibilité se développe en particulier dans le modèle messianique-socialiste.

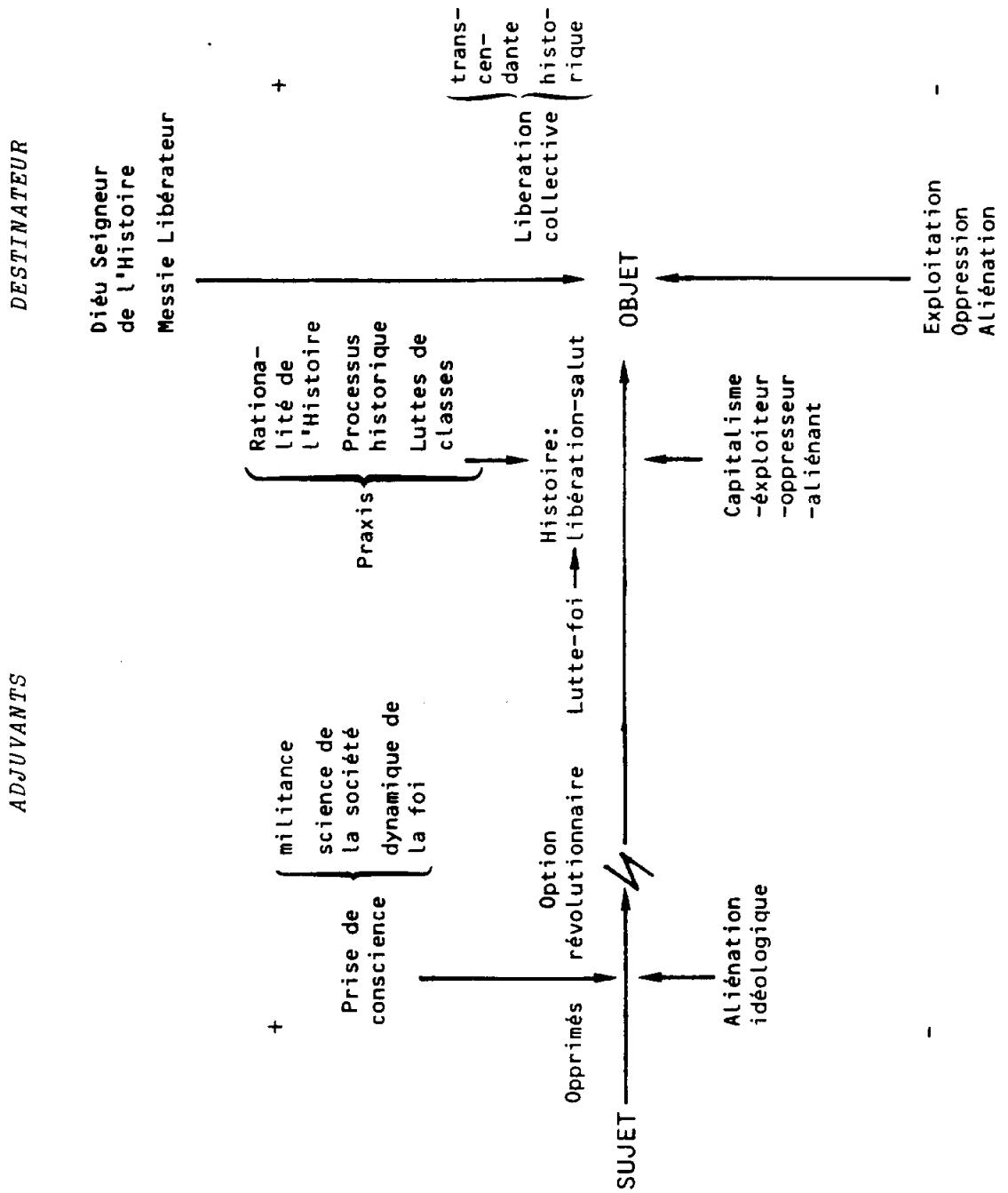
Le Sujet, ainsi que le souligne P.L. BERGER, (13) s'éloigne de son rôle social particulier et prend conscience d'une "dignité" liée à la rationalité et à la liberté humaines; d'autre part, l'homme se sait perfectible et capable de dépasser historiquement ses aliénations, on ne peut donc pas penser à une morale de résignation, mais à une morale d'opposition active au mal naturel et social. Dans les contextes démocratiques-occidentaux, le thème des Droits humains s'est développé ainsi, et le type "intra-historique" assume la liberté de conscience et le respect de la dignité humaine.

ne comme un élément essentiel de sa conception de l'homme. Cette problématique modifie profondément l'ecclésiologie: à l'intérieur du modèle intra-historique, il n'y a pas de place pour une ecclésiologie hiérarchique et autoritaire, mais pour une autre basée sur la "communauté" et possédant un plus grand accent charismatique (soit prophétique-messianique ou bien de la tendance du "renouveau charismatique"). Elle modifie également le concept de foi: ce qui est important, ce n'est pas tant l'acceptation de la doctrine, mais plutôt l'"expérience vécue" du sujet libre; d'autre part, cette foi vécue peut se transformer en foi simplement privée; le type "traditionnel" et le type "messianique-socialiste" réagissent contre cette possibilité. Finalement, le caractère privé de la foi ainsi que la valorisation intrinsèque de l'histoire posent à nouveau le problème de l'identité chrétienne et de son apport particulier à une histoire de libération dont le protagoniste n'est pas seulement le /chrétien/ mais l'/homme/.

2.3 Le type "messianique-socialiste".

Le type messianique-socialiste assume en grande partie le modèle intra-historique; par "il assume" nous voulons dire que, d'une manière comparable au "dépassement" hégelien, en même temps, il accepte, rejette et reprend (à un autre niveau) les éléments du type précédent.

L'Objet, lieu de la valeur absolue est également la libération intra-historique, mais avec un caractère collectif et une caractérisation plus concrète liée à l'exploitation économique, politique et idéologique. Le temps est également Histoire, mais celle-ci est à son tour, "lutte des classes"; c'est pourquoi la "militance" est également prométhéique, mais elle est spécifiée comme une "lut



te". Dans l'axe des Adjuvants et des Adversaires, la Raison continue à être l'Adjuvant principal, mais concrétisée dans une "science de l'histoire" capable de guider le chemin d'une pratique révolutionnaire "objectivement" possible et nécessaire. L'Adversaire est le capitalisme dans sa triple dimension d'exploitation économique, politique et idéologique (aliénation dans le sens marxiste du mot).

Dans ce type, la problématique du Destinataire devient celle du garant de la Libération et il trouve donc une formulation plausible comme "messie" et comme "Seigneur de l'Histoire".

Le Sujet de l'Histoire est certes l'Homme, mais sous la caractérisation collective de "peuple opprimé" qui lutte pour sa libération. Ici se situe une problématique particulière du sujet dans ce type, problématique liée aux philosophies de Hegel et de Marx: le passage d'une figure de conscience à une autre dans le premier, et le passage de la conscience aliénée à la prise de conscience dans le second.

Le sujet (surtout le sujet individuel) n'existe pas d'emblée, il est également historique: à travers un itinéraire dont la logique peut être conceptualisée, l'opprimé passe de l'aliénation à la prise de conscience et s'incorpore ainsi au processus historique de libération.

Dans ce contexte, les trois problématiques par rapport à la foi, que nous avions vues dans le modèle intra-historique, se posent également, mais elles s'orientent d'une manière différentes: la foi continue à être une expérience vécue, mais à travers une pratique

spécifique, elle doit avoir une dimension publique (contre la "privatisation"); le problème de l'identité chrétienne et de l'apport particulier de la foi au processus libérateur trouve de plus grandes possibilités (quelquefois apparentes) d'articulation avec "la Raison historique" de ce domaine culturel qu'avec la Raison plus radicale "de désanchantement" du modèle intra-historique, surtout dans ses concrétions démocratiques-libérales.

On peut dire synthétiquement que dans la mesure où l'Objet articule l'intra-historicité et la transcendance (Nouvelle Terre-Libération), l'histoire est à la fois Histoire de Salut et histoire de libération; la pratique de la foi est inséparable de la lutte des classes et la prise de conscience devient un processus d'initiation religieuse.

2.4 Structures de plausibilité de chaque type pur.

- Type "traditionnel". A grands traits, le type religieux traditionnel suppose une société (ou un sous-groupe à l'intérieur de celle-ci) non affecté par les processus institutionnels typiques du développement économique moderne, qui génèrent un pluralisme de "mondes-de-vie" et de rationalités autonomes dans chacun d'eux. Il presuppose également, fréquemment, une collaboration de l'Etat avec le projet ecclésiastique qui est mené à terme dans les Etats confessionnels catholiques dans lesquels la liberté religieuse n'existe pas. Dans ce cas, l'ordre/ se concrétise dans un projet de "chrétienté" qui, à la limite, essaie de revivre la chrétienté médiévale.

- Type "intra-historique". Il suppose une société affectée par des processus de modernisation qui comportent une pluralité

de "mondes-de-vie" et par conséquent un pluralisme idéologique; un éloignement de l'homme de ses rôles sociaux et par conséquent une affirmation de la "dignité" humaine (face à l'"honneur" de la société traditionnelle), et finalement un développement des formes cognitives et valoratives liées au développement technologique et bureaucratique.

Cette structure de plausibilité a eu une efficacité historique et par conséquent une répercussion religieuse dans les pays occidentaux capitalistes; il n'est donc pas étrange que le modèle "intra-historique" ait surtout été exprimé en conceptualisations théologiques relativement cohérentes avec le contexte social démocratique-libéral, comme cela arrive chez de nombreux théologiens de la sécularisation. Il nous semble opératif, cependant, de distinguer le substrat commun à ces théologies, de leurs formulations conditionnées historiquement, puisque ce substrat commun (notre type "intra-historique") nous aide également à comprendre les modèles de compétence exprimés dans le "Documento de Avila". (14).

- Type "messianique-socialiste". Le modèle messianique-socialiste semble présupposer un contexte travaillé par la modernité culturelle (et sans doute par les processus institutionnels qui la rendent possible) puisque, ainsi que nous l'avons souligné, il "assume" les éléments de base du modèle intra-historique. Il suppose également un régime économique capitaliste ressenti comme oppressif et exploiteur, ainsi qu'un contexte dans lequel le catholicisme possède une forte implantation historique. Ainsi, nous semble-t-il, une revitalisation du messianisme est possible (non pas nécessaire!), messianisme devenu "routinier" dans l'institution ecclésiastique et qui, de cette manière, sera capable d'assu-

mer les codes de vraisemblance d'une lutte socialiste qui s'impose comme "évidemment" "réelle" et "bonne" dans certaines positions sociales. (15).

3. Dosage et articulation des types idéaux ébauchés dans chacun des documents.

3.1 Document Episcopal.

3.1.1 Changement dans la structure de plausibilité du type "traditionnel".

Dans la Catalogne de 1973, le contexte de plausibilité du type "traditionnel" a presque complètement disparu: il n'en reste que la super-structure juridique-politique du Concordat qui continue à définir l'Etat confessionnel et qui bloque la liberté religieuse. En effet, le développement économique a créé une société pluraliste, dans laquelle les idéologies politiques de la modernité (démocratie libérale, socialisme) ont droit de cité parmi l'opinion publique. L'impact du Concile est déjà arrivé, d'autre part, à l'ensemble des Evêques de Catalogne, à la suite des changements effectués dans les évêchés à partir de 1970. Ni les processus institutionnels réalisés en Catalogne, ni l'évolution théologique officielle ne permettent de demeurer totalement dans le modèle "traditionnel". Certains éléments du modèle intra-historique seront "intégrés" dans le Document Episcopal. Voyons de quelle manière.

3.1.2 L'"intégration" du type "intra-historique" dans le type "traditionnel".

Une comparaison attentive entre les types ébauchés auparavant et l'analyse du Document Episcopal nous amène à conclure que l'"axe du désir" du type intra-historique a été, en quelque sorte, inté-

gré dans le cadre du type traditionnel, en changeant dans celui-ci les éléments nécessaires à cette "intégration". Voyons les éléments de cette modification.

Au niveau du sujet, on reconnaît et on insiste sur la dignité de la personne humaine ainsi que sur l'exigence éthique de son développement intégral. Un concept plus créatif de l'histoire entraîne donc une morale qui implique une attitude de résistance au mal "naturel" qui dépasse la morale de résignation traditionnelle.

Au niveau de la pratique historique, la "militance" que l'on exige du chrétien semble baignée d'une certaine ambiguïté: d'une part, elle prétend construire un */ordre/*, ce qui la situe dans le cadre "traditionnel"; mais d'autre part, l'insistance sur le changement de structures démontre une certaine assimilation (limitée) du caractère prométhéïque de la militance "intra-historique". L'histoire elle-même apparaît valorisée d'une manière plus intrinsèque que dans le type traditionnel: ce n'est plus simplement le temps d'accomplissement de la volonté de Dieu, elle est également, en quelque sorte, réalisation du Royaume définitif, et ce que l'on y aura trouvé d'authentiquement humain, sera assumé dans l'éternité.

Finalement, dans le même "axe du désir", l'Objet, ainsi que nous l'avons déjà vu, est désigné comme "libération", bien que son contenu sémantique et ses connotations soient loin de la libération telle qu'elle est entendue dans le modèle intra-historique développé d'une manière conséquente.

D'autre part, et c'est peut-être là ce qu'il y a de plus caractéristique dans le Document, l'intégration d'éléments "intra-histo-

riques" n'entraîne pas l'élimination des éléments fondamentaux "traditionnels": le tableau résumé du modèle de compétence du niveau référentiel des qualifications (II.8.3.2.2.d)) montre bien cette juxtaposition: la colonne de droite montre la hiérarchie de valeurs du type "intra-historique" (dans la mesure où elle a été assumée par le modèle de compétence épiscopal), mais la colonne de gauche maintient les connexions traditionnelles entre l'individuel et l'éternel non médiatisé par l'histoire.

C'est pourquoi on peut affirmer que les valeurs suprêmes et les codes de vraisemblance du type traditionnel ne subissent que les changements indispensables pour s'accommoder à l'"axe du désir" "intra-historique" que ce type veut intégrer. En effet, dans l'Objet on maintient l'opposition entre /trascendance/ et /histoire/. Le Destinateur incorpore la maîtrise sur l'histoire à la maîtrise sur la nature, mais la symbolique spatio-temporelle dans laquelle il s'exprime continue à être fondamentalement cosmologique. Le Sujet, bien qu'il ne doive pas se résigner aux maux naturels, n'a pas reçu l'impact de la pluralité de "mondes-de-vie" propres à la modernité: il continue à être un sujet moral à la conscience "unifiée" ou "compacte". Et l'histoire, bien qu'elle soit déjà champ de "réalisation" humaine et que les structures sociales puissent être changées (en assimilant ainsi une certaine dimension "prométhéique"), n'en est pas moins un moyen pour que le chrétien individuel puisse vivre sa sainteté grâce à la tâche de l'Eglise en tant qu'Institution de Salut, et pour ce faire, il est nécessaire de construire l'/ordre/ social voulu par Dieu.

Ces changements ne produisent pas de rupture fondamentale avec le type "traditionnel", même s'ils le modifient. Ce qui ca-

ractérise un modèle, ce sont ses coordonnées cognitives et valoris tives, déterminées respectivement par l'Objet absolu qui le polarise et par la symbolique spatio-temporelle dans laquelle il évolue. Dans le modèle de compétence épiscopal, l'Objet absolu ainsi que les coordonnées spatio-temporelles continuent à être "traditionnels", même si on leur juxtapose des éléments "intra-historiques", ainsi que nous venons de l'indiquer. Il est donc clair qu'il s'agit d'un modèle dans lequel ce qui est intra-historique a été "intégré" dans la base "traditionnelle".

3.2 "Documento de Avila".

3.2.1 Structure de plausibilité.

Un phénomène comme "CpS" ne semble pas viable en Catalogne longtemps avant le moment de son apparition. Ce sont les dernières années du franquisme. L'expérience de participation chrétienne dans la militance socialiste-marxiste est déjà longue. D'autre part, le développement économique capitaliste est vécu comme oppress seur, non seulement à cause des contradictions intrinsèques au capitalisme, mais aussi à cause du caractère dictatorial du franquisme qui facilite la prise de conscience de nombreux chrétiens. Le développement capitaliste lui-même a jeté les bases structurelles de plausibilité du socialisme comme idéologie politique valable. Au niveau ecclésial, l'impact conciliaire a libéré les consciences et a introduit, en fait, le pluralisme dans l'Eglise: proclamer une certaine "dissidence" ne signifie plus nécessairement la "condamnation" de la part de l'Episcopat ni, et surtout, en tant que donnée intérieurisée, par le croyant. Finalement, les secteurs qui, à partir de la foi, (et sans vouloir l'abandonner) évoluent vers une militance marxiste sont fréquemment les secteurs les plus profondément socialisés dans l'institution ecclésiale et

ils recherchent donc la manière de ne pas être obligés d'en sortir.

3.2.2 Le dépassement du type intra-historique dans le type "messianique-socialiste".

Le type "messianique-socialiste" se trouve pratiquement à l'état pur dans le "Documento de Avila". Il est donc inutile de répéter ce que nous avons déjà dit au moment de sa description, sur son rapport avec le type "intra-historique". Il est intéressant, en revanche, de signaler les quelques éléments, peu nombreux, dans lesquels il apparaît une certaine hésitation dans la logique du type pur, puisque ces hésitations permettent l'hypothèse de la survivance de certains éléments "traditionnels" non dépassés, et pour cette raison passés sous "silence" ou introduits par le biais dans le texte. (16).

A cet effet, il est symptomatique, nous semble-t-il, qu'un document sérieusement chrétien ne place pas "Dieu" à l'endroit du Destinataire suprême, mais que cette place soit occupée par "Jésus-Christ Libérateur". Le mot "Dieu" connote sans doute trop d'éléments "traditionnels" pour pouvoir être utilisé facilement. Ainsi, "silence" nous insinue une problématique sans doute non résolue, ou bien résolue par juxtaposition avec la tradition et non pas par dépassement de cette dernière.

Il se passe à peu près la même chose avec les différents niveaux sémantiques que nous avons trouvés dans l'Objet, dans lesquels se juxtaposent des éléments typiques d'une symbolique spatio-temporelle strictement historique (le socialisme, en tant que figure historique de l'Objet), des éléments éthiques, en quelque, su-

pra-historiques (la "lutte" contre le "mal") et des éléments symboliques de la transcendance (la "Nouvelle Terre"). Il nous semble également évident, grâce aux interviews réalisées à des membres significatifs de "CpS", que l'affirmation de la valeur absolue de la lutte historique n'a pas éliminé chez de nombreux "CpS" la foi en une transcendance trans-historique et éternelle; ceci est, cependant, "passé sous silence" dans le document et on n'y fait allusion que par l'affirmation de la Résurrection du Christ (quoique précisément en tant que légitimation de l'urgence et de la densité de la lutte historique).

C. Conséquences

1. Ce qui est différent et ce qu'il y a de commun dans les modèles de compétence de l'Episcopat et de CpS. Adaptation et créativité dans les documents.

Nous pouvons déjà formuler synthétiquement en quoi consistent les différences qui séparent le "Documento de Avila" du Document Episcopal, ainsi que les éléments, en quelque sorte, communs.

Les différences résident, bien évidemment, dans la distance qui sépare le type "traditionnel" du type "messianique-socialiste". En étant un peu plus précis, nous signalerions que les ruptures fondamentales se produisent déjà dans le passage du type "traditionnel" au type "intra-historique", et que le type "messianique-socialiste" fait avancer les potentialités du type "intra-historique" dans une direction déterminée.

Ce qui est commun (quoiqu'également différencié) réside dans

la présence du type "intra-historique" dans les deux documents. Ainsi que nous l'avons déjà vu, le Document Episcopal prend l'"axe du désir" de ce type et il l'intègre dans le cadre du modèle traditionnel sans modifier essentiellement les traits sémantiques de la valeur absolue du modèle, ni sa situation dans une symbolique spatio-temporelle à prédominance cosmologique. Nous donnons à ce processus le nom d'"intégration" dans ce sens qu'il accepte de changer ce qui est secondaire sans modifier ce qui est essentiel. Cette "intégration" particulière exprime bien l'accommodation du modèle traditionnel à un contexte socio-politique pluraliste et qui aspire à être démocratique-libéral selon le modèle occidental. Ce modèle de compétence "passe sous silence" les grands problèmes théologiques posés par le type "intra-historique", ou bien il les considère comme résolus: à savoir: le sens de "Dieu", l'autonomie de la rationalité des différents "mondes-de-vie" de la société moderne, la possibilité d'appliquer la critique rationnelle à l'institution ecclésiastique (dans sa structure et dans ses croyances), ainsi que le problème de l'identité chrétienne. Ce modèle de compétence rend, d'autre part, "routinier" le messianisme latent dans le christianisme, tout en accentuant la "logique écclesiastique" en tant qu'"institution de Salut".

Le modèle de compétence du "Documento de Avila" est fondamentalement "messianique-socialiste", et en tant que tel, il assume et développe le type "intra-historique". Ce fait d'"assumer" implique, d'une part, de rejeter les éléments "libéraux" dans lesquels le type "intra-historique" s'exprime fréquemment, dans de nombreuses "théologies de la sécularisation"; mais il implique également, d'autre part, de tenir compte des problématique recherchant leur solution dans la revitalisation du messianisme chré

tien. Le modèle de compétence acquiert ainsi une remarquable cohérence mais il donne une solution unidirectionnelle à la problématique d'une modernité qui, déjà, à ce moment-là, devenait plurale en Catalogne.

Etant donné cette structure des documents, nous pouvons dire que le Document Episcopal présente une certaine "adaptation" du type "traditionnel" au type "intra-historique" dans son aspect "démocratique-libéral", sans que cette adaptation suppose de changements dans les valeurs fondamentales ni dans les structures symboliques spatio-temporelles principales. Dans le "Documento de Avila", on assiste à une forte adaptation au type "messianique-socialiste" d'un substrat "intra-historique" dans lequel on ne trouve plus (ou bien ils ne sont pas explicités) de restes "traditionnels". Dans l'itinéraire biographique de ses protagonistes, cette adaptation impliquait la rupture avec des éléments de base du modèle traditionnel dans lequel ils avaient été socialisés durant leur enfance et leur jeunesse. En effet, un itinéraire individuel ou collectif qui va du type "traditionnel" au type "messianique-socialiste" comporte, ainsi que nous l'avons déjà vu, des ruptures décisives, puisque le contenu sémantique de la valeur absolue (l'Objet) ainsi que la symbolique spatio-temporelle sont profondément modifiées. D'un point de vue collectif, la création de la "tendance" "Cristianos por el Socialismo" répondait à une tentative de rupture avec les fonctions sociales remplies par la religion catholique en Espagne, durant de longues années, et dans de larges couches de cette société. C'est pourquoi nous croyons que l'on peut affirmer que la proclamation publique du type "messianique-socialiste" dans le "Documento de Avila" exprimait une certaine "créativité" religieuse que seule l'histoire postérieure peut vérifier et, en quelque sorte, mesurer.

2. Autres tendances religieuses en Catalogne en 1973.

Le tableau conceptuel que nous avons tracé nous permet aussi de situer sociologiquement les tendances du christianisme en Catalogne que nous avions mentionnées dans l'Introduction.

2.1 Le catholicisme progressiste en Catalogne (I.B.2.3.2.b)).

Nous avons souligné dans l'Introduction le caractère diffus et à la fois unitaire de cette tendance que nous pouvons maintenant mieux caractériser. Les "modèles de compétence" du "progressisme" catalan de cette époque étaient, nous semble-t-il, le résultat de la juxtaposition ou de l'intégration, à doses très variées, du type "intra-historique" dans ses différents développements "démocratiques-libéraux" et "messianiques-socialistes". Il faudrait ajouter à ceci un élément typique de la conjoncture historique: dans les milieux "progressistes", le franquisme était vécu comme l'incarnation de l'/oppression/, et pour les croyants, cette oppression était à la fois socio-politique et religieuse, dans la mesure où le franquisme empêchait la transformation nécessaire de l'Eglise que le Concile Vatican II semblait avoir rendu possible. On peut affirmer, dans ce sens, que la lutte contre le franquisme fut vécue par de nombreux chrétiens "progressistes" comme une lutte "messianique"; dans ce sens qu'elle impliquait l'espérance d'une libération historique, collective, et qu'en quelque sorte elle était "sacrement" d'une libération plus radicale et transcendante. (17). On ne doit pas confondre ce "messianisme" antifranquiste avec celui qui animait les chrétiens situés dans l'orbite de "CpS" (enraciné dans les éléments messianiques du socialisme) même si ceux-ci (les CpS) le partageaient également. A l'intérieur du progressisme, "CpS" représente l'option pour un développement possible du type "intra-historique". Le progressisme, d'autre part, s'éloignait

de l'Episcopat dans la mesure où il rejettait le type "traditionnel", en particulier les éléments liés à la conception hiérarchique et autoritaire de la société et également (et en particulier) de l'Eglise.

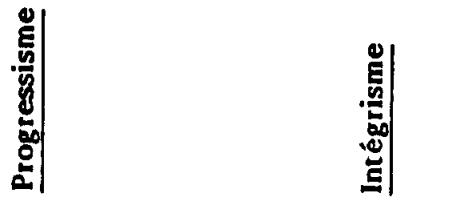
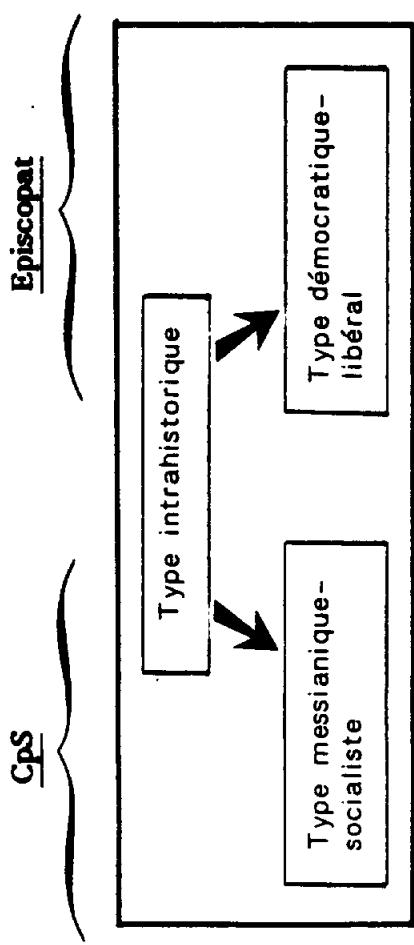
2.2 L'intégrisme religieux et le continuisme politique.

L'analyse réalisée permet de voir également que la position de l'Episcopat catalan ne doit pas être confondue avec celle de l'intégrisme religieux de l'époque. Pour ce dernier, le type "intra-historique" ainsi que la problématique qu'il pose sont totalement inacceptables. C'est pourquoi il se résiste à accepter les conséquences de Vatican II, précisément dans le domaine où le Concile (et les évêques catalans avec lui) essaie d'intégrer le modèle intra-historique, c'est-à-dire, dans le domaine socio-politique. Cet intégrisme existe dans une partie de l'Episcopat et chez une certaine classe politique également, laquelle ne rejette pas le développement économique capitaliste, mais prétend en bloquer les conséquences religieuses, idéologiques et politiques, tout en refusant le système démocratique libéral et en restant accrochée au franquisme et au schéma concordataire de relations Eglise-Etat. Plus loin encore se trouvent les nostalgiques intégristes, imprégnés de fascisme et représentés par les secteurs "ultras" qui agissent parfois de manière violente contre les représentants modérés de la hiérarchie épiscopale ... (18).

Cet ensemble de tendances et les rapports qu'elles ont entre elles au niveau des modèles de compétence sont schématisés dans le tableau de la page suivante.

STRUCTURE SIGNIFICATIVE

CONJONCTURE POLITIQUE



3. Conclusion.

Ainsi donc, le processus que nous nous étions proposé de suivre touche à sa fin. A travers l'analyse sémantique des documents, nous avons déterminé les modèles de compétence qui en structurent la signification concrète ("performance"). Dans ces modèles de compétence nous avons pu reconnaître trois types idéaux que nous avons systématiquement reconstruits et dont les différents dosage et articulation donnent lieu aux modèles de compétence trouvés. Nous avons appelé ces trois types idéaux: "traditionnel", "intra-historique" et "messianique-socialiste".

Le concept de structure de plausibilité nous a permis, d'autre part, de mettre ces types en rapport avec les conditions historiques de la société catalane de 1973. De cette manière, nous pouvons offrir, non seulement une compréhension des ressemblances et des différences entre les deux documents, mais également la possibilité de les situer d'une manière rigoureuse dans l'ensemble de tendances du catholicisme catalan de cette époque, et d'expliquer ainsi l'impact et le retentissement que la constitution de "CpS" provoqua au sein de celui-ci.

E P I L O G U E

EPILLOGUE

La recherche antérieure était centrée sur l'analyse de "CpS" et sa relation avec l'Episcopat catalan, dans les premiers moments de "CpS". Nous voudrions maintenant tracer les grands traits de l'évolution postérieure du groupe, tout en étant consciente du caractère sommaire de ce résumé. Nous pouvons diviser le processus historique de "CpS" en trois étapes, qui correspondent aux étapes de la politique espagnole.

1. 1ère Etape: 1973-77. De la fondation de "CpS" à la fin de la transition politique.

1.1 Situation politique-religieuse et culturelle.

Rappelons trois dates clé: en décembre 1973, l'amiral Carrero Blanco est assassiné; en novembre 1975, le général Franco meurt; en juin 1977 ont lieu les premières élections générales démocratiques. En fait, ce n'est qu'en décembre 1976 que commence réellement le processus de transition accélérée vers la démocratie. On peut donc dire que presque toute cette période se déroule sous le pouvoir d'un franquisme, qui d'ailleurs, se décompose visiblement.

On peut donc dire que bien qu'il s'agisse d'une période d'oppression politique, socio-économique (et pour les chrétiens progressistes, religieuse, à cause de l'ambigüité de la position ecclésiale), c'est à la fois, et paradoxalement, une période d'une certaine euphorie dans les milieux progressistes. Du point de vue politique, l'unité de la gauche avance (formation du "Parti des Socialistes de Catalogne", PSC en alliance avec le PSOE; adoption résolue de l'euro-communisme de la part du PCE et du PSUC). Du point de vue religieux, à côté de l'ambigüité citée auparavant de

l'Eglise "institutionnelle", on constate une remarquable vitalité de l'Eglise progressiste.

Cette euphorie n'est pas sans motifs. Du point de vue politique, c'est la période des grandes luttes unitaires contre le régime franquiste. Du point de vue religieux, il se produit d'intéressants phénomènes d'ouverture de frontières dans la ligne que défend "CpS". De nombreux chrétiens perdent leur peur de voter ou même de s'affilier à des partis de gauche. C'est un phénomène qui va de pair avec l'éclosion (déjà préparée au cours des années précédentes) de groupes de gauche à l'intérieur de l'Eglise, qui se constituent en une "autre voix de l'Eglise". Il en résulte que cette dernière perd son monolithisme face à l'opinion publique, et qu'une fidélité critique et souvent conflictive devient possible à l'intérieur même de l'Eglise. Si d'une part, l'Eglise perd son monolithisme, les partis de gauche, de leur côté, adoptent une attitude plus souple vis-à-vis de la religion: ils cessent de voir dans le militant chrétien de gauche un homme qui vit dans la contradiction d'être de gauche malgré le fait d'être chrétien, et ils l'acceptent comme un homme chez qui la foi favorise la militance dans la gauche. C'est l'époque des déclarations du PCE et du PSUC sur la militance des chrétiens dans le parti communiste et de la présence de chrétiens reconnus à la Commission exécutive fédérale du PSOE. C'est pourquoi la discussion théorique entre marxisme et christianisme fait des progrès: c'est l'époque des œuvres de R. MATE, de A. FIERRO, de A.C. COMIN, consacrées à ce thème; c'est à la fois le moment d'expansion, en Espagne, de la théologie de la libération (G. GUTIERREZ, ALVES, R., ASSMANN, H.).

On peut peut-être résumer toute cette ambiance en disant que

la gauche progressiste chrétienne vit, dans l'espoir, une époque où, malgré les situations difficiles, il semble déjà possible de sortir du franquisme, et après le franquisme, "tout est possible", en quelque sorte.

1.2 Problématique des CpS.

On peut suivre la problématique des CpS grâce à la lecture des documents de clôture des "rencontres" de cette époque.

Ces rencontres (en Catalogne) sont les suivantes:

"Avila"	mars 1973
"Perpignan"	février 1974
"Andorra I"	février 1975
"Andorra II"	avril 1975
"Burgos" (espagnol)	septembre 1975
"St. Cugat"	janvier 1976

La lecture attentive de ces textes découvre facilement une certaine logique interne dans la succession des thèmes traités. Nous pourrions la caractériser, en général, comme la recherche de cohérence interne, aussi bien face aux interpellations de l'extérieur, que face aux contradictions internes vécues. Nous pourrions développer cette logique de la manière suivante:

1973. Le "Documento de Avila" représente, ainsi que nous l'avons déjà dit, l'acte de naissance de "CpS" en Espagne. C'est la proclamation de la réalité du groupe et de sa problématique, ainsi que l'exigence d'un "espace" dans l'Eglise pour les chrétiens révolutionnaires. L'activité de 1973 reflète cette volonté prioritaire d'affirmation du groupe, qui veut être reconnu: on écrit

des lettres aux évêques, on recherche l'aide de théologiens proches de ses positions, afin qu'ils parlent en public de "CpS", et qu'ils lui donnent ainsi, de fait, "droit de cité".

1974. Après l'"affirmation", le développement de la propre identité. Nous pourrions définir ainsi les discussions qui ont lieu au cours de la rencontre de "Perpignan". Cette "identification" a deux aspects: conséquences de l'option chrétienne pour la lutte des classes (importance de la lutte idéologique) et conséquences de la lutte des classes pour l'appartenance à l'Eglise (on parlera de lutte contre l'appareil ecclésiastique et de reformulation de la foi).

1975. Les rencontres "Andorra I et II" développent l'identité dans le champ plus spécifiquement "religieux": à "Andorra I" on discute sur le sens que peuvent avoir l'"espérance", l'"eucharistie", le "péché" et la "prière". On prétend développer un ensemble théologique cohérent avec la praxis marxiste de la lutte des classes.

A "Andorra II" les problèmes posés sont ceux de l'appartenance et de la pratique collective du groupe. Le pluralisme politique au sein de "CpS" pose de sérieux problèmes que le groupe n'arrivera jamais à résoudre d'une manière tout à fait cohérente.

Le document de "Burgos", en septembre, reprend à la fois l'angoisse et l'exigence de lutte face à une répression de plus en plus dure (exécutions capitales de septembre 1975).

1976. La mort de Franco invite à une réadaptation encore hésitante puisque rien n'est encore clair. Le compte-rendu de la

rencontre de "St. Cugat" montre, cependant, des indices d'assouplissements des points de vue sur le thème du pluralisme intra-ecclésial.

1977. L'activité de "CpS" en Catalogne est polarisée par la préparation d'une rencontre de "CpS", pour mars, à Madrid: bilan, dangers, perspectives devant l'instaurations de la démocratie politique.

Outre l'itinéraire que nous venons de retracer, il existe un autre point que nous n'avons pas développé et qui mérite notre attention. La discussion interne de "CpS", au cours des années 74 et 75 surtout, s'était centrée sur un point très concret, où se rejoignaient les différentes conceptions de "CpS" ainsi que les différentes analyses de la situation politique espagnole: à savoir si "CpS" pouvait organiser des actions publiques (qui auraient inévitablement un caractère politique) telles que manifestations, prises de position écrites, etc. Étant donné le pluralisme politique au sein de "CpS" ainsi que le "sectarisme" des partis politiques de l'époque, il était très difficile d'organiser des actions communes, qui semblaient envahir le terrain des partis. Le problème se posa sous la forme d'une opposition entre "efficacité" et "respect du pluralisme". Ceux qui défendaient l'"efficacité" (des membres de Bandera Roja ou du PSUC, plutôt) soulignaient le fait que le chrétien pouvait trouver chez "CpS" une pédagogie pratique pour l'engagement, qui le conduirait plus tard à la militance dans un parti. On voulait, en outre, faire connaître publiquement une "autre voix d'Eglise", au moyen d'un type d'action collective quelconque. L'autre tendance (appartenant surtout à ce que nous avons appelé "extrême-gauche") voulait éviter que des partis, que les membres de cette tendance considéraient "réformistes", puissent capi-

taliser ce type d'actions communes. Ils voulaient également éviter qu'une conception de la pratique politique moins radicale permette l'entrée à "CpS" de membres de la petite bourgeoisie qui pourraient finir par transformer "CpS" en un groupe de sympathisants du socialisme réformiste.

Cette problématique est, comme on peut facilement le voir, très spécifique de ces moments de radicalisme politique dans la clandestinité. En fait, les solutions de compromis qui furent apportées, ne purent pas éviter, dans "CpS", une prépondérance progressive, des partis qui devaient plus tard obtenir une représentation parlementaire, au détriment de l'"extrême-gauche".

On peut considérer les "fruits historiques" de "CpS" sous trois points de vue. En premier lieu, "CpS" représente un support public à une tâche théologique de critique de l'idéologie cléricale réalisée à partir d'une acceptation raisonnée et critique de la critique marxiste de la religion. (Oeuvre de R. MATE et de A. FIERRO. p. ex.). Dans une ligne analogue mais plus modérée, sont publiées des œuvres théologiques qui soulèvent les grands thèmes de la christologie, de manière à ce qu'ils puissent être assumés par une "mentalité "CpS"" (oeuvre de J.I. GONZALEZ FAUS, par exemple).

En second lieu, quelques chrétiens réussissent, de l'intérieur même des partis de gauche, à mettre la critique marxiste de la religion en question et à ouvrir la voie à une "dédogmatisation" du socialisme et plus concrètement du marxisme (œuvres de A.C. COMIN et de R. MATE). C'est un des points, qui à ce moment-là, semblent les plus prometteurs.

Finalement, on prétend approfondir la relation avec l'Episcopat espagnol. En fait, le thème capitalisme-socialisme préoccupe la Conférence Episcopale, qui, en 1976, élabore un questionnaire sur ce thème. Le résultat de la discussion de ce questionnaire aboutit à une rencontre entre une commission d'Evêques et une mission de "CpS". La rencontre fut cordiale mais l'incompréhension demeura, au point que l'un des Evêques tira cette conclusion: "Il s'agit d'un montage des communistes. Et les communistes espagnoles obéissent à Moscou, qui n'est d'accord ni avec la démocratie, ni avec la liberté". (Cfr. El País, 18-XI-1981, p. 37).

La méfiance réciproque ne débouche cependant pas sur des attitudes d'exclusion formelle de la part de l'Episcopat, ni sur des attitudes sectaires, dans la pratique, de la part de "CpS". En fait, "CpS" devient ce que FIERRO a appelé dans sa "Teoría de los cristianismos", p. 157-162 une organisation religieuse de "communauté", dont les membres "ne se sentent pas concernés par les directives ou les opinions de l'autorité ecclésiastique en matière de doctrine, de politique ou de morale", mais de telle sorte que cela ne les amène pas à l'abandon formel de l'Eglise, mais plutôt (et FIERRO ne le souligne pas assez) au dessein, reconnu comme utopique mais cependant persévérant, de la réformer.

2. 2 ème Etape. Des premières élections générales à la fin du gouvernement centriste (octobre 1982).

Les élections législatives de 1977 et de 1979 donnèrent le pouvoir à un parti centriste (UCD). La gauche n'arrivait pas à gagner le pouvoir; pire encore, la crise s'installait en son sein. Au PCE-PSUC, l'euro-communisme était contesté par des secteurs "stalinistes", et d'autre part, les dirigeants, eux-mêmes, qui

prônaient l'euro-communisme hors du parti, ne l'appliquaient pas pour sa démocratisation interne. Le PSOE connaissait également une crise à cause de la définition marxiste du parti. D'autre part, la crise économique, que les événements politiques avaient fait oublier, apparaissait alors dans toute sa cruauté: augmentation effarante du chômage à cette époque.

Il se produit alors un étrange phénomène que l'on a appelé "désanchantement": à l'euphorie de la période précédente succède la déception devant la limitation des changements obtenus: la vie politique a changé, mais il n'y a pas eu de changement social pro fond. Les anciens militants se sentent déçus. D'autre part, la situation économique difficile permet à ceux qui n'avaient jamais été des enthousiastes de la démocratie de dire qu'"avec Franco ça allait mieux"

D'autre part, le recul de la gauche est général. Les dictatures prolifèrent en Amérique du Sud. En Europe les forces conservatrices récupèrent le pouvoir, et même les pays de l'Est sont affectés par la crise économique.

Du côté ecclésial, l'Eglise espagnole opère également un virage à droite. D'un alignement résolu sur les forces démocratiques du Cardinal V. Enrique y Tarancón en 1975, on passe à la recommandation voilée du vote anti-gauche. De la défense des droits humains on passe progressivement à la défense des droits de l'Egli se, en particulier du droit à l'enseignement "libre". Il se produit, d'autre part, une renaissance des mouvements spiritualistes, beaucoup plus susceptibles d'être assimilés par la structure hiérarchique de l'Eglise, et par la société en général, que les tendances prophétiques.

Devant cette situation changeante, "CpS" modifie partiellement ses points de vue. Les résultats des élections de 1977 et de 1979 démontrent que, bien que le vote catholique soit surtout un vote de droite, beaucoup de chrétiens ont, cependant, surmonté leur peur de voter pour la gauche. D'autre part, ainsi que nous l'avons signalé plus haut, la tendance "CpS" ne se voit pas exclue de l'Eglise institutionnelle par des mesures juridiques. C'est pourquoi "CpS" cesse de revendiquer une place dans l'Eglise pour les chrétiens révolutionnaires et n'insiste plus autant sur la légitimité de l'option de gauche pour le chrétien.

En revanche, devant l'utilisation idéologique de l'Eglise par la droite, "CpS" défend, en tant que groupe chrétien ("une autre voix d'Eglise", comme il répètera souvent) la légitimité des options de la gauche dans les thèmes conflictifs: divorce, laïcité de l'Etat, école publique, avortement, etc.

D'autre part, devant la revitalisation du "religieux" par les mouvements spiritualistes, il y a un effort pour aider à récupérer les dimensions "spirituelles" et "de fête" de la foi, depuis une perspective de gauche qui développe ses aspects dynamisateurs et mobilisateurs.

Ces points de vue posent une question implicite que l'on commence à formuler: "CpS" doit-il se limiter à une activité de réflexion intra-ecclésiale ? Ne peut-il rien apporter au débat socio-politique dont la société espagnole, de toute évidence, a besoin ?

Ces questions ouvrent la troisième étape de "CpS". Avant de conclure celle qui nous occupe, il ne faut pas oublier de signaler

la mort de A.C. Comin le 23 juillet 1980, après longues années de maladie cancéreuse. Sa mort prématurée, à l'âge de 46 ans, fut, sans aucun doute, un rude coup à la capacité créative du groupe.

3. 3 ème Etape: Des élections de 1982 jusqu'à présent.

Les "CpS" voient que la tendance involutive de l'Eglise espagnole s'accentue, tendance qui est considérablement renforcée par le voyage du Pape en Espagne: le modèle d'Eglise "traditionnel" contre lequel le "progressisme" a lutté depuis avant le Concile Vatican II, est maintenant solidement renforcé.

On réagit, d'autre part, contre un fait qui, bien qu'étant ancien, n'a pas été suffisamment analysé jusqu'à présent: le rapprochement, en Catalogne, du nationalisme catalan conservateur, de l'Eglise.

Mais si la situation ecclésiale est contemplée avec méfiance, la situation politique change beaucoup avec les élections d'octobre 1982 et le triomphe socialiste. Devant ce fait, "CpS" montre sa satisfaction et soutient en même temps la nécessité d'appuyer le nouveau gouvernement d'une manière critique, sans se laisser séduire par les avantages du pouvoir et en réaffirmant la vocation prophétique et critique de "CpS".

Dernièrement, même avant 1982, deux nouvelles problématiques ont surgi au sein de "CpS" qui indiquent une profonde remise en question des anciennes positions.

En premier lieu, on commence à penser que le socialisme est

de nouveau quelque chose à redéfinir. C'est pourquoi, on ne se fixe plus autant qu'au début sur le marxisme. Dans une formulation de R. MATE:

"Ce qu'il y a de nouveau, c'est qu'il n'y a plus de fixation unilatérale sur le marxisme; on invoque maintenant la pluralité du socialisme, même du socialisme utopique qui remplaçait autrefois les carences théoriques par l'affirmation des valeurs éthiques. "CpS" entre ainsi dans sa troisième phase, celle qui considère le processus d'émancipation, non pas comme une fin déjà pré-connue, grâce à telle ou telle théorie socialiste existante, mais comme un objectif qu'il faut redéfinir, et pour cette tâche. toutes les traditions de libération sont les bienvenues" (El País. 18-XI-1981, p. 37)

Cette redéfinition du socialisme amène à une nouvelle valorisation de la société face à l'Etat, et par conséquent à une considération des phénomènes sociaux proprement dits: l'apparition de nouvelles valeurs socialement acceptées, qui configurent une nouvelle morale; l'enracinement de ces nouvelles valeurs dans des mouvements sociaux (mouvements pacifistes, par ex.). Elle amène également à valoriser la politique, non seulement dans sa relation avec l'Etat, mais dans tout ce qui consiste à participer au débat sur les processus sociaux et l'orientation que l'on veut leur donner.

Finalement, "CpS" commence à s'interroger sur le sens et la possibilité d'un modèle religieux de type "messianique" comme celui qu'il a défendu, dans une société pluraliste et démocratique

qui appartient au monde développé, sans toutefois avoir atteint le degré maximum de développement, et où les problèmes sociaux ont donc encore une très grande importance. La proposition de "CpS" au début 1983 consiste à maintenir la viabilité du messianisme dans une société de la sorte, mais en cherchant les dimensions dans lesquelles ce messianisme peut être vécu par de larges secteurs de la société et pourrait donc influencer l'ensemble de l'Eglise et de la société espagnole.

N O T E S

I.A. Introduction Générale.

- (1) Afin d'éviter la répétition constante de la dénomination "Chrétiens pour le Socialisme", nous lui substituerons dorénavant le sigle "CpS". Pour désigner les membres de "Chrétiens pour le Socialisme", nous parlerons des "CpS".
- (2) Cfr. GARCIA-NIETO, J.N. "Cristianos por el Socialismo en España", p. 116.
- (3) COMIN, A.C. Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia, p. 1-10.
- (4) Information et études sur les "CpS" dans ces pays sont recueillies (sans prétendre tout citer) dans:
- Chili: RICHARD P. Cristianos por el Socialismo. Historia y Documentación. LOPEZ FERNANDEZ F.: "Lutte pour l'hégémonie et production de sens dans l'Eglise Catholique chilienne 1970-1973", résumé d'une thèse doctorale du même titre présentée à l'Université Catholique de Louvain. GIMENEZ G. "El golpe militar y la condenación de los Cristianos por el Socialismo en Chile".
 - Italie: BAIONE, R. "El movimiento "Cristianos por el Socialismo" en Italia. ORLANDO P. "Fe y marxismo en los católicos Italianos de izquierda". PORTELLI H. "La dérive italienne". MILANESI G. "Religious identity and Political Commitment in the "Christians for Socialism" Movement in Italy".
 - France: FONTECHA J.F. "El progresismo francés, antecedente histórico de "Cristianos por el socialismo". La Lettre.

Nous Chrétiens de gauche n° 231, 1977. MADELIN A. "Cristianos por el Socialismo en Francia". ROUSSEAU A. "Chrétiens pour le Socialisme et Action Catholique Ouvrière. Deux stratégies socio-religieuses en France".

- Canada: RENY P., ROULEAU J.P. "Charismatiques et socio-politiques dans l'Eglise Catholique au Québec".

- (5) On peut consulter (sans vouloir être complet): ENRIQUE Y TARANCON V. "Mentis a un escrito fechado en Avila". Ecclesia n° 1648 p. 832 (30.6.1973). INFANTES FLORIDO, J.A. (Evêque des Iles Canaries): "Cristianismo y marxismo". Ecclesia n° 1661 p. 1257 (6.10.1973). CONFERENCE EPISCOPALE DE CATALOGNE: "Misterio Pascual y acción liberadora". Ecclesia n° 1699 et 1970 (13 et 20 juillet 1973) EPISCOPAT ESPAGNOL. "La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad". Lettre pastorale collective. Spécialement le n° 34. Ecclesia année 1975, p. 544. Voir ce document traduit en français dans La Documentation Catholique 1975 p. 475-483. Le document privé qui recueille une enquête faite aux Evêques Espagnols sur "Capitalismo y Socialismo" offre un intérêt tout particulier. C'était à l'occasion de la XXIV ème Assemblée Plénière de la Conférence Episcopale Espagnole Madrid 23-28 février 1976. (Document Privé).
- (6) On peut trouver une anthologie de ces déclarations dans COMIN A.C. Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia. p. 171 à 211. D'un point de vue socialiste, voir la collaboration de LORES J. "La religió" dans COLOMINES, J. et autres "Per una resposta socialista" p.315-329.

- (7) Pour citer quelques exemples, voir p.e. Razón y Fé nº 911 et 914 de décembre 1973 et mars 1974. Iglesia Viva (juillet-octobre 1974) et nº 60 (novembre-décembre 1975). Fomento Social exclusivement consacré aux "CpS" nº 122 avril-juin 1976.
- (8) L'appartenance à CpS a toujours été, d'autre part, difficile à définir: il ne s'agit pas d'un "mouvement" organisé, mais d'un courant d'opinion dans l'Eglise; il existe donc des groupes de "CpS" qui se réunissent périodiquement, mais il existe également de nombreux sympathisants qui n'appartiennent à aucun groupe, ce qui rend difficile tout calcul quantitatif sur son influence.
- (9) Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, ces groupes ne représentent pas la totalité des sympathisants de CpS et ils pourraient donc ne pas refléter ce qu'il y a de plus essentiel dans son influence. Entre les groupes existants, on peut constater, en outre, des différences importantes quant à leur fonctionnement interne et leur pratique individuelle et collective.
- (10) Les analyses d'AUSTIN permettent d'affirmer que la production théologique, au moment où se constitue un groupe religieux, est un acte "Illocutionnaire": en se disant, "eo ipso", elle se proclame en tant que "différence". Dans ces circonstances, la théologie est également un "acte perlocutionnaire" qui prétend avoir, et en fait a, des répercussions pratiques. Cf. AUSTIN D.L. "Cómo hacer cosas con palabras" Chap. VIII.
- Cette dimension pratique des documents se reflète dans notre analyse, nous obligeant à distinguer un niveau isotopique

spécifique (que nous avons désigné comme "manifestatif" dans un cas et "législatif" dans l'autre) et sans lequel le fonctionnement sémiotique des textes n'aurait pas pu être bien expliqué.

- (11) 1977 marque un tournant important dans l'évolution historique des CpS. C'est en 1977 en effet que sont tenues les premières élections libres en Espagne après 1936 et le panorama politique prend une toute autre tournure. Ce changement se remarque déjà dans la "Rencontre de Madrid" en mars 1977, la première tenue à la lumière publique.
- (12) Cf. notre "Mémoire pour le D.E.A." (juin 1979), travail de préparation à cette recherche.
- (13) Il sera souvent fait référence dans ces pages à quelques articles de J.P. HIERNAUX et J. REMY. Nous avons trouvé chez ces auteurs une perspective théorique générale (à laquelle nous ferons sommairement allusion par la suite) qui repose sur une technique d'analyse de textes issue de la sémantique structurale qui permet d'étudier de façon méthodique des formes culturelles concrètes (dans ce cas, les textes étudiés). Puisque nous utilisions, en grande partie, leur propre technique, nous avons préféré recourir à leurs propres formules théoriques, bien qu'il fût possible d'obtenir celles-ci également à partir d'autres perspectives.

On trouve le texte cité dans HIERNAUX J.P. "Quelques éléments pour l'observation et l'analyse des performances culturelles" p. 178.

(14) Ibid. p. 189.

(15) Pour mieux préciser ce que nous voulons dire, il convient de signaler que

"La recherche du sens structurel ne coïncide donc pas avec celle du "sens" de la performance, ni avec celle "d'un" sens, mais elle cherche à établir, par delà les apparences premières, le lieu géométrique de tous les possibles impliqués par la performance - le sens structural n'étant pas un possible mais le lieu même du possible.

(16) C'est la méthodologie proposée par REMY J., GANTY A. et HIERNAUX J.P. "Identité, pouvoir et appropriation de l'espace. Réactions étudiantes à une étape de développement du projet "LUN". Essai d'analyse culturelle" p. 62.

(17) Nous précisons plus loin le concept de symbolique. Il suffira ici de signaler qu'avec ce concept on prétend préciser le niveau d'analyse à partir duquel les idéologies socio-politiques deviennent significatives pour notre propos. Nous considérons que les idéologies socio-politiques les plus intéressantes pour notre sujet sont l'"autoritarior-traditionnelle", la "libérale-démocratique" et le "socialiste". Pour leur définition à grands traits, Cf. DUVERGER M. "Instituciones políticas y derecho constitucional" p. 89-112 - 388-406 - 500-536).

(18) HIERNAUX, J.P. "Quelques éléments ..." p. 173-174.

(19) Ibid p. 174.

(20) Pour le concept de "connaissance" voir BERGER, P.L. et LUCKMANN, Th. La construcción social de la realidad p. 13-15 (Introduction).

Nous voudrions souligner que nous utilisons instrumentalement quelques-unes des analyses de BERGER, sans, pour autant être nécessairement d'accord avec tous les présupposés de sa sociologie de la religion. La transposition de sa théorie, élaborée aux USA, au cas espagnol que nous analysons, exige, à notre avis, une grande prudence; en effet, on ne peut pas, nous semble-t-il, interpréter le "pluralisme" religieux espagnol sous la dictature franquiste en termes d'offre-demande dans un "marché" de légitimations ultimes, sans tenir compte de l'ensemble des tensions politico-religieuses en jeu qui transformaient le "marché" en un "champ" de forces.

(21) BERGER, P.L., BERGER, B., KELLNER, H. Un mundo sin hogar Modernización y conciencia, 1 ère partie, p. 27-114.

(22) Ibid. Introduction p. 9 à 24. L'ensemble des problèmes posés par les valeurs de la modernisation est traité dans la troisième partie du même livre et dans une perspective différente, dans un article auquel nous avons souvent fait référence étant donné son caractère de synthèse: BERGER P. L. Affrontés à la modernité Chap. 6 "Pour une critique de la modernité" p. 98 à 109.

(23) BERGER, P.L., BERGER, B., KELLNER, H. Un Mundo sin hogar.

p. 98-103.

- (24) ALVAREZ BOLADO, A. El experimento del nacional católico Ch. 5 "Teología política en España. Entre el nacional catolicismo y el neogalicianismo" p. 193-242.
- (25) REMY, J., HIERNAUX, J.P., SERVAIS, E., "Formes religieuses en transformation" p. 92. La définition donnée par les auteurs est ici légèrement modifiée afin de mieux l'adapter à notre propos. A la différence de ces auteurs, nous n'avons pas attaché d'intérêt aux symboliques qui règlent la vie quotidienne mais surtout à celles qui donnent un sens et définissent l'identité des acteurs par rapport au niveau socio-politique de l'action. Ce changement de l'accent à l'égard des auteurs dont nous sommes partis est une conséquence obligée du type de problème considérés. En effet, ce que les Cps et l'Episcopat formulent dans leurs documents est leur façon particulière de comprendre la vie socio-politique et leurs rapports avec la religion.
- (26) Ibid. p. 93.
- (27) Sur le concept de type idéal, nous avons plus particulièrement présenté à l'esprit l'exposition de R. ARON Las etapas del pensamiento sociológico vol. II p. 261-267 avec les citations correspondantes de WEBER, M. Essais sur la théorie de la science p. 178-194 (la citation du texte est celle de la page 181). Il existe une traduction en espagnol de ce texte. WEBER M. Sobre la teoría de las ciencias sociales : "La objetividad del conocimiento en ciencia y en po-