



HAL
open science

Utopie sociale, contestation politique et iconoclasme religieux: les revendications “communautaires” dans la Province dominicaine de France après Mai 68

Yann Raison Du Cleuziou

► **To cite this version:**

Yann Raison Du Cleuziou. Utopie sociale, contestation politique et iconoclasme religieux: les revendications “communautaires” dans la Province dominicaine de France après Mai 68. *Anuario de Historia de la Iglesia*, 2018, 27, pp.65-95. 10.15581/007.27.65-95 . halshs-01881218

HAL Id: halshs-01881218

<https://shs.hal.science/halshs-01881218v1>

Submitted on 4 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Utopie sociale, contestation politique et iconoclasme religieux : les revendications « communautaires » dans la Province dominicaine de France après Mai 68

Social utopia, political contestation and religious iconoclasm: community demands in the French Dominican province after May 68

Yann RAISON DU CLEUZIOU

Centre Emile Durkheim (UMR CNRS 5116)
Université de Bordeaux
yann.raison-du-cleuziou@u-bordeaux.fr

Abstract: From 1967 to 1974, in the Dominican Province of France, seven groups of brothers were to separate from their respective priories to form «base communities». This article describes what happened to these friars and how they were to justify this reforming enterprise. Although most drew on the spirit of «May 68» to legitimize the need to rebuild the Church, the study of real cases relativizes this discourse. The crisis within the religious life began well before May 68 and it had many causes, sometimes related to personal doubts about one's vocation. As a result, grassroots communities can be seen as utopian crucibles of innovation, as well as transitional spaces preparing for a return to secular life.

Keywords: May 68; Dominican order; Communities; Utopia; religious protest.

Resumen: De 1967 a 1974, en la Provincia dominicana de Francia, siete grupos de frailes se separaron de sus conventos respectivos para constituirse en «comunidades de base». Este artículo describe la trayectoria de estos religiosos y la manera en que justificaron esta transgresión como una empresa reformadora. Aunque una gran parte de los religiosos acudieron al espíritu de «Mayo del 68» para legitimar la necesidad de refundar la Iglesia, el estudio de estas trayectorias relativiza dicho discurso. La crisis de la vida religiosa es muy anterior a Mayo del 68 y sus causas fueron múltiples, también ligadas a dudas personales acerca de la propia vocación. De repente, las comunidades de base son vistas tanto como crisoles utópicos de renovación, como espacios de transición camino del retorno a la vida seglar.

Palabras clave: Mayo del 68; Orden dominicana; comunidades; utopia; contestación religiosa.

Après Mai 68, la contestation de l'ordre social s'est prolongée de deux principales manières : des luttes révolutionnaires contre le capitalisme et l'État ; des pratiques contre-culturelles de transformation de la société par la base¹. L'avant-garde catholique, au diapason de la société française, est polarisée par ces deux répertoires d'action et bien des militants choisissent, oscillent ou conjuguent l'un et l'autre². Parmi les catholiques, « l'utopie communautaire » rencontre un succès immédiat car la communauté y est toujours demeurée une voie balisée de la virtuosité religieuse³. L'expérience de la communion de Boquen dirigée par Bernard Besret à partir de 1965 actualise cette potentialité⁴. Au début des années 1970, les « communautés de base » sont la déclinaison religieuse d'une aspiration qui mobilise ailleurs sous la forme de communautés néorurales, artisanales ou utopiques⁵. L'aspiration à refonder une société plus juste et égalitaire y est identique. Dans l'Église, ce mouvement mobilise des laïcs mais il traverse également de nombreux ordres religieux⁶. En 1968, une enquête évalue à un millier le nombre de petites communautés constituées par des religieuses⁷. Le nombre total des communautés reste inconnu malgré les tentatives de fédération dont elles ont été l'objet de la part de *Témoignage Chrétien* ou du collectif Concertation⁸. En 1971, le premier numéro du *Bulletin de liaison et d'information des communautés*

¹ Gil DELANNOI, *Les années utopiques, 1968-1978*, La Découverte, Paris, 1990 ; Dominique DAMAMME, Boris GOBILLE, Frédérique MATONTI et Bernard PUDAL (dir.), *Mai-Juin 68*, Les éditions de l'Atelier, Ivry-sur-Seine, 2008 ; Philippe ARTIÈRES et Michelle ZANCARINI-FOURNEL, *68 une histoire collective (1962-1981)*, La Découverte, Paris, 2008.

² Denis PELLETIER, *La crise catholique. Religion, politique, société (1965-1978)*, Payot, Paris, 2002, p. 133. Sur le contexte, voir également : Hugh MCLEOD, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford University Press, Oxford, 2007 ; Gerd-Rainer HORN, *The Spirit of '68. Rebellion in western Europe and north America, 1956-1976*, Oxford University Press, Oxford, 2007 ; Étienne FOUILLOUX, *Les chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Parole et Silence, Paris, 2008 ; Denis PELLETIER et Jean-Louis SCHLEGEL (dir.), *A la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Seuil, Paris, 2012.

³ Sur l'utopie communautaire à cette période : Hélène CHAUCHAT, *La voie communautaire. Enquête réalisée en France en 1975*, Presse de la Sorbonne, Paris, 1980 ; Bernard LACROIX, *L'Utopie communautaire, histoire sociale d'une révolte*, PUF, Paris, 1981.

⁴ La Communion de Boquen est créée par Bernard Besret, Prieur de l'abbaye cistercienne de Boquen, en 1970. Elle a pour objectif de rassembler tous ceux qui souhaitent s'associer à l'expérience de renouvellement et de réinvention des formes de la vie religieuse menée à Boquen. Cfr. Béatrice LEBEL, *Boquen. Entre utopie et révolution. 1967-1976*, PUR, Rennes, 2015.

⁵ Bertrand Hervieu, Danièle Léger, *Le Retour à la nature. Au fond de la forêt... l'État*, Seuil, Paris, 1979. Danièle LÉGER, *Les communautés chrétiennes de base : une approche sociologique*, dans *Etudes*, février 1976, pp. 283-294.

⁶ François CHARLES, *Génération défroquée*, Cerf, Paris, 1986.

⁷ Cité par Denis PELLETIER, *La crise catholique...*, op. cit., p. 136.

⁸ *Ibid.*, chap. V.

de base est tiré à 3000 exemplaires⁹. Les frontières et les identités fluctuantes de ces groupes désespèrent les journalistes qui ne voient pas comment en faire un dénombrement précis¹⁰.

De 1967 à 1974, dans la Province dominicaine de France¹¹, sept groupes de frères qualifiés de « petites équipes » vont se détacher de leurs couvents respectifs pour mener une vie communautaire indépendante insérée dans le monde. Les motivations des religieux impliqués s'inscrivent dans les tendances générales qui orientent les mouvements contestataires : la portée anti-autoritaire, anti-institutionnelle, anticléricale des communautés de chrétiens en Italie ou en Amérique latine n'a pas échappé aux dominicains. La presse catholique est suffisamment prolixe sur le sujet pour qu'ils soient renseignés¹². Le théologien dominicain Marie-Dominique Chenu en a fait l'analyse en une série d'articles dans *Témoignage Chrétien*. Il y discerne une forme de mise en pratique de la prise de conscience qu'a suscitée le concile Vatican II. Les réquisits de ces initiatives lui paraissent dessiner les voies du renouvellement évangélique et prophétique de l'Église :

primauté du mystère sur les institutions et les appareils ; exigence d'une découverte de l'Évangile en situation concrète, au-delà du 'cercle biblique' ; besoin de communication contre l'anonymat et la bureaucratie de la société, profane ou ecclésiastique ; engagement apostolique au ras du sol, etc.¹³.

Il s'agit bien effet de transformer corollairement l'Église et la société dans le creuset des communautés. La recherche vise à abolir le dualisme Église-Monde. Malgré la résistance de la plupart des religieux attachés aux observances religieuses qui structurent la vie conventuelle, le provincial dominicain Nicolas Rettenbach va personnellement s'engager en faveur de la création de petites communautés où un nouveau style de fraternité religieuse peut être expérimenté¹⁴. Lorsqu'en

⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰ Etienne OLLION, *Raison d'Etat. Histoire de la lutte contre les sectes*, La Découverte, Paris, 2017, pp. 51-52.

¹¹ En France, coexistent trois provinces dominicaines différentes. La Province de France correspond de fait au nord du pays et comprend Paris.

¹² Le dossier de la revue *Parole et Mission*, octobre 1969 ; P.W. DE BROUCKER, *Communautés de base et pour des chrétiens de grandes villes*, dans *Etudes* (janvier 1970) ; *Cahiers universitaires catholiques*, décembre 1969 ; René LAURENTIN, *L'Amérique latine à l'heure de l'enfance*, Seuil, Paris, 1969, chap. XI.

¹³ Marie-Dominique CHENU, *Les communautés de base : un élément caractéristique de l'Église en mouvement*, dans *Témoignage Chrétien*, jeudi 7 mai 1970, pp. 21-22.

¹⁴ Sur toute la crise traversée par la Province dominicaine de France à cette période cfr. Yann RAISSON DU CLEUZIQUO, *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la Province*

mai 1968, les frères étudiants du *studium* dominicain du Saulchoir se révoltent, il légitime la contestation et ouvre un processus de consultation de l'ensemble de la province en préparation d'une réforme. Le chapitre provincial de juillet 1969 reconnaît la nécessité de l'engagement politique et du travail salarié. Il affirme que l'authenticité d'un style de vie religieux dépend de sa capacité à rendre solidaire des hommes. Trois ans plus tard, le chapitre provincial de 1972 validera la politique de Rettenbach en reconnaissant l'entière légitimité dominicaine des « *communautés nouvelles* » aux côtés des « *communautés plus classiques* »¹⁵.

Nous avons déjà décrit le contexte de crise dans lequel ces communautés novatrices s'inscrivent ainsi que les pratiques qui y ont été expérimentées¹⁶. Dans cet article, nous voudrions revenir plus spécifiquement sur la revendication communautaire. C'est-à-dire décrire la trajectoire des religieux qui vont souhaiter rompre avec la forme de vie conventuelle et la manière dont ils vont justifier cette transgression en entreprise de réforme. Cette attention aux projets communautaires comme moments d'une carrière religieuse et discours réformateurs permet de souligner la relative hétérogénéité des « petites équipes » dominicaines. En quatre parties successives, nous montrerons que plusieurs causes peuvent motiver la création d'une communauté de base : la solidarité avec un milieu social ; l'invention d'une nouvelle Eglise ; l'engagement politique ou social contre les injustices ; la recherche en pratique d'un langage de la foi radicalement contemporain.

I. S'INSÉRER DANS UN MILIEU SOCIAL POPULAIRE

Dans la Province dominicaine de France, la recherche d'un habitat alternatif au couvent précède très largement la « crise catholique » de la fin des années 1960. Comme le découvre le père Loew, la vie dans un couvent peut être un obstacle à la mission dans les milieux populaires déchristianisés¹⁷. Dès l'Après-guerre, le père Maurice, travailleur agricole, vit dans une roulotte pour les besoins de sa mission¹⁸. Les dominicains prêtres-ouvriers du 48 avenue d'Italie, de

de France (années 1940-1970), Belin, Paris, 2016.

¹⁵ ARCHIVES DE LA PROVINCE DOMINICAINE DE FRANCE (APDF), III, G, Actes du 33^e Chapitre provincial de la Province de France en l'an du Seigneur 1972, chap. II.

¹⁶ Yann RAISON DU CLEUZIOU, *De la contemplation...*, *op. cit.*, chap. X.

¹⁷ Jacques LOEW, *En mission prolétarienne. Etapes vers un apostolat intégral*, Cerf, Paris, 1961 [1946], p. 43.

¹⁸ Nathalie VIET-DEPAULE et Tangi CAVALIN, *En mission dans la plaine de Meaux ou deux types de mission rurales dominicaines*, dans *Histoire, Monde et culture religieuse*, 1/9 (2009), pp. 75-95.

Boulogny ou d’Hellemmes, vivent eux aussi en nombre restreint en dehors des couvents et adoptent un style de vie très laïcisé¹⁹. Sur un autre plan, les éditions du Cerf, le centre œcuménique Istina ou Économie et Humanisme sont aussi des petites communautés organisées autour d’une activité spécifique. En juin 1963, les dominicains d’Alger quittent leur couvent pour s’installer en appartement, rue Didouche, dans le centre-ville. Cette décision est autant dictée par une mesure d’économie liée aux difficultés à rembourser l’emprunt nécessaire à la construction du couvent, que par une volonté de chercher un mode d’insertion adapté à la nouvelle société algérienne née de l’indépendance. Avec le départ des Français, les religieux ont en effet perdu leurs ministères habituels. Ils prennent alors un travail professionnel pour s’engager dans une voie de témoignage fraternel et d’enfouissement²⁰. Ces engagements dans un mode de vie extra-conventuel sont justifiés par la mission et font figure d’exception.

L’idéal de vie des prêtres-ouvriers se perpétue et bénéficie d’un regain d’intérêt après le décret conciliaire sur *Le ministère et la vie des prêtres* qui est promulgué en décembre 1965. Dans la Province dominicaine de France, les frères qui souhaitent travailler en vue de la mission dans le monde ouvrier sont réunis dans le groupe de travail « Frère Prêcher et présence au monde ». A la fin des années 1960, trois de ses membres envisagent de quitter la vie conventuelle pour vivre en communauté : Nicolas Houlmann (N. 1926 ; P. 1951 ; O. 1956), Daniel Gobert (N. 1932 ; P. 1952 ; O. 1959) et Pierre Lacoste (N. 1932 ; P. 1955 ; O. 1960)²¹. Les pères dominicains de la communauté ouvrière d’Hellemmes sont pour eux une référence capitale et ils aspirent à leur suite à vivre auprès des ouvriers par le travail professionnel et un habitat dans un quartier populaire. Ils portent ce projet depuis leurs années d’études au Saulchoir.

Daniel Gobert, fils d’un ingénieur des mines appartenant aux Wendel, a été marqué par les prêtres-ouvriers de la place d’Italie lors de son entrée au noviciat à Saint-Jacques en 1951. Dès sa sortie du Saulchoir, il souhaite rejoindre l’équipe dominicaine animant une paroisse ouvrière à Boulogny. Serge Bonnet, Nicolas Houlmann et Charles Santini y vivent déjà. Cette initiative missionnaire ne du-

¹⁹ François LEPRIEUR, *Dominicains ouvriers d’Hellemmes, Chronique d’un demi-siècle*, Karthala, Paris, 2012 ; Nathalie VIET-DEPAULE et Charles SUAUD, *Prêtres et ouvriers. Une double fidélité mise à l’épreuve 1944-1969*, Karthala, Paris, 2004.

²⁰ Pierre LE BAUT, *Fragments de mémoire, itinéraire d’un (ex)dominicain*, Document communiqué par l’auteur.

²¹ Afin de situer les effets de générations parmi les frères porteurs de l’aspiration communautaire, nous présenterons les principaux en donnant, leur année de naissance (N.), leur année de profession simple c’est-à-dire d’entrée au noviciat (P.) et enfin leur année d’ordination sacerdotale (O.).

rera pas à cause de l'élection de Bonnet à la charge de Prieur de Nancy et à la décision prise par le Chapitre provincial de ne plus accepter de paroisse. Daniel Gobert est assigné en 1962 au couvent de Strasbourg pour rejoindre un autre ministère en milieu ouvrier à Saint-Avold. Il anime un lieu de retraite et de conférence mais ne parvient pas à se faire embaucher. Il sera rejoint par Pierre Lacoste à l'automne 1963. Grâce à la volonté de Philippe Maillard, Prieur du couvent de Strasbourg, l'évêque autorise Lacoste et Gobert à prendre un travail. En mai 1964, Gobert travaille dans une mine de potasse. En septembre 1965, il travaille en 4/8 dans une usine chimique du Nord-Pas de Calais. Ces insertions professionnelles sont des préparations qui visent à créer une mission ouvrière en Moselle. Mgr Weber soutient le travail des dominicains à cette fin. C'est à l'automne 1966 que Gobert et Lacoste reviennent en Moselle à Merlebach pour réaliser ce projet. Leur statut de prêtre-ouvrier est alors légitimé par l'autorisation du travail des prêtres faites par Vatican II. Ils font partie des 42 premiers prêtres autorisés à expérimenter le statut sous la surveillance de Mgr Veuillot. Mais Lacoste et Gobert ne parviennent pas à s'insérer durablement dans la vie professionnelle en Moselle. Constatant l'échec de leur implantation, Nicolas Rettenbach décide de les assigner en 1967 à Paris au couvent Saint-Jacques. C'est là qu'ils commencent à faire équipe avec Nicolas Houlmann.

Gobert, Lacoste et Houlmann ont en commun un travail professionnel peu qualifié. Gobert travaille chez Rhône Poulenc dans une usine qui emploie 3000 ouvriers à la frontière entre Choisy et Vitry. Il fait les 3/8 et est syndiqué à la CGT. Houlmann travaille chez Citroën comme ouvrier. Pierre Lacoste travaille à la SEPI et réalise des stands d'exposition. A l'invitation du père Liégé et de Nicolas Rettenbach, ils sont d'accord pour constituer une équipe à l'extérieur du couvent. Elle sera effectivement réalisée en septembre 1969 dans un appartement au 182-190 avenue Rouget de l'Isle à Vitry-sur-Seine. Le statut de maison filiale lui est accordé. Pierre Jacques (N. 1912 ; P. 1944 ; O. 1948), prêtre-ouvrier de la première génération qui travaille comme technicien de sécurité, se joindra à l'équipe. Sa présence valide l'ambition de la petite équipe de poursuivre le projet des premiers prêtres-ouvriers. Leur ambition se distingue pourtant en partie de celle de leurs aînés : ils veulent mener une vie évangélique parmi les ouvriers et non refaire un tissu chrétien dans le monde professionnel : « être vivant, fraternellement avec ses copains de boulot, sans proclamer ni faire de publicité »²². La logique de « l'enfouissement » est substituée à celle de la mission.

²² Entretien avec Daniel Gobert, 14/05/2008.

Une autre équipe revendique la filiation avec les prêtres-ouvriers. Mais leur ambition d'insertion dans la société dépasse celle des prêtres-ouvriers cantonnés à la classe ouvrière. Ce sont des frères du couvent de Lille : Maurice Lauchard (N. 1933 ; P. 1954 ; O. 1961), Dominique Motte (N. 1931 ; P. 1952 ; O. 1959) et Jacques-François Vergonjeanne (N. 1928 ; P. 1952 ; O. 1957). Le frère Lauchard travaille en usine. Il est depuis avril 1965 chez Choteau. En octobre 1969, il quitte l'usine pour débiter un apprentissage en gestion informatique et se forme en organisation et management. Le frère Vergonjeanne est aumônier de lycée et cherche à se reconverter par un engagement professionnel. Pendant l'année 1968/1969, il suit des cours et fait trois mois de stages à temps plein pour acquérir une compétence en gestion d'entreprise. Il est engagé en 1969 chez Phildar. Dominique Motte est aumônier étudiant et débute une formation à Économie et Humanisme sur les questions économiques et tout spécialement en sociologie de l'entreprise. Pour Motte comme pour Vergonjeanne, l'expérience de Mai 68 a été décisive, leur rôle d'aumônier leur paraît tomber en désuétude avec la remise en cause plus générale de l'autorité. Ils estiment nécessaire de s'insérer dans la société par un travail professionnel pour retrouver une légitimité de parole au nom de leur « vécu ». Le frère Bernard Chauvin (N. 1930 ; P. 1962 ; O. 1956) qui rejoindra l'équipe en 1969 fait médecine. Le projet de cette équipe qui souhaite se spécialiser dans le secteur « socio-économique » répond à la volonté de s'enraciner dans le monde de l'entreprise. Il s'agit de faire un « *déchiffrement culturel de l'homme d'aujourd'hui* » :

L'homme que fait l'entreprise et l'homme qui fait l'entreprise'. Cette recherche est la condition nécessaire à la rencontre entre les hommes et les mentalités partagées d'une part, et d'autre part l'Évangile de notre Dieu et le Dieu de notre évangile²³.

Finalement, Vergonjeanne, Motte et Chauvin s'installeront en appartement dans le quartier du Triolo à Villeneuve d'Ascq en décembre 1972. Lauchard poursuit sa carrière professionnelle à Genève et ne les rejoindra pas. Le frère Francis Gugenheim (N. 1941 ; P. 1961 ; O. 1968) rejoindra la communauté vers 1974.

Ces deux petites communautés revendiquent être des exceptions à la vie conventuelle. La rhétorique missionnaire qui les justifie est assez classique depuis

²³ APDF, III, J, 13, 33, Projet de charte de constitution d'équipe, élaboré par les frères Maurice Lauchard, Dominique Motte, Jacques-François Vergonjeanne, daté du 18 octobre 1969.

les premiers prêtres-ouvriers. En cela elles diffèrent des projets communautaires que nous allons présenter maintenant et qui s'inscrivent bien plus dans la contestation « utopique » née de Mai 68.

II. RÉINVENTER UN NOUVEAU TYPE D'HOMME CHRÉTIEN

La première initiative de constitution d'une communauté contestataire des normes de vie conventuelles est localisée à Strasbourg. Elle est portée par trois jeunes pères que leurs parcours rapprochent dans un sentiment de frustration quant à leur état de vie religieux. Ce sont les frères Lucien Parisse (N. 1930 ; P. 1964 ; O. 1960), Jean-Paul Brudi (N. 1934 ; P. 1959 ; O. 1963) et Gérard Lebrun (N. 1938 ; P. 1959 ; O. 1965).

La première source disponible qui permette de retracer l'histoire de cette entreprise est une lettre de mai 1967 écrite par le frère Jean-Paul Brudi à son prieur. Il y critique la vie fraternelle au couvent et suggère quelques réformes pour développer une « vraie » vie de communauté²⁴. Le couvent n'est pas une communauté : c'est là l'antienne qui revient dans chaque critique que Brudi formule contre la vie au couvent de Strasbourg. Selon lui, les relations entre frères sont dictées par des normes « juridiques » (les Constitutions) et aucune spontanéité ne peut s'y développer sans apparaître immédiatement comme une déviance à l'égard des observances. La forme qui leur impose de vivre ensemble vide leurs relations de toute amitié, de toute connaissance, de toute spontanéité qui pourraient rendre leur réunion authentiquement fraternelle parce qu'y seraient partagés en pratique leur vie, leurs doutes, leurs réflexions. Quel paradoxe ! Brudi constate qu'il ne peut être « vrai », « authentique », s'assumer lui-même, qu'avec des laïcs. Ceux avec qui il partage sa vie sous l'apparence d'une fraternité revendiquée lui sont en fait des étrangers. Quel témoignage évangélique peut donner cette fraternité nominale ? Selon Brudi : aucun. Le « visage » que donne la forme conventuelle à la vie chrétienne est faux, hypocrite. C'est d'ailleurs l'image que lui renvoient les laïcs sur son état de vie ; c'est ce miroir qui la rend insupportable.

Cette prise de distance avec les formes de la vie religieuse est liée à l'expérience personnelle du frère Jean-Paul : il a commencé une idylle sentimentale avec une jeune femme rencontrée dans sa charge d'aumônier étudiant. Il découvre auprès d'elle une relation d'amour et une incitation à donner sa vie bien

²⁴ APDF, III, M, Jean-Paul Brudi, note de mai 1967.

plus authentique que la vie religieuse. Il envisage sa liaison comme l'aboutissement du désir qui nourrissait sa vocation et envisage sa réduction à l'état laïc pour vivre la vie authentiquement évangélique que l'état sacerdotal empêche :

Au nom de ma foi s'impose à moi la nécessité primordiale d'une « naturalisation » d'homme, d'une réduction à l'état humain où la possibilité des exigences positives de l'aventure humaine me soient offertes : Travail, amour humain, solidarité vécue concrètement... car c'est là et nulle part ailleurs que se joue le salut que j'espère.

Par conséquent :

- parce que je crois à l'Église peuple de Dieu, entièrement au service des hommes, je dois « humilier » l'Église institutionnelle en tant qu'elle est viciée par le principe de séparation
- parce que l'état religieux me paraît dénué de signification évangélique, je ne puis continuer à rester dans cet état
- parce que le ministère sacerdotal selon l'Évangile est servir des hommes, je ne puis être prêtre que dans les conditions suivantes :
 - être pleinement inséré dans les réalités humaines (travail, mariage, loisirs etc.) donc débarrassé de tout signe institutionnel de séparation
 - être chrétien dans ces réalités humaines (c'est-à-dire désappropriation pour une promotion de la communion entre les hommes)
 - être appelé à leur service par des hommes du peuple de Dieu²⁵.

Il faut noter qu'au même moment et dans le même couvent le frère Lucien Parisse dénonce également le « mensonge collectif de la vie religieuse »²⁶. Au Brésil depuis 1964, le frère Lucien revient en France en septembre 1967 et soutient sa thèse en novembre 1969. Ses origines familiales dans un milieu non-croyant et d'extrême-gauche, sa conversion à l'âge de 22 ans, l'entretiennent dans un sentiment d'étrangeté à l'égard de l'univers catholique. Ses études parallèles de géographie au Brésil et de théologie en France l'orientent vers une critique radicale du sacerdoce. Il cherche à se dévêtir de tout « personnage sacerdotal » et à vivre l'état de prêtre comme une « amitié »²⁷. Il cherche un travail professionnel pour vivre comme un laïc.

Le frère Gérard va rejoindre leur projet de rupture communautaire. Ce dernier veut interrompre ses études en exégèse parce qu'elles ne correspondent plus

²⁵ APDF, III, J, 24, 31, Lettre de Francis Vachette à Nicolas Rettenbach, datée du 25 septembre 1967. Il cite dans sa lettre un texte de Brudi.

²⁶ APDF, III, M, Neuf ans après, 1967.

²⁷ *Ibid.*, note autobiographique rédigée par Lucien Parisse, 1967.

à un besoin religieux ; bien au contraire, son expérience le pousse, au nom d'une finalité religieuse, vers la sociologie :

Ma perception fondamentale est celle-ci : c'est que la Parole de Dieu, au service de laquelle nous sommes, n'est pas d'abord un texte, fût-il révélé, mais existe au cœur des hommes, est déjà présente, avant même que nous l'annoncions, elle se fait entendre dans tous les appels et désirs de communion fraternelle et cette aspiration des hommes au développement dont nous sommes aujourd'hui témoins. C'est là que se joue en notre temps le destin de la Parole. La véritable herméneutique, pour moi, ne peut plus être un problème de linguistique... certes l'exégèse et toutes les sciences annexes sont des sciences nécessaires, mais ce n'est pas ma voie. Etant donné ce que je suis, ce que je perçois, ce que sont mes pôles d'attraction, il me semble que ma place est ailleurs : dans un service de la Parole dans le monde²⁸.

Cette lettre de Gérard Lebrun est intéressante parce qu'elle met en équivalence deux modes d'accès à la Parole de Dieu : la lecture des textes saints, l'interprétation du monde. La sociologie parce qu'elle donne des clefs d'interprétation du monde permet de déchiffrer les « signes des temps », c'est-à-dire l'œuvre de Dieu dans l'histoire. Ce discours est aussi une justification d'un désir plus simple de sortir d'une sphère religieuse autonome du reste de la société. La justification missionnaire de l'acquisition des savoirs séculiers permet surtout d'échapper à l'institution de formation. Si Lebrun invoque des justifications très argumentées auprès du Provincial, il écrit plus simplement vouloir sortir du « ghetto » à un de ses amis²⁹.

Les trois jeunes religieux partagent une préoccupation : élaborer une nouvelle forme de vie religieuse à partir du monde et non contre lui, condition qui leur paraît indispensable pour que la foi proposée puisse paraître pertinente dans le monde :

J'ai rencontré ici Luc Parisse, qui partage les mêmes idées, et va même peut-être plus loin. La question qu'on se pose : peut-on renouveler tout ça en restant dans les cadres de l'Ordre. Il se pourrait bien que non. Comment tirer les conséquences de ça ? Lui, pour le moment, abandonne tout ce qui ressemble à de la théologie, pour ne plus faire que de la géographie [...]. Pour moi, je fais de l'exégèse, mais comme lui fait de la géographie. Et on s'interroge sur ce que ça veut dire : annoncer la Parole à *tous* les hommes. C'est de ce bout-là qu'il faut partir, et pas de l'autre. Autrement

²⁸ APDF, III, M, Lettre de Gérard Lebrun à Nicolas Rettenbach, datée du 28 février 1968. Voir aussi : IV, 202, 19, 02, Lettre de Nicolas Rettenbach à Claude Geffré, datée du 5 novembre 1967.

²⁹ Document communiqué par François Legendre, Lettre de Gérard Lebrun à François Legendre, datée du 24 octobre 1967.

dit, on est prêt à foutre en l'air tout ce qui ressemble à du monastique : a-t-on besoin de vivre ensemble, dans une même maison, sans femme sans foyer, pour annoncer la Parole. Non ! Au contraire avec ces préalables, c'est foutu d'avance. On perd le contact avec 90% des gens. Est-ce ça annoncer la Parole ? Tu vois le genre de réflexions. A suivre. Comment tirer réellement les conséquences de telles constatations et d'autres du même ordre ?³⁰.

Le 25 octobre 1967, les trois frères envoient à Nicolas Rettenbach une lettre manifeste dans laquelle ils exposent les raisons pour lesquels ils souhaitent rompre avec l'institution conventuelle. Ils souhaitent vivre en petite équipe, chacun travaillant pour gagner sa vie, dans le « monde des hommes »³¹. Tout en revendiquant la filiation du Concile Vatican II (ils citent plus spécialement *Presbyterium Ordinis*, chpt I, et *Ad Gentes*, chpt I et II) et du Chapitre de 1967, ils revendiquent la possibilité d'être du monde afin d'élaborer dans le monde un langage nouveau pour témoigner de la foi.

Cette volonté d'invention de nouvelles modalités d'être chrétien pour répondre aux nécessités de l'époque oriente tout le manifeste. Tout particulièrement, les trois frères souhaitent « être fidèles aux valeurs dont vit le peuple de Dieu, celles que reconnaissent les jeunes de notre temps ». Pour cela il leur faut rompre avec les pratiques religieuses qui ne servent qu'une « minorité infime de pratiquants »³². Constatant que la légitimité des communautés conventuelles repose sur sa capacité à servir la Parole³³, les frères contestent la légitimité du couvent dont ils dénoncent « le rôle quasi magique des institutions et des rites ». Loin du formalisme institutionnel, ils veulent créer d'« authentiques communautés ».

Les frères présentent ensuite leurs lignes d'engagement : « Nous voulons nous réintroduire dans la vie du Peuple de Dieu, après l'exil qu'a représenté les études du Saulchoir. Nous y voyons la condition 'sine qua non' de notre service presbytéral ». A cette fin les frères souhaitent acquérir une qualification professionnelle pour gagner leur vie, assurer par eux-mêmes leur subsistance et « partager cet élément constitutif de la condition humaine » car « le sacerdoce ne doit plus être considéré comme un métier, ni comme une source de revenus ». Ils veulent vivre « insérés » dans les communau-

³⁰ Document communiqué par François Legendre, Lettre de Gérard Lebrun à François Legendre, datée du 30 septembre 1967.

³¹ APDF, III, J, 24, 31, Lettre des frères Jean-Paul Brudi, Gérard Lebrun et Luc Parisse à Nicolas Rettenbach, Provincial, datée du 25 octobre 1967.

³² Il est à noter que pour justifier ce constat, ils s'appuient sur le rapport sur les activités apostoliques de la Province : *Provincialia*, 4, pp. 21-23.

³³ Ils justifient cette position par une référence à un article de Albert-Marie BESNARD, *Réflexions sur l'ordre des Frères Prêcheurs*, dans *Ut sint Unum*, n° 260 (15 mars 1967), p. 57.

tés humaines par les études, le travail, les loisirs et pour cela demandent à vivre ensemble soit à la cité universitaire, soit dans un appartement loué. C'est ainsi qu'ils seront fidèles à leur « *vocation en Jésus-Christ* ». Leur vie fraternelle portera témoignage du « *service* », de la « *charité* », du « *dialogue* », dans le « *monde à évangéliser* » et conditionnera l'élaboration d'une « *authentique théologie, au sein du Peuple de Dieu, là où se trouve la Parole vivante et la foi* »³⁴.

Chaque frère a joint au manifeste une lettre personnelle adressée au Provincial. Le frère Lucien Parisse y justifie le manifeste par son constat de l'adaptation de l'Ordre à la vie moderne : « *nous sommes prisonniers de ministères de 'chrétienté' : monde bourgeois, qui nous considère comme un produit de luxe, non-engagé, individualiste, etc.* »³⁵. Le frère Gérard explique que ce projet s'inscrit dans son désir de « *reconversion personnelle* »³⁶ dont il souhaite parler avec Rettenbach. Enfin le frère Jean-Paul, qui a radicalisé ses positions depuis 1967, explique que s'il n'avait pas rencontré les deux autres frères porteurs de ce projet, il aurait demandé sa réduction à l'état laïc car il ne parvenait plus à trouver une signification évangélique à l'état religieux « *séparé* ». Il note enfin que s'il rejoint les frères Parisse et Lebrun, il ne pense pas comme eux qu'il soit possible de « *réinventer une vie religieuse* »³⁷. Si l'Ordre refusait le projet de petite équipe, ils avaient tous trois décidé de quitter l'Ordre³⁸.

Le Provincial a tranché : Gérard Lebrun et Lucien Parisse s'installent en appartement le 1^{er} décembre 1967. Ils reprennent tous deux des études pour être pleinement insérés dans la société étudiante : Parisse, un doctorat de 3^e cycle en géographie ; Lebrun, un doctorat de 3^e cycle de sociologie. Rettenbach enverra le frère Jean-Paul rejoindre l'équipe constituée à Alger. Dans une lettre écrite à Rettenbach, les frères Parisse et Lebrun le remercient vivement et rappellent la stricte orthodoxie de leur motivation :

Depuis quelques jours, nous habitons dans l'appartement de la rue de Zurich. Cette situation rend plus évident pour nous qu'il ne s'agit pas de solution particulière, transitoire, de dernier recours pour des « cas » personnels. Nous sommes conscients, au contraire, de nous engager dans la ligne de recherche déjà existante pour découvrir

³⁴ APDF, III, J, 24, 31, Lettre des frères Jean-Paul Brudi, Gérard Lebrun et Luc Parisse à Nicolas Rettenbach, datée du 25 octobre 1967.

³⁵ APDF, III, J, 24, 31, Lettre de Luc Parisse à Nicolas Rettenbach, datée du 25 octobre 1967.

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ Document communiqué par François Legendre, Lettre de Gérard Lebrun à François Legendre, datée du 24 octobre 1967.

de nouvelles formes de vie évangélique, dans l'esprit de S. Dominique, conformément aux exigences de notre temps. [...] La condition fondamentale de la vie dominicaine est une insertion toujours plus organique dans le monde qui nous entoure. Il faut mélanger le ferment à la pâte, le plus intimement possible. Cette opération se réalise tant au bénéfice de la pâte qu'au bénéfice du ferment. Nous désirons, en effet, recevoir de ceux vers qui nous allons. Nous ne serons pas premièrement et exclusivement ceux qui apportent, ceux qui savent. Sortir du cadre conventuel tel qu'il existe aujourd'hui ne représente pas une fuite de nos responsabilités et de nos engagements. Il ne s'agit pas d'officialiser un style de vie plus tranquille, plus confortable. Nous voulons essayer d'être plus fidèles à notre vocation dominicaine³⁹.

Cette nouvelle justification de la conformité de leur projet aux canons de la vocation dominicaine est sans doute rendue nécessaire par deux circonstances. Ils ont emménagé au 23 rue de Zurich à Strasbourg. Ils anticipent peut-être que cette adresse peut ajouter des suspicions à l'égard de leur projet. En effet, ils seront voisins de palier d'un autre frère qui vit aussi dans un appartement, mais en concubinage avec une jeune femme. Son statut n'étant pas tranché, cette vie à l'écart devait lui permettre de faire le point sur sa vocation, et pour le Prieur, un moyen de freiner éventuellement son départ de l'Ordre. C'est typiquement une situation « transitoire » pour un « cas » dans la phraséologie en vigueur dans l'Ordre. Le Prieur du couvent de Strasbourg craint que ce voisinage ne fournisse un modèle déviant aux deux frères⁴⁰. Pour Parisse et Lebrun, la légitimation de leur projet est aussi d'autant plus nécessaire que la possibilité d'un retour à l'état laïc de Jean-Paul Brudi risque de le décrédibiliser.

La seconde équipe qui partage l'ambition de réinventer un nouveau type d'existence religieuse dans le monde est composée des frères Luc Georg (N. 1934 ; P. 1957 ; O. 1964), Etienne Lambert (N. 1937 ; P. 1959 ; O. 1965), Paul Dominique Remillieux (N. 1936 ; P. 1960 ; O. 1966) et Christian Revon (N. 1932 ; P. 1957 ; O. 1964). Leur projet de vie communautaire date de leurs années d'étude au Saulchoir. Les frères Georg, Revon, Remillieux, Lambert et Gérard Lebrun y avaient déjà constitué une petite équipe de réflexion, le « pentagone »⁴¹. Avec le théologien Philippe Roqueplo, ils y réfléchissaient aux questions sociales. Les quatre ont aussi un travail professionnel. Etienne Lambert est dans une entreprise de 28 ouvriers où il est connu comme prêtre. Il fait 10 heures de travail par jour et

³⁹ APDF, III, J, 24, 31, Lettre de Gérard Lebrun et Luc Parisse à Nicolas Rettenbach, datée du 3 décembre 1967.

⁴⁰ APDF, III, J, 24, 31, Lettre de Francis Vachette à Nicolas Rettenbach, datée du 19 novembre 1969.

⁴¹ Entretien avec Etienne Lambert, 14/04/2008.

est syndiqué à la Confédération Générale des Travailleurs (CGT). Le frère Remillieux travaille comme ingénieur chez Bendix à Drancy (entreprise spécialisée dans les accessoires automobiles) où il étudie les freins dans le bureau d'études. Il n'est pas syndiqué. Luc Georg, après avoir suivi une formation à l'Institut des Sciences Sociales du Travail, est au chômage et suit des cours de programmation.

Ces trois frères sont réunis par un projet ancien d'engagement spécialisé. Au Chapitre provincial de 1967, ils avaient demandé au définitoire l'autorisation de travailler dans l'industrie comme salariés et de faire équipe ensemble en étant assigné en un même lieu. Le définitoire ratifia leur demande et les assigna provisoirement à Saint-Jacques, le temps nécessaire pour qu'ils mûrissent leur expérience professionnelle et leur vie d'équipe. En février 1968 à la demande de Nicolas Rettenbach, ils dressent pour le Conseil sectoriel du monde techno-économique un premier bilan de leur expérience. La vie conventuelle est désignée comme le principal obstacle au plein aboutissement de leur élaboration en pratique d'une nouvelle forme de vie dominicaine dans le monde. En effet, le travail professionnel leur impose un rythme et un mode de vie antagonistes avec la vie conventuelle. Faute de cohérence entre ces deux engagements, ils développent une double personnalité et sacrifient leur désir d'unité de vie :

Un frère salarié assigné dans une communauté 'classique' qui se refuserait d'évoluer n'a devant lui que deux issues : ou bien il se trouvera peu à peu excommunié d'une communauté qui lui apparaîtra de plus en plus étrangère, même s'il continue à vivre physiquement dans la communauté ; ou bien il parviendra à rester présent à la vie de sa communauté en sacrifiant l'unité profonde de sa propre existence : en lui se développera une double personnalité, d'une part le religieux à l'aise dans un cadre monastique, d'autre part l'homme profane exerçant une profession, cette seconde issue n'est pas meilleure que la première. Moins que jamais, l'expression de notre vie commune ne peut avoir comme norme la fidélité à un style de vie religieux conçu comme un 'en soi', mais en fait très dépendant d'une situation historique donnée. Notre vie commune doit exprimer la vie des frères 24 heures sur 24⁴².

Le couvent est donc un obstacle à leur unité de vie, il apparaît comme un état de vie attaché à un moment historique et donc condamné par la recherche d'une nouvelle forme de vie dominicaine adaptée à l'époque. En 1969, lors de la visite canonique du couvent, les trois frères confient à Rettenbach l'avancement de leur réflexion sur le mode de vie adapté à leur ministère. Les notes prises par

⁴² APDF, IV, 202, 23, 1, Rapport pour le Conseil sectoriel provincial du monde technico-économique au sujet de la future assignation de l'équipe Georg-Lambert-Remillieux, s.d.

Rettenbach permettent d'en connaître le contenu. Luc Georg, Etienne Lambert et Paul-Dominique Remillieux développent les critiques énoncées en février 1968. Ils souffrent du trop grand décalage qui existe entre leur vie professionnelle et leur vie conventuelle. Il s'agit de deux milieux de vie ayant deux cultures autonomes et antagonistes. La clôture monastique brise les sociabilités professionnelles pour leur substituer des sociabilités religieuses. La rencontre est impossible, les trois frères ne peuvent accueillir « chez eux » leurs collègues de travail, ils ne peuvent donc poursuivre par leur vie communautaire le signe adressé au monde que leur travail a amorcé. Selon eux, l'institution dominicaine nuit à la pertinence de leur parole en faisant obstacle à une mise en pratique. La vie conventuelle n'est pas uniquement dénoncée par la référence à ce regard que les incroyants peuvent porter sur elle, les religieux eux-mêmes n'y trouvent pas le soutien et la vie spirituelle dont ils ont besoin. Alors qu'ils partagent le sentiment de risquer leur foi, leurs préoccupations ne rencontrent aucun écho ou presque chez ceux qui vivent dans l'univers protégé du couvent. Comme les jeunes pères de Strasbourg, ils dressent le constat que c'est leur vie profane, leurs relations avec les laïcs et des collègues de travail qui sont devenus le centre fécond de leur vie spirituelle, la voie vers la contemplation. Ils expérimentent donc d'autant plus un clivage avec le couvent qu'ils partagent le sentiment que ce qu'il y a de valable dans leur vie fraternelle vient de l'extérieur du couvent. C'est pourquoi ils souhaiteraient faire une communauté filiale de Saint-Jacques mais à l'extérieur du couvent. Ils pensent que certains frères, malgré les différences professionnelles, pourraient partager leur vie.

En mars 1970, les frères Georg, Remillieux et Lambert mûrissent leur réflexion et écrivent avec Pierre Blond, Pierre Coquelle, Emmanuel Pataq, Christian Revon et Dominique Duliscouët un projet de fondation d'une équipe filiale du couvent Saint-Jacques. L'enjeu est bien de changer le visage du prêtre et de l'Église par une nouvelle forme de vie religieuse. Lors de la réunion de présentation du projet à Saint-Jacques, Jean-Pierre Manigne leur accorde « *qu'il faut une seconde naissance de la fraternité dominicaine dans les conditions actuelles du monde* »⁴³. Ce n'est pas l'appartenance à un Ordre religieux qui est critiquée, mais la forme de celui-ci. Car comme l'explique Christian Revon : « *4 frères ensemble ne sont pas négateurs de vie religieuse* »⁴⁴. Ce qui est en cause c'est l'institution conventuelle. Luc Georg précise leur intention : « *Dans la fidélité dominicaine, il y a bien des voies. Nous avons opté pour rejeter un couvent régulier. Séculariser la vie conventuelle* »⁴⁵.

⁴³ APDF, Pie Régamey, *Journal*, 23 juin 1970.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

Les frères revendiquent moins l'innovation que la synthèse de « *projets ou d'expériences partiels* » antérieurs. Leur dette va à Hellemmes et plus généralement aux prêtres-ouvriers qui ont beaucoup marqué leur réflexion, à *Vraie et fausse réforme de l'Eglise* d'Yves Congar et plus généralement à la réflexion des théologiens dominicains sur le rapport entre l'Eglise et le monde ou le travail. Toutefois, la conception du travail qui meut cette équipe ne ressemble qu'artificiellement à celle des prêtres-ouvriers. Le travail n'est pas pour eux un instrument au service d'une mission ; c'est la condition de l'homme ordinaire que ces jeunes religieux souhaitent embrasser à travers lui.

Le projet est adopté par 6 voix pour, 1 contre et 2 abstentions. Les frères s'installeront finalement en octobre 1970 dans le XIX^e arrondissement et leur équipe portera le nom de leur adresse : les Lilas. Christian Revon se joindra ensuite à leur équipe tout en s'inscrivant dans une problématique différente liée à sa profession d'avocat. Mais l'aspiration à vivre parmi les hommes de manière ordinaire leur est commune.

III. S'ENGAGER DANS LES LUTTES DE LIBÉRATION

La troisième tendance repérable parmi les petites équipes est constituée en majeure partie de frères qui ont participé à un titre ou un autre aux mouvements contestataires de Mai-Juin 1968. La contestation étudiante les conduit à requalifier leurs manières de penser le rôle des chrétiens dans la société. Ils veulent s'engager pour libérer les hommes des oppressions.

La première équipe à revendiquer cette préoccupation est constituée de Jean Raguénès (N. 1932 ; P. 1962 ; O. 1966) et Henri Burin des Rozières (N. 1930 ; P. 1959 ; O. 1963), tous deux responsables du Centre Saint-Yves, l'aumônerie des étudiants de la Faculté de droit de Paris. Eux aussi sont insatisfaits de la vie séparée que la vie conventuelle leur impose. Leur meilleure expérience apostolique avec les étudiants est venue d'une solidarité en acte, ordinaire, par le partage d'une vie commune dans les études ou les mobilisations étudiantes. Par ailleurs, selon eux, la vie conventuelle rend fictive la pauvreté revendiquée de la vie religieuse :

Pour ne parler que de ma province dominicaine et plus précisément du couvent Saint-Jacques à Paris, mon lieu de résidence en ces années 1967-1970 qui n'est pourtant pas un hôtel de luxe, chaque frère résident bénéficie de commodités pratiques et de structures collectives que les centres universitaires ou autres résidences communautaires n'ont pas toujours la possibilité d'offrir à leurs membres : téléphone individuel, salles de télévision, salles de repos, bibliothèque de grande qualité,

auxquels il convient d'ajouter aujourd'hui l'ordinateur personnel, parfois même la voiture individuelle, etc., sans parler des commodités habituelles inhérentes à toutes structures collectives. En fin de compte, vivre dans un couvent comme celui de Saint-Jacques, aujourd'hui comme en 1968, présente bien des avantages au plan matériel et n'a plus grand-chose à voir avec l'aridité et le caractère dépouillé et quelque peu spartiate des couvents d'autrefois⁴⁶.

Engagés au cœur de la contestation étudiante en Mai 68, Henri Burin des Rozières et Jean Raguénès sont ébranlés dans leur prise de rôle d'aumônier. Leur statut d'animateur et de clerc leur semble celui d'un notable qui les classe irrémédiablement et quoi qu'ils fassent du côté de l'ordre établi.

Un notable, mes frères ! Oui, un notable, même dans notre France républicaine et spontanément bouffeuse de curés. Et que l'on soit pour ou que l'on soit contre ne change rien à l'affaire. Un curé, un clerc, n'est pas perçu par ses semblables comme l'ouvrier de chez Renault, l'employé de banque ou le citoyen lambda. Il jouit souvent de considération et respect. Il tient une place à part dans la société. [...] quoique confusément, je pressentais qu'il me faudrait bientôt opérer une rupture. Descendre de ce piédestal, de cette chaire de prêcheur que j'avais reçue en prime avec le sacerdoce⁴⁷.

Leur expérience au sein de la contestation étudiante en mai 1968 a fait mûrir un désir qu'ils portaient en eux antérieurement. Celui de s'engager directement dans la société, non comme un animateur, un directeur de conscience ou un aumônier, mais en homme ordinaire qui partage tout de la condition de ses contemporains.

Sous le nouvel éclairage d'une parole de Dieu revivifiée par les idées de Mai, je voyais clairement qu'il me fallait repenser ma vie et mon action et les réorienter autrement. En premier lieu, ajuster dans ma vie 'paroles et actes'. Vivre la solidarité non plus en termes d'aide ou de charité envers le prochain, mais comme une lutte quotidienne et un engagement de fait auprès des classes les plus démunies. Et pour réaliser ce programme, il m'apparaissait nécessaire de bouleverser de fond en comble ma façon d'être et de vivre⁴⁸.

Cette volonté d'engagement provient aussi d'une requalification des pratiques religieuses légitimes à travers la contestation de Mai 68. Jean Raguénès,

⁴⁶ Jean RAGUÉNÈS, *De mai 68 à LIP, un dominicain au cœur des luttes*, Karthala, Paris, 2008, p. 111. Sur le même sujet, voir également Henri BURIN DES ROZIÈRES, *Comme une rage de justice. Entretiens avec Sabine Rousseau*, Cerf, Paris, 2016.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁸ Jean Raguénès, *De Mai 68 à Lip...*, *op. cit.*, p. 107.

engagé depuis sa jeunesse dans l'œuvre de réinsertion des délinquants, réalise qu'il a jusqu'alors pratiqué une forme de charité analogue à celle des « dames patronnesses », c'est-à-dire un service des pauvres sans réflexion ni lutte contre les causes de la pauvreté. Rétrospectivement, cette charité lui semble une compromission avec l'ordre établi. Après Mai 68, il ne lui semble plus désormais possible d'aider sans s'engager dans la lutte pour la libération des opprimés c'est-à-dire de s'attaquer directement aux causes de l'injustice :

Mai 68 a bouleversé le regard que je portais jusque-là sur la société. Désormais, pour moi, il ne suffisait plus 'd'aller vers' pour aider et secourir, mais 'd'être avec' et de lutter solidairement avec les exclus, de forger avec eux une conscience de classe et, ce faisant, de les accompagner quotidiennement dans leur lutte de libération⁴⁹.

Les limites de l'activité religieuse légitime sont révisées à travers une prise de conscience de la portée politique du religieux : Évangile et révolution désignent désormais la même chose. A travers la requalification de la dimension réelle de la politique, la transgression des limites entre le « spirituel » et le « temporel » se trouve légitimée :

Je n'ai jamais opéré de distinction nette entre aspirations révolutionnaires et évangéliques. Les deux, dans mon esprit étaient absolument liées. Il me semblait que l'esprit de l'Évangile et celui de la révolution allaient vers un même but : la libération des pauvres dont Jésus nous a dit que le 'Royaume des cieux leur appartient'. Et comme ce Royaume est déjà en œuvre ici-bas et qu'il nous revient de poursuivre son édification, c'était bien en me solidarissant et en luttant à leur côté que je devenais véritablement acteur de la transformation politico sociale en même temps que bâtisseur du Royaume de Dieu.

Les frères Raguénès et Burin repensent leur engagement religieux dans cette optique. Leur projet de vie inséré dans les luttes humaines les pousse à rompre avec la vie conventuelle, à adopter un travail professionnel.

Je n'entendais pas quitter la vie religieuse [...]. Seulement la vie conventuelle, ce qui représente plus qu'une nuance. Pour le dire autrement, c'est moins la vie religieuse et ses aspirations évangéliques que l'espace conventuel et le style de vie afférent que je remettais radicalement en cause. Le couvent ne m'apparaissait plus comme l'unique façon de vivre l'Évangile : il me semblait un obstacle à une véritable solidarité et fraternité avec les pauvres, en rendant impossible toute participation à leurs luttes. La vie religieuse, elle, pouvait se concevoir sous d'autres formes, comme

⁴⁹ *Ibid.*, p. 108.

de petites équipes de deux ou trois frères, vivant dans les banlieues des villes, travaillant de leurs mains à l'exemple de Saint-Paul et participant à la lutte de libération des classes pauvres⁵⁰.

Ils n'entendent pas rompre avec la vie religieuse mais avec ses formes désuètes pour rejoindre la condition ordinaire des hommes et s'engager en adoptant une place dans la lutte des classes. Avec l'accord de Rettenbach, les deux frères quittent le couvent Saint-Jacques en septembre 1970 pour aller s'installer à Besançon où ils souhaitent trouver un travail d'ouvrier dans l'industrie locale.

Dans une démarche proche de celle des deux aumôniers de Saint-Yves, des jeunes frères qui viennent se sortir du Saulchoir portent eux aussi un projet de petite équipe. A Saint-Jacques, les frères Dominique Barbier (N. 1943 ; P. 1964 ; O. 1970), Jean-Pierre Mérimée (N. 1939 ; P. 1966 ; O. 1971) et Yves Lacoste (N. 1940 ; P. 1966) veulent créer une équipe enracinée dans le milieu des cadres. Pendant les travaux de reconstruction du couvent Saint-Jacques, ils font avec d'autres frères l'expérience d'une vie communautaire en habitant ensemble une cabane de chantier dans le jardin du couvent. Ils y découvrent une forme de vie qui repose sur des nécessités concrètes qui imposent à chacun de se mettre au service de tous. Le retour au mode de vie conventuel leur devient difficile et ils proposent au provincial de créer une communauté de base en vue d'une insertion dans l'univers des cadres.

Encore une fois, ce projet traduit des préoccupations que leurs parcours respectifs expliquent. Dominique Barbier, après des études de sciences politiques (il milite alors au PSU), a fait, en vue d'un engagement à Economie et Humanisme, deux ans d'études en urbanisme à Berkeley aux Etats-Unis. Il s'y est engagé dans une pratique de développement urbain au service des catégories défavorisées de la société (Noirs, Mexicains, Japonais, Chinois, etc.). Parallèlement, il a participé au mouvement des *civils rights*, au mouvement hippie ainsi qu'à l'opposition à la guerre du Viêt-Nam. Il est proche des trotskystes. De retour en France il travaille à la Mission d'étude de la ville nouvelle d'Evry, puis avec l'Association pour le Développement et l'Aménagement du 13^e arrondissement. Quant à Jean-Pierre Mérimée, après Science Po Paris, il a fait un an de coopération en Côte d'Ivoire. Confronté à la question du sous-développement, il s'oriente ensuite vers l'économie et fait un DES de Sciences Eco terminé fin 1971. Il veut s'engager dans l'analyse des relations au travail et est engagé à cette fin aux ressources humaines du Bazar de l'Hôtel de Ville (BHV), un grand magasin parisien⁵¹. Enfin Yves La-

⁵⁰ *Ibid.*, p. 108.

⁵¹ Entretien avec Jean-Pierre Mérimée, 13/04/2008.

coste, avant son entrée dans l'Ordre, a suivi une formation d'ingénieur à l'École Normale Supérieure Telecom de 1959 à 1962 complétée par un an d'étude aux États-Unis. À l'issue de sa formation religieuse au Saulchoir il s'est réorienté vers la programmation informatique. Son objectif est de développer une réflexion sur la manière dont la technique asservit l'homme au lieu de le servir.

Les frères convergent dans leur constat que l'extrême spécialisation des secteurs professionnels de la société et le développement corollaire de nouvelles techniques aboutit à créer de nouvelles dominations. Afin de lutter contre les nouvelles formes d'injustice qui se développent, ils souhaitent grâce à leurs compétences se mettre au service d'« *instances critiques* » de la société : syndicats, associations de résidents. Ce faisant, ils élaboreront une théologie en acte en ouvrant un « *espace à la Parole de Dieu dans la civilisation du travail* »⁵². Dominique Barbier quitte l'Ordre pour rejoindre l'Organisation Communiste Internationaliste en 1969. Le reste de l'équipe s'installera en appartement à Paris, porte d'Ivry, en septembre 1972. Le frère Jacques de Certaines (N. 1946 ; P. 1966), un jeune dominicain au cœur de la contestation au Saulchoir en mai 1968 les rejoint. Ils déménageront à Nantes en septembre 1973. Max Gonon (N. 1940 ; P. 1966 ; O. 1971) se joint à Jean-Pierre Mérimée et Yves Lacoste lorsqu'ils s'installent à Nantes. Ce dernier vient de sortir du Saulchoir où il fut un des meneurs de la contestation en mai 1968.

Reste une dernière équipe à s'inscrire plus ou moins dans une perspective identique aux deux précédentes. Elle est composée de Philippe Roqueplo (N. 1926 ; P. 1952 ; O. 1957), Paul Blanquart (N. 1934 ; P. 1957 ; O. 1964), Antoine Lion (N. 1940 ; P. 1964 ; O. 1968) et François Leprieur (N. 1942 ; P. 1962 ; O. 1969). Les frères Leprieur et Lion mènent des études universitaires ; le premier en histoire et le second en sociologie sous la direction d'Henri Desroche. Paul Blanquart et Philippe Roqueplo enseignent à l'Université catholique de Paris. Le premier en sociologie, le second en philosophie des sciences. Ils quitteront Saint-Jacques pour s'installer dans une maison de Vanves en septembre 1974. Un prêtre séculier, Michel Clévenot, aumônier de la JEC, vulgarisateur de l'interprétation matérialiste des évangiles⁵³, viendra vivre avec eux. Aucune archive ne permet de connaître le projet de cette équipe. Mais il apparaît qu'ils convergent dans une certaine spécialisation autour des sciences et de la politique⁵⁴.

⁵² APDF, IV, 202, 26, 5, Projet d'équipe, rédigé par les frères Yves Lacoste, Dominique Barbier, Jean-Pierre Mérimée, s. d.

⁵³ Michel CLÉVENOT, *Approches matérialistes de la Bible*, Paris, Cerf, 1976.

⁵⁴ Entretien avec Antoine Lion, 20/04/2007.

Jacques Courcier, Antoine Lion, François Leprieur et Yves Le Gal, avaient élaboré quelque temps auparavant un projet de petite équipe spécialisée dans les sciences humaines⁵⁵. De leur côté, les frères Roqueplo et Blanquart ont un fort tempérament critique de l'institution ecclésiale. Ils ont développé une réinterprétation des évangiles à travers une grille de lecture « réaliste » ou « matérialiste ». Les travaux de Fernando Bello⁵⁶ et leurs recherches propres donnent un socle intellectuel à cette démarche. L'avènement du Royaume doit selon eux être l'œuvre d'un engagement des forces chrétiennes dans la transformation du monde. Selon Philippe Roqueplo, la libération des hommes est l'horizon concret du Salut.

Quand Jésus déclare : 'Ce que vous avez fait au plus petit de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait', il nous révèle que l'horizon fraternel, l'horizon de la cité humaine, l'horizon politique est le véritable horizon de la véritable liturgie : c'est là que nous le servons réellement ; c'est là que s'engage réellement notre rapport à Dieu. Et c'est pourquoi, selon l'Évangile, nous serons finalement jugés sur ce que nous aurons ou n'aurons point fait à l'égard des hommes. Le lecteur sera étonné d'entendre ici parler de liturgie. Ce mot n'est-il pas réservé au culte célébré dans nos églises ? C'est vrai et c'est dommage, car la célébration sacramentelle de la Pâque du Christ est tout entière ordonnée à une autre célébration pascale infiniment plus réelle : celle d'une vie entière vouée au bonheur des autres et, d'une façon toute particulière, à la libération des opprimés⁵⁷.

En faisant de l'histoire humaine le lieu de l'action religieuse, de la vraie « liturgie », Blanquart et Roqueplo s'engagent à repenser la vie religieuse. Selon eux, les chrétiens ne peuvent se dégager des luttes humaines au nom de Dieu. Ce serait une trahison du « réalisme » des évangiles. C'est l'engagement dans le monde, au service des hommes, qui est la voie spirituelle par excellence :

Le chemin du Salut consiste à promouvoir concrètement le bonheur des autres, et, en particulier, à mettre tout en œuvre pour les libérer de la misère et de l'oppression. C'est là que se noue notre destin : non dans l'attention à Dieu, dans la souffrance volontaire volontairement offerte ou dans l'extase mystique⁵⁸.

⁵⁵ APDF, IV, 4, J, 75. Projet d'une équipe Science humaine rédigée par les frères Lion, Le Gal, Courcier, Leprieur.

⁵⁶ Prêtre séculier d'origine portugaise qui diffusera une méthode de lecture matérialiste des évangiles. Cfr. Fernando BELLO, *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc*, Cerf, Paris, 1974. Sur le sujet : Sabine ROUSSEAU, *Lectures militantes de la Bible dans les années 1970*, dans *Siècles*, 29 (2009), pp. 123-134.

⁵⁷ Philippe ROQUEPLO, *L'énergie de la foi, science, foi, politique*, Cerf, Paris, 1973, p. 136.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 146.

La séparation d'avec le monde est requalifiée de voie spirituelle en trahison des évangiles. Roqueplo accorde à la démarche contemplative une légitimité tant qu'elle ne devient pas un absolu qui se substitue au devoir de libération des hommes. Car le risque est alors qu'elle soit une aliénation qui coupe, les hommes de Dieu, de Dieu lui-même présent dans tous ceux qui souffrent et sont dominés par l'injustice et l'oppression :

Ce n'est pas un hasard si les ordres dits 'contemplatifs' se séparent du reste de l'humanité et s'enferment dans la symbolique carré de leur cloître : les hommes peuvent bien crever, les ouvriers connaître des cadences insupportables, les Nord-africains et les Portugais être parqués dans des hôtels meublés ; nos villes peuvent bien s'abrutir d'embouteillages et de publicité... les moines n'en continueront pas moins à regarder en l'air le carré de ciel bleu qui les domine et à contempler ainsi, dans l'harmonie de leur silence, la splendeur manifeste de la gloire de Dieu. Encore cela reste-t-il anodin. Il y a pire : de quel droit encourage-t-on qui que ce soit à quelque sacrifice que ce soit, lorsque ce sacrifice n'a pas pour seul motif le service concret de l'homme concret ? Le sacrifice voulu comme une offrande à Dieu ! Sacrifice trop souvent complice des pires oppressions ! Là n'est pas le Salut Chrétien. 'Je veux la miséricorde et non le sacrifice', dit le Seigneur⁵⁹.

Roqueplo, major de sa promotion à Polytechnique, brillant universitaire de l'Université Catholique de Paris, chercheur à Electricité de France (EDF), aumônier des scientifiques catholiques, prend d'ailleurs à ce moment de sa vie un tournant radical en devenant infirmier. C'est une mise en application concrète de sa volonté de substituer les actes de service des plus pauvres à la parole. Cette démarche n'est pas sans rappeler celle des militants maoïstes « établis »⁶⁰. Il continue toutefois d'écrire des articles militants dans l'hebdomadaire gauchiste contestataire *Politique-Hebdo*.

Paul Blanquart a une démarche analogue. De 1967 à 1968, il organise avec le frère Joseph Bussard quatre sessions de découverte du marxisme au couvent Saint-Jacques. Les fondements théoriques comme les développements contemporains avec Mao, Garaudy ou Althusser sont étudiés. En janvier 1968 il participe à un congrès d'intellectuels à La Havane et franchit le pas de l'engagement officiel. Il signe avec trois autres prêtres un manifeste pour l'engagement dans la « lutte révolutionnaire anti-impérialiste »⁶¹. En mars 1968, il participe au col-

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 145-146.

⁶⁰ Robert LINHARDT, *L'établi*, Minuit, Paris, 1981.

⁶¹ Déclaration signée par Paul-Emmanuel Blanquart, Mgr Guzman, Juan Carlos Zaffaroni, Pedro de Excurdia, citée dans : *Signes du temps*, n° 4 (avril 1968), p. 12.

loque « christianisme et révolution » qui fédère les organisations catholiques progressistes. La motion finale du colloque reconnaît le droit pour tout chrétien de participer au processus révolutionnaire, y compris par la lutte armée⁶². Accusé de manichéisme, Paul Blanquart se justifie en arguant que la violence précède le révolutionnaire, c'est celle de l'injustice qu'engendrent les structures sociales et politiques. Selon lui, c'est « la lutte des classes objective qui nous oblige à choisir notre camp, ne pas le faire revenant à apporter son soutien à l'injustice présente »⁶³. En Mai 68, Paul Blanquart soutiendra pour cette raison la contestation étudiante et tentera par diverses interventions de la doter des grilles d'analyse nécessaires à sa transformation en authentique révolution⁶⁴. Il a lui aussi repensé les modalités de la vie religieuse à travers une interprétation « matérialiste » des évangiles. Militant marxiste et révolutionnaire revendiqué, mais aussi journaliste à *Politique Hebdo*, il ne dissocie pas engagement religieux et engagement contre toutes les formes d'oppression. En 1970, il prêche à Saint-Jacques une réinterprétation des vœux religieux qui justifie l'adoption d'un mode de vie en « communauté de base » et l'engagement politique en faveur de la libération de l'homme.

La démarche de Blanquart manifeste bien une forme de fidélité revendiquée à l'institution mais réinterprétée en fonction des exigences de l'insertion « prophétique » dans le monde. Selon lui, le principe instituant de l'institution est la rupture avec le monde. C'est la condition du témoignage d'un au-delà du monde : le Royaume. Dans le mode de vie religieux traditionnel, cette volonté de rupture se manifeste par le couvent, la clôture, l'habit, le silence, les offices plusieurs fois par jour. Une fois le couvent contesté, lorsqu'il n'est plus un gage de rupture mais au contraire semble faire le jeu de l'ordre établi, l'invariant de la rupture avec le monde comme condition du témoignage devient l'engagement dans les luttes sociales pour faire une société plus juste, l'adoption d'une posture militante et critique à l'égard de ce qui aliène les hommes. Selon Blanquart, c'est d'ailleurs ce devoir de rupture constitutif de la culture d'institution des frères qui doit désormais les faire rompre avec l'institution elle-même pour sauver sa finalité : le témoignage de Dieu dans l'histoire humaine : « *Aujourd'hui dans la contestation de la Babylone, s'édifie la Jérusalem nou-*

⁶² *Christianisme et révolution*, colloque des 23 et 24 mars 1968, supplément à *Lettre*, n° 119 (1968).

⁶³ Paul BLANQUART, *Réponse à François Deltombe*, dans *Signes du temps*, 5 (mai 1968), p. 14.

⁶⁴ ID., *Mai 68 en France, ou : du rationnel encore irrationnel face à l'irrationnel sous forme rationnelle*, dans *Politique et prophétisme, mai 1968*, Centre catholique des Intellectuels Français, recherches et Débats, Desclée de Brouwer, Paris, 1968, pp. 103-117.

velle »⁶⁵. La communauté de Vanves peut directement être interprétée comme une application de ces visions convergentes de la vie religieuse. Elle deviendra un foyer du mouvement Chrétiens-marxistes qui ambitionne de mener le combat pour la libération du prolétariat au sein de l’Eglise⁶⁶.

IV. REVENIR AUX RÉALITÉS ÉLÉMENTAIRES DE LA FOI

Enfin, la dernière « recherche » menée par une petite équipe porte sur le langage de la foi. L’équipe Saint-Epinal qui sera nommée ensuite équipe Saint-Roch entend répondre à une admonition du Chapitre provincial de 1967 qui invite les dominicains à être « *présents de manière privilégiée là où un langage nouveau s’élabore comme expression des mutations les plus significatives de l’homme d’aujourd’hui, afin de renouveler le langage de la foi et d’inventer un nouveau type d’homme chrétien* ». Ses membres ont environ 35 ans comme ceux de la majorité des autres équipes. Ils ont participé à la contestation au Saulchoir et ont tous une insertion professionnelle dans la société. Jean-Pierre Manigne (N. 1935 ; P. 1961 ; O. 1966) est journaliste, collaborateur de l’hebdomadaire catholique *La Vie*, et poursuit une recherche théologique sur les symboles⁶⁷. Dino Quartana (N. 1938 ; P. 1963 ; O. 1969) est inscrit aux Beaux-Arts et donne des cours de sculpture. Yves Milliard (N. 1934 ; P. 1963 ; O. 1967) travaille dans le secteur de l’Audiovisuel.

La démarche des frères Manigne, Milliard et Quartana débute en 1968. Ils se réunissent le jeudi soir après une eucharistie commune et font des week-ends de réflexion ensembles. Puis c’est l’atelier de sculpture de Dino Quartana, rue Duguay-Trouin, qui va devenir un lieu de réunion hebdomadaire où se retrouvent tous ceux qui sont intéressés par cette recherche. Ils s’y retrouvent avec un petit groupe de laïcs, célèbrent une messe simple, sans pesanteur liturgique, puis partagent un pique-nique convivial. Le but des frères est de partager leurs réflexions sur les « *tenants et aboutissements humains de notre vie professionnelle* ». Ils qualifient leur recherche « *d’utopie raisonnable* »⁶⁸. Tous trois trouvent que les

⁶⁵ APDF, IV, 4, J, 71, Paul BLANQUART, *Notre identité dominicaine aujourd’hui*, dans *Saint-Jacques informations*, n° spécial retraite conventuelle (1^{er} octobre 1970), p. 2.

⁶⁶ Yann RAISON DU CLEUZIYOU, *La politisation sacerdotale comme iconoclasme religieux. Le cas des dominicains engagés dans le mouvement Chrétiens-marxistes*, dans *Histoire, monde et cultures religieuses*, 42 (juin 2017), pp. 103-126.

⁶⁷ Jean-Pierre MANIGNE, *Pour une poétique de la Foi*, Cerf, Paris, 1969.

⁶⁸ Entretien avec Dino Quartana, 16/04/2008.

formes religieuses saturent, qu'elles ne sont plus porteuses de sens dans le monde contemporain et qu'il convient d'en chercher de nouvelles. Jean-Pierre Manigne qui mène des recherches de poétique souffre de ce décalage entre le langage et la foi depuis sa formation au Saulchoir :

Pour moi, ce qui m'a toujours frappé, c'est la difficulté de nous situer à l'intérieur de l'univers du langage dans toute sa dimension. Pour moi, le monde tel que je le vis et tel que je le suis pour ma part, est un monde qui ne vit plus dans ses mots, un monde qui ne s'entend plus, qui ne se comprend plus. Et l'Eglise, par rapport au monde, est une Eglise qui ne se fait plus comprendre. Et l'Eglise, dans le monde, est une Eglise qui ne se comprend plus, une Eglise qui n'est plus dans ses mots. Ce dont j'ai le plus souffert, durant toute ma maturation religieuse jusqu'à maintenant, c'est un langage qui ne me semblait plus 'habité'. Nous sommes dans une vaste conversation où personne ne vivrait dans ses mots⁶⁹.

Les frères cherchent à se dépouiller des formes de leur foi et de leur sacerdoce pour retrouver une foi élémentaire, première, purifiée de tout substrat culturel passé. C'est selon eux la condition pour pouvoir recoder, retraduire en actes et en langage nouveaux, le souffle évangélique premier. Ils ambitionnent de réinventer une nouvelle manière d'être chrétien qui soit totalement contemporaine.

C'est seulement en acceptant de passer par un certain silence, une certaine suspicion des formules par lesquelles nous continuons encore de témoigner de la foi, au mépris souvent d'une signification vraiment communicable que nous pouvons espérer 'retrouver' un langage plus vrai. Il nous faut revenir au christianisme élémentaire, ce qui veut dire littéralement aux éléments. C'est ici que les expériences esthétiques qui sont les nôtres s'avèrent (modestement) analogiques et exemplaires pour la démarche de la foi et son expression. Qu'est-ce en effet que la sculpture, la poésie, le cinéma, sinon une certaine façon de revenir aux 'éléments', de les retrouver comme des étoiles fixes à l'intérieur et par le moyen des constellations verbales, plastiques, visuelles où elles irradient dans l'abandon. Notre sacerdoce aura beau être vécu sincèrement, si nous n'entretenons pas pratiquement une certaine familiarité avec ces réalités élémentaires et indéniables... (réalités du monde physique : eau, feu, matière, espace et réalités poétiques de l'existence : temps, mémoire, vie et mort...) il s'exprimera fausement⁷⁰.

⁶⁹ Jean-Pierre MANIGNE, *Trouver un nouveau langage*, Compte rendu de la « table ronde de la famille dominicaine » du dimanche 15 novembre 1970, dans *Provincilia*, 8 (1970), pp. 17-18.

⁷⁰ APDF, III, J, 4, 78, Note théorique de l'atelier S. Epinal destinée au pp. Prieur et Provincial et au conseil intellectuel de la Province, date manuscrite 19 avril 1971, non signé (Manigne ?).

La recherche des frères recoupe donc des dimensions éthiques, esthétiques, culturelles et linguistiques. Pour saisir la vérité de l'époque ils ne souhaitent passer par aucune médiation conceptuelle ou théorique, mais quotidiennement et collectivement être ce qu'ils sont dans leurs activités professionnelles pour développer leur « *prise de conscience de cette sorte de langage et d'intuition élémentaires qui compose en éthique et en culture notre contemporanéité* ». Il leur faut se laisser toujours plus transformer par le « *climat culturel* » où ils sont « *plongés* » afin de créer dans la spontanéité de leur langage et de leur culture « *un nouveau type d'homme chrétien* ». Bien sûr l'authenticité de cette démarche n'est possible que s'ils se tiennent à distance de toute ambition pastorale comme de tout groupe d'Eglise déjà constitué. C'est pourquoi ils demandent à être oubliés de l'Ordre lui-même pour renaître plus librement à leur contemporanéité :

D'une certaine façon nous souhaitons être provisoirement oubliés. Cette phrase risque d'être mal comprise mais il faut la prendre en son sens profond... Notre expérience doit pour une part se couper d'un certain nombre de références culturelles et cléricales afin d'être 'originelle'. Par ailleurs il faut (c'est peut-être demander l'impossible) que cet 'oubli' soit vécu dans la confiance.

L'indétermination est revendiquée comme la condition nécessaire à une authentique renaissance de la foi dans le monde moderne :

Vous savez qu'on a pu faire germer et fructifier du blé retrouvé dans les tombes pharaoniques. Vivre notre réalité de chrétien et de dominicain à l'état de spore, de semence, c'est contenir en nous des réalités appelées à de nouvelles naissances, mais que, pour l'instant, nous sommes obligés de vivre sous forme de silence⁷¹.

Initialement équipe de vie au sein du couvent Saint-Jacques, les frères vont finalement constituer une petite communauté en appartement. En novembre 1971, le curé de l'église Saint-Roch, rue du Faubourg Saint-Honoré, ayant proposé la location d'un appartement à la Province, Rettenbach l'accepte pour y loger l'équipe Saint Epinal. Ce faisant il donne son accord aux frères Manigne, Milliard et Quartana pour vivre en communauté leur projet. Ces derniers emménagent au printemps 1972. A Saint-Jacques, le chapitre conventuel du 4 décembre 1973 leur accorde le statut de maison filiale par 24 oui, 11 non et 5 abstentions⁷².

⁷¹ Jean-Pierre MANIGNE, *Trouver un nouveau...*, *op. cit.*, p. 20.

⁷² APDF, III, J, 4, 82, notes manuscrites, non signées, non datées.

CONCLUSION

A l'issue de cet article, la comparaison des trajectoires et des discours permet de faire saillir deux enjeux importants des revendications communautaires.

Tout d'abord, à l'exception de ceux qui s'inscrivent dans la filiation des prêtres-ouvriers, une certaine grammaire contestataire structure les propos de la plupart des religieux. La création des communautés est justifiée par une nécessité symbolique : redonner un crédit à la vie religieuse, et donc aux évangiles, à travers une forme de vie plus vraie. Cette dimension symbolique des revendications a été finement analysée par Michel de Certeau dans un article séminal⁷³. Selon lui, la révolte manifeste l'épuisement de la capacité du langage d'exprimer le vécu : « C'était l'issue d'un malaise jusque-là sans langage et d'une 'voix réprimée'⁷⁴. » L'important ce n'est donc pas ce qui a été dit, c'est la « prise de parole ». La parole prise submerge tout, elle déconstruit les savoirs, les rôles, les hiérarchies... au nom d'un désir d'authenticité que l'ordre institué laissait inassouvi. Pour Certeau, les événements de Mai n'ont abouti à aucune prise de pouvoir, mais plus rien ne pourra être comme avant. Car « l'idée de l'homme qui habitait l'immense appareil organisateur de la société » a été dévoilée et, se muant en chose discutable, a perdu la force qu'à l'« impensé » de déterminer un ordre⁷⁵. C'est la « zone obscure que tout système postule et qu'il ne saurait justifier » qui est livrée au questionnement⁷⁶. Il y a donc bien eu révolution en mai, mais une révolution symbolique. La parole révolutionnaire, en détournant le langage, manifeste que les structures ne suscitent pas l'adhésion de ceux qui y sont assujettis. Les institutions qui ordonnent l'univers social se voient déniées leur prétention à représenter la vérité.

L'Église catholique en sera profondément ébranlée : la foi qu'elle codifie, les pratiques qu'elle encadre, les rôles qu'elle définit sont disqualifiés comme des normes arbitraires, bureaucratiques, aliénantes. La fidélité à la vérité de la foi impose aux prêtres et militants de désertir les formes religieuses instituées pour en inventer de nouvelles, plus authentiques. A bien des titres, les manières dont les dominicains vont investir leur rôle ne dérogent pas aux démarches contestataires qui traversent toute la société : « une certaine façon d'être hors la loi symbolique et d'opposer au monde institué, c'est-à-dire à l'objectivité du monde social, une

⁷³ Michel DE CERTEAU, *La Prise de parole et autres écrits politiques*, Seuil, Paris, 1994 [1968].

⁷⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 31.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

dissidence symbolique, une hétérodoxie questionnant l'arbitraire de l'ordre établi et des 'évidences' sur lesquelles il repose » note Boris Gobille⁷⁷. La créativité se substitue à la fidélité. Il faut se désinhiber de l'institué incorporé. L'appel à la révolution des structures mentales suppose de renoncer aux rôles et aux manières de penser institués. Selon Nicolas Rettenbach, c'est d'ailleurs Dieu lui-même qui paraît directement mis en cause à travers ses objectivations :

Quels que soient les efforts faits depuis 15 ou 20 ans pour présenter un visage de Dieu qui soit celui de la Bible, c'est-à-dire qui prend parti pour l'homme, qui s'engage en son histoire, il reste que le subconscient de beaucoup de chrétiens est encore déterminé par un Dieu si haut qu'il apparaît absent [...] ⁷⁸.

Construire en pratique le visage de Dieu, c'est bien la vocation des clercs en général et des religieux en particulier. Mai 68 impose aux religieux de changer de pratiques pour désabstraire Dieu et l'engager dans les luttes humaines. A ce titre, les revendications communautaires ont une dimension iconoclaste, elles brisent les normes de la vie religieuse au nom d'une fidélité plus authentique à l'esprit des évangiles. C'est tout un régime de mise en visibilité de la foi qui est volontairement brisé par les expérimentations communautaires. Les dominicains contestataires recherchent une nouvelle forme de sacramentalité, une articulation plus vraie entre le dire et le faire religieux. A travers l'engagement communautaire, c'est eux-mêmes, comme représentants de Dieu que les dominicains veulent transformer. La vie en petite communauté et le travail salarié leur semblent une meilleure ascèse que la vie conventuelle pour s'emplir de Dieu et l'objectiver.

Le second enjeu des revendications communautaires vient nuancer cette première analyse. L'étude des trajectoires montre à quel point les communautés de base sont un espace transitionnel pour la plupart des frères. Elles répondent au besoin de concilier des loyautés qui tendent à être expérimentés comme de plus en plus antagonistes : l'appartenance à l'Ordre dominicain ; la fidélité à l'esprit des évangiles ; la condition humaine ordinaire. Plus concrètement encore, chez les frères qui ont un travail salarié « profane » avant 1968, la revendication communautaire est justifiée par un besoin de mise en cohérence de leur vie. Ils souffrent d'un « dédoublement » de personnalité : leur vie de travailleur et

⁷⁷ Boris GOBILLE, *La vocation d'hétérodoxie*, dans Dominique DAMAMME, Boris GOBILLE, Frédérique MATONTI, Bernard PUDAL (dir.), *Mai Juin 68, op. cit.*, p. 274.

⁷⁸ Nicolas RETTENBACH, *De la théologie à la révolution*, dans *Ut sint unum*, 286 (15 mai 1968), p. 2.

leurs amitiés sont totalement coupées de leur vie conventuelle et de leurs frères religieux. Celle-là finit par être considérée comme plus authentique que celle-ci. Leur insertion missionnaire dans le monde finit par les désintéresser de leur Ordre avant que la finalité apostolique ne s'efface elle-même. Les communautés de base sont une ultime tentative de réadhesion à une identité religieuse qui devient lourde à porter. L'engagement dans l'innovation prophétique est parfois une étape ou un travestissement d'un désengagement religieux. En 1971, la plupart des frères engagés dans les « petites équipes » signeront une pétition pour demander que les vœux religieux puissent faire l'objet d'aménagement, par exemple que le célibat devienne facultatif pour ceux qui le souhaitent⁷⁹. Sur les trente frères, vingt retourneront à l'état laïc. Les communautés de base seront un échec, en 1976 il n'en demeure plus qu'une.

Même si le corpus est limité, les revendications communautaires peuvent être analysées comme des effets de génération. Il existe là une analogie extrêmement forte avec le tableau des conflits générationnels dans le clergé rural qu'a dressé Charles Suaud⁸⁰. Il est intéressant de noter que tendanciellement, les dominicains qui ne retourneront pas à la vie laïque sont nés avant 1930 et sont entrés dans l'Ordre avant 1955. Ils sont peu nombreux mais partagent des caractéristiques significatives. Leurs communautés s'inscrivent moins dans l'esprit utopique de 68 que dans la filiation du mouvement missionnaire de l'Après-guerre. Ils sont passés par le Saulchoir à un moment où l'orientation de la formation perdait de sa pertinence. Les prêtres-ouvriers, les initiatives missionnaires de l'Action catholique, la guerre d'Algérie, le concile Vatican II, leur font prendre conscience du décalage qui peut exister entre leur formation et les exigences nouvelles de l'apostolat. Ce contexte développe en eux des dispositions à relativiser le fonctionnement d'une institution qui leur paraît désuète en bien des domaines. Ils se maintiennent dans l'institution en développant une double attitude qui consiste d'une part à agir sur l'institution pour la transformer et d'autre part à s'autocensurer pour s'adapter à toute force de résistance pouvant se développer en son sein. C'est cette capacité qui les rend aptes à vivre la crise des années 1960-1970 sans rompre avec l'institution dominicaine. Ils

⁷⁹ APDF, III, G, 52, G, pétition au définitoire du Chapitre provincial de 1971-1972, signée par les frères, Coquelle, de Certaines, Vroman, Marcovits, Gaudet, Roqueplo, Blond, Mérimée, Le Gal, Pataq, Gaugué, Barbier, Lacoste, Stephan, Savey, Gest, Lambert, Houlmann, Saint-Estehen, Barth, Georg, Kaepelin, Remilleux, et 6 autres signatures illisibles.

⁸⁰ Charles SUAUD, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Minuit, Paris, 1978, pp. 167-210.

savent négocier leur rôle dans l'institution parce qu'ils savent jouer avec elle et tour à tour s'autocensurer ou la critiquer. Aumôniers d'Action catholique ou d'étudiants, prêtres au travail, chercheurs aux prises avec les sciences profanes, ils parviennent mieux que leurs cadets à articuler une vie dans le monde et le maintien de l'appartenance à l'Ordre. C'est ce qui donne à leurs pratiques une vraie puissance réformatrice.

La cohorte la plus importante (une vingtaine) des dominicains sont nés après 1930. Ils sont entrés dans l'Ordre entre 1955 et 1965 et sont trentenaires au début des années soixante-dix. Dans un contexte marqué par Vatican II où l'Église semble en chantier, ils ont toujours contesté leur formation parce qu'elle est héritée d'un passé qui n'a plus cours et n'ont persévéré dans l'institution qu'en anticipant une réforme radicale des rôles et des carrières religieux. Jamais séparés du monde par leur formation, ils aspirent comme tous les hommes à avoir une vie épanouissante où le travail, les loisirs et la politique aient une place normale. Formés à un moment où le monde est érigé en lieu d'invention d'une Église nouvelle par Vatican II, ils ne pensent pas leur vocation sur le mode de la conformation mais de l'innovation. Leurs supérieurs sont d'ailleurs très laxistes à leur égard car ils estiment les observances obsolètes pour conformer ces jeunes religieux dont on attend un renouveau⁸¹. Par conséquent, ces derniers ne développent pas de dispositions à l'auto-censure : ils se pensent et se qualifient de dominicains « en recherche » et imposent dès leur sortie du Saulchoir leur désir de rupture avec les formes instituées. Peu enclins à négocier avec des modes de vie dominicains qu'ils estiment révolus, ils se regroupent de manière affinitaire dans les couvents ou en dehors. Au début des années soixante-dix, la réaffirmation des normes traditionnelles du sacerdoce comme les prises de position conservatrice de Paul VI mettent fin à leur rêve de renouveau. Ils cherchent dans la vie communautaire un statut symbolique qui pallie à cette frustration puis quittent l'Ordre massivement après des carrières très courtes.

Les revendications « communautaires » offrent une porte d'entrée intéressante dans la « crise catholique » des années 1960-1970. À la lumière des trajectoires personnelles, les discours prennent une autre coloration. Les communautés de base sont révolutionnaires par défaut. Leur radicalité traduit la déception des frères devant la timidité des réformes envisagées dans l'ordre dominicain comme dans l'Église. Tenter l'expérience est le dernier moyen de sauvegarder une marge

⁸¹ Yann RAISON DU CLEUZIOU, *Albert-Marie Besnard, un maître dépassé par ses disciples. Mystique de la génération et subversion des formes de l'autorité au couvent d'étude dominicain du Saulchoir (1964-1968)*, dans *Genèses*, 88 (2012/3), pp. 25-45.

d'interprétation du rôle clérical que Rome refuse. C'est souvent une ultime tentative de remédiation à des doutes croissants sur la vocation personnelle. La stratégie contre-culturelle que les frères adoptent est aussi la conséquence de l'abandon du combat réformateur. En renonçant à l'institution, les frères abandonnent la conquête du pouvoir. Ils se retirent du rapport de force pour vivre libérés mais dans les limites d'un entre-soi affinitaire. Rien ou presque de leur vécu ne filtrera dans l'Ordre, rien n'intégrera sa mémoire.

Paradoxalement, le moment communautaire montre la force que conserve l'institution ecclésiale au cœur même de la crise qu'elle traverse : une capacité à pousser à la marge par son inertie les éléments les plus novateurs ou perturbateurs. Les religieux les plus âgés ayant participé à la revendication communautaire seront plus prudents. Moins utopiques, bâtissant leurs communautés sans discours, avec la modestie affichée qui signale les prêtres-ouvriers, ils se perpétueront. Certes eux-aussi à la marge, mais leurs pratiques institutionnaliseront durablement dans l'Ordre dominicain la possibilité de vivre la vie religieuse autrement. Et de cela, dans l'Ordre, la mémoire reste.

