



HAL
open science

Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980)

Christian Sorrel

► **To cite this version:**

Christian Sorrel (Dir.). Le concile Vatican II et le monde des religieux (Europe occidentale et Amérique du Nord, 1950-1980). Christian Sorrel. LARHRA, 36, 2019, Collection Chrétiens et sociétés - Documents et mémoires, 979-10-91592-23-9. halshs-02176070

HAL Id: halshs-02176070

<https://shs.hal.science/halshs-02176070v1>

Submitted on 14 Mar 2021

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.

LE CONCILE VATICAN II ET LE MONDE DES RELIGIEUX
(Europe occidentale et Amérique du Nord,
1950-1980)

Actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014)

réunis par Christian SORREL

Composition et mise en page : Christine CHADIER

Couverture : Groupe de dominicains devant l'Angelicum à Rome autour du cardinal Browne (Archives de la province de Toulouse) et Chapitre 1966 des Franciscaines missionnaires de Marie (Archives de la congrégation, Rome), Fond : Séance du concile Vatican II présidée par Paul VI dans la basilique Saint-Pierre de Rome.
© CNS/CPP/CIRIC ; réalisation : Christine CHADIER.

Chrétiens et Sociétés

Documents et Mémoires n° 36

**LE CONCILE VATICAN II ET LE MONDE DES RELIGIEUX
(Europe occidentale et Amérique du Nord,
1950-1980)**

Actes du colloque international de Rome (12-14 novembre 2014)

réunis par Christian SORREL



**Édité par le
Laboratoire de Recherche Historique Rhône-Alpes (LARHRA, UMR 5190)
2019**

PERSPECTIVES POUR UNE HISTOIRE DE LA VIE RELIGIEUSE AUTOUR DU CONCILE VATICAN II

Le pontificat de Benoît XVI (2005-2013) et le cinquantenaire de Vatican II (1962-1965) ont renouvelé les débats anciens sur l'herméneutique du Concile et mobilisé les théologiens et les historiens pour dresser des bilans et proposer de nouvelles approches¹. Si les lignes de force de l'événement sont connues, notamment grâce aux travaux de l'école de Bologne², les chantiers ne manquent pas pour mieux en appréhender le déroulement et l'impact en jouant sur des échelles variées et en recourant à des temporalités diverses³. Dans cette perspective, il semble utile d'ouvrir le dossier de la vie consacrée qui a moins retenu l'attention que d'autres réalités, même si les historiographies nationales sont contrastées⁴. Dès la fin du Concile, les théologiens ont pris en compte les principaux textes qui abordent le sujet (*Lumen Gentium*, *Perfectae Caritatis*, *Christus Dominus*, *Ad Gentes*) et, plus récemment, Joachim Schmiedl a reconstitué le processus qui a accompagné leur élaboration⁵. Les historiens se sont

¹ Alberto MELLONI, Giuseppe RUGGERI (dir.), *Qui a peur de Vatican II ?*, Bruxelles, Lessius, 2010 ; Henry DONNEAUD, « Le débat sur l'herméneutique du Concile », dans Jean-François GALINIER-PALLEROLA et al. (dir.), *Vatican II, 50 ans après. Interprétation, réception, mise en œuvre et développements doctrinaux 1962-2012*, Perpignan, Artège, 2012, p. 31-59.

² Giuseppe RUGGERI, « L'*Officina bolognese* et Vatican II », *Recherches de science religieuse*, n° 100/1, 2012, p. 11-25 ; Philippe CHENAUX, *Le Temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris, DDB, 2012, p. 187-204.

³ Christian SORREL, « Une histoire nécessaire », dans Jean-François GALINIER-PALLEROLA et al. (dir.), *L'Église de France après Vatican II (1965-1975)*, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 23-34 ; Franz Xaver BISCHOF (dir.), *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart, Kohlhammer, 2012 ; Bernard BARBICHE, Christian SORREL (dir.), *La France et le Concile Vatican II*, Paris-Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères – Peter Lang, 2013.

⁴ Le colloque dont nous publions les actes s'est déroulé à Rome les 12, 13 et 14 novembre 2014 grâce à la collaboration de quatre centres de recherche, le LARHRA (UMR CNRS 5190), le KADOC (KU Leuven), le CERCOR (LEM, UMR CNRS 8584) et le Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II (Pontificia Università Lateranense) qui ont constitué le comité d'organisation (Philippe Chenaux, Bernard Hours, Daniel-Odon Hurel, Jan De Maeyer, Magda Pluyms, Christian Sorrel) et bénéficié du soutien de l'Academia Belgica, de l'Institut historique belge de Rome et de l'École française de Rome.

⁵ Jean-Marie R. TILLARD, Yves CONGAR (dir.), *L'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse. Décret "Perfectae Caritatis"*, Paris, Cerf, 1967 ; Noëlle HAUSMAN, *Vie religieuse apostolique et communion de l'Église. L'enseignement du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 1987 ; Joachim SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar-Schönstatt, Patris Verlag, 1999.

montrés plus timides pour analyser la mise en œuvre de la « rénovation » attendue et évaluer les mutations consécutives, en particulier en France où l'histoire des ordres et des congrégations a pourtant connu une avancée décisive à la suite des travaux de Claude Langlois sur le XIX^e siècle⁶. Il est vrai que l'accès aux archives a été longtemps difficile – et le reste encore – dans un monde profondément déstabilisé par la crise postconciliaire, comme le cardinal Garrone, préfet de la Congrégation pour l'éducation catholique, le notait dès 1972 en évoquant les voix des « contestataires » et des « enragés⁷ ». Mais les historiens ne se sont pas tournés beaucoup plus vers les années antérieures au Concile, malgré l'attention portée à des figures majeures de la vie intellectuelle et pastorale des décennies 1940 et 1950 dont la notoriété laisse dans l'ombre la majorité des religieux. La compréhension du Concile, envisagé du point de vue des ordres et des congrégations, exige pourtant une inscription dans la durée, des lendemains de la Seconde Guerre mondiale, marqués par l'émergence d'un questionnement sur l'adaptation au monde moderne, à l'aube des années 1980, caractérisées par un retour relatif au calme après des moments de recherche chaotique et de déperdition quantitative et qualitative⁸.

Les années 1950

Aggiornamento... Le mot, appliqué aux religieux, est avancé par le jésuite Riccardo Lombardi dans un article publié par *La Civiltà cattolica* en mars 1949⁹. Il vise un monde dont la diversité, héritée d'une histoire pluriséculaire et amplifiée par la créativité contemporaine, semble résister à toute analyse. Les efforts entrepris par le pape Pie IX et poursuivis par tous ses successeurs ont pourtant introduit une rationalité relative en imposant la centralisation et les normes romaines, confortées par la création de la Congrégation des religieux dans le cadre de la réforme curiale de 1908 et la codification du droit canonique achevée en 1917. Mais les réalités sociologiques restent variées et le choc du second conflit mondial alimente une fermentation parfois perceptible dès les années 1930¹⁰. De

⁶ Claude LANGLOIS, *Le Catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1984.

⁷ Gabriel-Marie GARRONE, *L'Église 1965-1972*, Paris, Centurion, 1972, p. 195.

⁸ Christian SORREL, « Les religieux et le Concile. Quelques réflexions pour une recherche », *CVII – Studi e ricerche*, VII/1 (2013), p. 93-98.

⁹ Joachim SCHMIEDL, *Das Konzil...*, p. 100-102.

¹⁰ C'est le cas en France où les religieux ont dû affronter la législation anticongréganiste de 1901-1904, qui remet en cause leur légitimité sociale, les contraint à l'exil et compromet les vocations, la contestation de la hiérarchie favorable à leur sécularisation pour sauver les institutions scolaires, les combats de la Grande Guerre et les crises du modernisme et de

multiples questions émergent dans une société en voie de modernisation. Question de la demande sociale, de la professionnalisation et de l'application des normes étatiques posée aux enseignants comme aux soignants. Question de la pertinence des institutions chrétiennes face à l'urgence de la mission, notamment en direction du monde ouvrier, massivement étranger au christianisme. Question de la légitimité de la « vie érémitique et contemplative » dont Dom Porion, procureur général des Chartreux, déplore la remise en cause interne à l'Église¹¹. Question des vocations, en nombre et en qualité, dans des générations passées par l'enseignement secondaire et supérieur, le scoutisme et l'action catholique, rétives à une préparation en vase clos, attentives à l'apostolat plus qu'à l'autorité et à l'observance, vécue comme une convention artificielle, sinon comme une trahison du message évangélique¹². Les initiatives ne manquent pas en conséquence, en particulier dans les pays de l'Europe occidentale, marqués par les progrès de la sécularisation, mais stimulés aussi par le renouveau biblique, patristique et liturgique et les expériences pastorales du temps de guerre : instituts séculiers, en gestation depuis la fin du XIX^e siècle, prêtres ouvriers, communautés missionnaires, influencées par l'héritage du Père de Foucauld, auquel se réfèrent directement les fondations du Père Voillaume, quête d'un monachisme renouvelé, recherches théologiques et exégétiques, découverte des textes des fondateurs, parfois fortuite au départ, poursuivie ensuite avec ferveur par quelques personnalités, à l'exemple des Franciscains et des Frères des écoles chrétiennes¹³.

C'est dans ce contexte, vite tendu quand les recherches en cours inquiètent les autorités romaines et provoquent des censures, que se situe l'intervention du pape Pie XII, préoccupé de promouvoir une adaptation prudente de la vie religieuse, tout en poursuivant la tâche de centralisation. Les textes et les réalisations se succèdent à partir de la publication, en 1947, de la constitution apostolique *Provida Dei Mater* qui reconnaît les instituts séculiers¹⁴. En 1950, la constitution *Sponsa Christi* invite les moniales à s'adonner au travail manuel ou intellectuel, à exercer un apostolat direct et à se regrouper au sein de fédérations. Quatre ans

l'Action française. Christian SORREL, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française (1899-1914)*, Paris, Cerf, 2003.

¹¹ Jean-Baptiste PORION, *Lettres et écrits spirituels*, éd. Nathalie NABERT, Paris, Beauchesne, 2012, p. 207 (lettre à l'abbé Journet, 1962).

¹² Yann RAISON DU CLEZIOU, *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016.

¹³ Giuseppe BUFFON, *Le Renouveau franciscain du 20^e siècle. Le premier "totum" des sources franciscaines*, Paris, Éditions franciscaines, 2011 ; Bruno MELLET, *Les Frères des écoles chrétiennes et le Concile Vatican II : un institut religieux en question. Une relecture avec le Frère Michel Sauvage*, mémoire de master, Université Lyon 2, 2013.

¹⁴ Marie-Antoinette PERRET, *Une Vocation paradoxale. Les instituts séculiers féminins en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Cerf, 2000.

plus tard, Pie XII précise sa théologie de la vie consacrée dans l'encyclique *Sacra Virginitas* qui n'échappe pas à la tonalité défensive caractéristique de la fin du pontificat, présente également dans des textes ultérieurs sur la clôture, la formation ou l'accès aux médias. Entre-temps, le premier « congrès général des états de perfection », convoqué à Rome en 1950 et prolongé sur tous les continents par des rencontres nationales ou régionales, avait encouragé le mouvement de réforme dont le second congrès, réuni en 1957, permet un bilan.

Les réalisations sont incontestables avec, au premier rang, la multiplication des fédérations, féminines en majorité, qui répondent à des besoins au-delà de l'enjeu de centralisation. Le rapprochement des contemplatives dans ce cadre ne se fait pourtant pas sans heurt, comme le montre l'histoire de la Visitation et du Carmel. Dans le premier cas, la confédération voit le jour « en dehors des intéressées » et l'imposition autoritaire du généralat en 1952 ne permet pas de régler les problèmes de fond dont les supérieures ne sont pas toujours conscientes¹⁵. Dans le second, la capacité des actrices à défendre l'initiative de la base et à s'approprier le modèle est plus grande, du moins en France¹⁶, mais la tutelle des « pères de l'ordre » – les Carmes déchaux – peut freiner des évolutions souhaitées et créer une « ambiance de crainte » dans les monastères¹⁷. Les difficultés sont moindres pour les fédérations de religieuses de vie active (enseignantes, hospitalières, etc.), apparues dès les années 1930, plus souples et investies dans la réflexion sur les modalités d'action dans l'Église et la société, même si une partie des congrégations ignore leurs orientations. Dans le même temps, le Saint-Siège encourage la création de conférences réunissant les supérieurs majeurs à l'échelon romain ou national. Celles-ci contribuent à la fondation d'instituts supérieurs de formation, à Rome (*Regina Mundi* pour les sœurs, *Jesus Magister* pour les frères enseignants) ou dans les différents pays. Elles participent aussi à la mise en place d'instances de coordination avec les évêchés, préoccupés de faire évoluer la problématique de l'exemption et de mobiliser les personnels disponibles pour assurer une pastorale efficace, spécialement dans une perspective missionnaire.

Il n'est pas aisé, au final, d'évaluer les résultats de l'adaptation prônée par Pie XII qui invitait les participants du congrès de 1950 à veiller « à ce que le

¹⁵ Archives diocésaines d'Arras, fonds Huyghe, 3 A³/148 : lettre de Mère Reine-Marie Gay, supérieure de la Visitation de Condrieu, à Mgr Huyghe, 8 août 1963 (le généralat est aboli à la fin de l'année 1963).

¹⁶ Antoinette GUISE-CASTELNUOVO, « Femmes en réseau et centralisation romaine : le gouvernement des Carmélites de France sous les pontificats de Pie XI et Pie XII », dans Bruno DUMONS, Christian SORREL (dir.), *Gouverner l'Église catholique au XX^e siècle. Perspectives de recherche*, Lyon, LARHRA, 2015, p. 109-131.

¹⁷ Archives diocésaines d'Arras, fonds Huyghe, 3 A³/148 : lettre de Sœur Marie-Aimée de Jésus (Carmel du Dorat), 18 août 1964.

genre de vie ou l'ascèse de [leur] vie religieuse ne soit pas une barrière ou une cause d'échec¹⁸ ». Les interrogations, provoquées ici par l'initiative pontificale, là par les intéressés eux-mêmes, sont certaines, sans toutefois revêtir la même intensité dans tous les pays, tous les instituts et toutes les générations. L'invitation adressée aux contemplatives à exercer une activité apostolique fait débat, mais, avec l'appui des évêques souvent, les ajustements demeurent ponctuels en ce domaine comme dans celui de la vie quotidienne¹⁹. Les transformations sont également limitées dans les congrégations enseignantes féminines, comme la Société du Sacré-Cœur²⁰. Il en va de même pour les Frères des écoles chrétiennes jusqu'au chapitre général de 1956 qui amorce une dynamique de changement, refusée dix ans plus tôt, mais préparée par le travail discret et persévérant de religieux attentifs aux mutations de la société et aux impératifs de la mission puis rendue urgente par la crise du catéchisme et les réformes scolaires dans une France qui donne encore le ton à la congrégation²¹.

Ces évolutions, partielles, aggravent les dissensions internes et alimentent l'incertitude qui se nourrit aussi de la baisse des vocations et des censures portées à Rome contre les entreprises intellectuelles ou pastorales en pointe, notamment celles des jésuites ou des dominicains. Elles semblent pourtant insuffisantes pour répondre aux défis induits par le changement social²². Les instances critiques se multiplient d'ailleurs au début des années 1960, en particulier à propos du mode de vie figé et du faible « rendement apostolique » des religieuses – un million dans le monde – qui font l'objet de deux livres très diffusés, l'un de l'abbé Huyghe, futur évêque d'Arras, l'autre, plus radical, du cardinal Suenens, archevêque de Malines²³. Ce dernier irrite bien des supérieurs, même favorables à l'adaptation, et suscite une réplique de Mgr Philippe, secrétaire de la Congrégation des religieux, qui met en garde contre l'activisme apostolique et identifie la fin essentielle de la vie religieuse à la « primauté de la contemplation », ordonnée

¹⁸ Cité dans « Les religieuses du XX^e siècle », *Informations catholiques internationales*, 15 juillet 1963.

¹⁹ Jean-Dominique MELLOTT, Antoinette GUISE, *Histoire du Carmel de Pontoise*, t. 2, Paris, DDB, 2005, p. 707-731 ; Anne Dolorès MARCELIS, *Femmes cloîtrées des temps contemporains. Vies et histoires de Clarisses et de Carmélites en Namurois 1873-2000*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012.

²⁰ Monique LUIRARD, *La Société du Sacré-Cœur dans le monde de son temps 1865-2000*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2009, p. 357-362.

²¹ *L'Espérance fragile d'un témoin. L'itinéraire du Frère Michel Sauvage 1923-2001*, Paris, Études lassaliennes, 2014, p. 181-206.

²² Joachim SCHMIEDL, « Reception and Implementation of the Second Vatican Council Religious Institutes », dans Leo KENIS et al. (éd.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2010, p. 299.

²³ Gérard HUYGHE, *Équilibre et adaptation*, Paris, Cerf, 1960 ; Léon-Joseph SUENENS, *Promotion apostolique de la religieuse*, Bruges-Paris, DDB, 1962.

à « l'union d'amour avec Dieu²⁴ ». Par sa date, ce débat, ancré dans les échanges de la décennie précédente, relève également des enjeux de l'assemblée conciliaire où les membres des ordres et des congrégations sont nombreux.

L'événement conciliaire

Les religieux occupent en effet une place importante dans l'Église catholique à l'heure du Concile. Ils sont très présents à Rome par les maisons mères, les procures et les universités pontificales et tiennent des positions notables au sein de la Curie. Ils sont partout actifs dans l'enseignement supérieur ou la recherche et leur poids n'est pas négligeable parmi les évêques résidentiels. Ils sont enfin largement majoritaires à la tête des territoires relevant de la Congrégation de la Propagande. Il n'est donc pas étonnant qu'ils soient bien représentés dans les commissions préconciliaires avec, en 1960, 86 membres sur 337 (25,5%) et 127 consultants sur 262 (48,3%), jésuites, dominicains, franciscains et bénédictins se taillant la part du lion (128 au total²⁵). Leur place n'est pas moindre, en 1962, parmi les Pères conciliaires, évêques et supérieurs généraux²⁶, qui forment un tiers de l'assemblée environ, et dans les rangs des *periti*. Les ordres ne manquent pas de valoriser leur rôle, à l'exemple des Frères mineurs qui éditent, avant la seconde session, une affiche avec les portraits des 105 religieux appelés au Concile²⁷. La place des religieuses est plus modeste, puisqu'elles ne pénètrent dans l'*aula* qu'à partir de la seconde session, comme auditrices, et ne sont que 10 à la fin du Concile. Mais leurs maisons romaines accueillent beaucoup de Pères, tout comme les résidences des religieux, et favorisent ainsi les contacts.

Il serait toutefois imprudent de déduire de ce poids numérique et de l'existence des réseaux de sociabilité une cohérence d'action dans la préparation et le déroulement du Concile. Des lignes de fracture traversent le monde des supérieurs, comme toute l'Église, et leurs positions ne traduisent pas toujours les aspirations de leurs confrères, eux-mêmes divers ou préoccupés d'abord par leurs tâches quotidiennes. Les *vota* de l'été 1959 en témoignent. Si la tonalité défensive face aux menaces du monde contemporain et à leur infiltration dans l'Église est fréquente, notamment dans les grands ordres et les instituts de formation

²⁴ Paul PHILIPPE, *Les Fins de la vie religieuse selon Thomas d'Aquin*, Athènes-Rome, Édition de la Fraternité de la Très Sainte Vierge Marie, 1962.

²⁵ Archives diocésaines de Lille, fonds Liénart, 3 A 20 : liste des membres et consultants des commissions préconciliaires, 1960.

²⁶ *I Padri presenti al Concilio ecumenico Vaticano II*, a cura della Segreteria generale del Concilio, Roma, 1966, p. 175-181. Au total, compte tenu des décès et des élections, 129 supérieurs généraux participent aux sessions de 1962 à 1965.

²⁷ Paris, Archives provinciales des Franciscains.

romains qui en dépendent (Dominicains, Sulpiciens, Servites, Carmes déchaux, Bénédictins de Solesmes ou de Saint-Anselme), elle fait place dans d'autres cas à un « réformisme serein » (Missionnaires d'Afrique, Maristes, Assomptionnistes, Fils de la Charité, congrégations bénédictines germanophones) et à des positions intermédiaires (Jésuites²⁸). Une même diversité caractérise la sphère de l'expertise officielle, qui associe les tenants de la « théologie romaine », souvent aux commandes, et les représentants de la « nouvelle théologie », même si ces derniers – un Congar, un de Lubac – ont le sentiment d'être des alibis ou des otages au début de la phase préparatoire²⁹.

Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que l'action collective des Pères conciliaires religieux, agissant comme tels, apparaisse limitée, sous réserve d'études plus poussées sur le sujet. Sans doute se dotent-ils de groupes *extra aulam*, destinés à étudier des dossiers et à influencer les travaux de l'assemblée. Mais ceux-ci restent informels, avec des réunions peu nombreuses et des orientations non contraignantes. C'est le cas du groupe des supérieurs religieux, qui prolonge l'Union romaine des supérieurs majeurs et associe aux Pères conciliaires des supérieurs ne siégeant pas dans l'*aula*. Il en est de même pour le groupe des évêques religieux, réuni au cours de la deuxième session pour orienter le schéma sur les religieux, ou le groupe des évêques missionnaires, qui a influencé le schéma sur les missions³⁰. L'impact de l'appartenance à un ordre est en revanche mal connu, tout comme les facteurs contraires liés aux solidarités géographiques, linguistiques ou nationales et à l'antagonisme entre le centre et la périphérie, autant de réalités prégnantes dans les territoires gérés par la Propagande, où les évêques autochtones – religieux ou séculiers – succèdent peu à peu aux Européens³¹. Mais le propre de l'assemblée conciliaire est aussi de favoriser des contacts variés et les religieux participent à cette diaspora en rejoignant des

²⁸ Étienne FOUILLOUX, « La phase antépréparatoire (1959-1960) », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, t. 1, Paris, Cerf, 1997, p. 115-156.

²⁹ Étienne FOUILLOUX, « Du rôle des théologiens au début de Vatican II : un point de vue romain », dans Alberto MELLONI et al. (éd.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 279-311 et « I teologi cattolici dal pre al postconcilio (1962-1969) », dans Alberto MELLONI (éd.), *Tutto è grazia. In omaggio a Giuseppe Ruggieri*, Milano, Jaca Book, 2010, p. 201-217 ; Loïc FIGOUREUX, *Henri de Lubac et le Concile Vatican II (1960-1965)*, Turnhout, Brepols, 2017.

³⁰ Hilari RAGUER, « Physionomie initiale de l'assemblée », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile...*, p. 262-266.

³¹ Raymond MARTEL, « Les nombreuses rencontres d'évêques par Mgr Albert Sanschagrin, omi, à Vatican II », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Évêques du Québec (1962-1965) : entre révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, Québec, CIEQ, 2002, p. 12-28 ; Christian SORREL, « Le Concile d'un évêque missionnaire. Mgr Michel Bernard, archevêque de Brazzaville, à Vatican II », dans Oissila SAAIDIA, Laurick ZERBINI (éd.), *L'Afrique et la mission. Terrains anciens, questions nouvelles avec Claude Prudhomme*, Paris, Karthala, 2015, p. 115-124.

groupes sans lien avec le statut ecclésial de leurs membres, comme *Jésus, l'Église et les pauvres* ou le *Coetus Internationalis Patrum*, qui veut fédérer la minorité et peser sur la rédaction des schémas contestés³².

Le rôle des religieux à Vatican II s'inscrit ainsi dans une dialectique de l'individuel et du collectif qui caractérise le Concile comme événement. Si un certain nombre de Pères et de *periti* apparaissent dans une vive lumière, beaucoup demeurent dans l'ombre. Mais tous, dans le travail en commission, le conseil privé ou à l'heure des votes dans l'*aula*, prennent part à la mécanique conciliaire qui conduit à la constitution d'une majorité et d'une minorité, avec des fractures internes et des zones de contact ou de transition³³. Les religieux ne sont jamais isolés et, s'il est important d'identifier leurs contributions spécifiques et l'esprit qui les inspire, il est tout aussi nécessaire de mettre en évidence les circulations conciliaires qu'illustre en particulier le monde des experts, religieux ou séculiers, présenté parfois comme l'artisan majeur des réformes en minimisant l'interaction constante avec les Pères, religieux ou séculiers eux aussi, bien conscients de leurs responsabilités³⁴. Le processus d'élaboration des textes portant sur la vie religieuse constitue de ce point de vue un observatoire pertinent. Il révèle les conflits internes à la commission des religieux, reflet des divisions des intéressés eux-mêmes et des résistances de la Congrégation des religieux, une « citadelle » pour Mgr Huyghe³⁵, les tensions entre les commissions concernées (doctrinale, religieux) comme entre celles-ci et l'*aula*, les entreprises de *lobbying* contradictoires des supérieurs, des auditrices ou des *periti* et les stratégies d'appel au débat public à travers les livres ou les revues³⁶. Il montre aussi le basculement décisif, porté par la dynamique globale de l'assemblée, vers une approche nouvelle de la vie religieuse, consécration et signe. La constitution *Lumen Gentium* la situe dans le mystère de l'Église et le décret *Perfectae Caritatis* l'oriente vers une « adaptation » et une « rénovation » confiées aux intéressés eux-mêmes, invités à redécouvrir la perception du message évangélique propre à

³² Philippe J. ROY, *Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II*, thèse, Université Lyon 3 – Université Laval, 2011 ; Christian SORREL, « Dialogues épiscopaux : des groupes *extra aulam* au post-Concile (1962-1970) », dans Olivier CHATELAN (dir.), *Clercs entre Europe et Amérique latine : acteurs, circulations, engagements (des années 1950 à la fin des années 1990)* [sous presse].

³³ Philippe LEVILLAIN, *La Mécanique politique de Vatican II. La majorité et l'unanimité dans un Concile*, Paris, Beauchesne, 1975.

³⁴ John F. KOBLER, « Were Theologians the Engineers of Vatican II ? », *Gregorianum*, 70/2, 1989, p. 25-59 ; Gilles ROUTHIER, « Le rôle joué par les *periti* canadiens à Vatican II », *Cristianesimo nella storia*, 34/1, 2013, p. 201-235.

³⁵ Archives diocésaines d'Arras, fonds Huyghe, 3 A³/149 : lettre de Mgr Huyghe au Père Roger de Ganck, 13 février 1965.

³⁶ Mgr URTASUN et al., *Les Religieux aujourd'hui et demain*, Paris, Cerf, 1964.

leurs fondateurs. Quant aux décrets *Christus Dominus* et *Ad Gentes*, ils envisagent les modalités concrètes de leur participation à la vie des Églises particulières et à l'évangélisation³⁷.

Adaptation et contestation

L'écho des débats sur la vie religieuse et les autres dossiers conciliaires ne manque pas d'atteindre les religieux du monde entier. Ils ne peuvent pas ignorer non plus les tensions ecclésiales croissantes dans les pays, même si l'accès à l'information est inégal selon les types de communautés et les modes de gouvernance des supérieurs locaux. Ces données amplifient les questionnements antérieurs et contribuent à l'expression d'un mal-être et d'une espérance dont témoignent les lettres adressées spontanément aux supérieurs ou aux évêques membres de la commission des religieux : immobilisme, infantilisation, normes déshumanisantes, formation caduque, travail excessif, rupture imposée avec la famille, non-respect de la liberté de conscience, « désordres affectifs » ou « déséquilibres psychiques » constituent autant de thèmes³⁸. Cet ébranlement contribue à infléchir la préparation des chapitres prévus selon un calendrier indépendant des sessions conciliaires, notamment ceux des Dames du Sacré-Cœur (1964), de la Compagnie de Jésus (1965) et des Frères des écoles chrétiennes (1966), dont les districts poursuivent le travail d'adaptation engagé en 1956. La clôture du Concile et la publication des normes d'application de ses décrets par le *motu proprio* d'août 1966 *Ecclesiae Sanctae* inaugurent cependant une nouvelle étape qui s'impose à tous les instituts, même les moins préparés à admettre l'impératif d'une « rénovation » confiée à leurs membres eux-mêmes et non aux seules autorités.

L'histoire de l'*aggiornamento* des religieux, c'est alors celle de la poursuite de la libération de la parole, plus ou moins complète, plus ou moins radicale, mais désormais institutionnalisée en vue de la préparation des chapitres convoqués pour réviser les règles de vie et de gouvernement, avec l'aide des fédérations et des conférences de supérieurs majeurs dont le rôle s'affirme. C'est aussi l'histoire de ces assemblées, qui se prolongent jusqu'au seuil des années 1980, et de leur production textuelle, abondante et variée. Beaucoup sont tumultueuses et quelques-unes voient la démission des supérieurs, comme celles des

³⁷ Outre les études citées dans la note 4, les cinq volumes de l'*Histoire du Concile Vatican II* dirigée par Giuseppe Alberigo permettent de décrypter les débats conciliaires. Voir aussi, ci-dessous, la contribution de Joachim Schmiedl, « The Religious in the Documents of the Second Vatican Council ».

³⁸ Archives diocésaines d'Arras, fonds Huyghe, 3 A³/148-149 : lettres de religieux et religieuses à Mgr Huyghe, 1963-1965.

Frères des écoles chrétiennes en 1966 et des Dames du Sacré-Cœur en 1967, en lien avec l'intervention du cardinal Antoniutti, préfet de la Congrégation des religieux³⁹. Les responsables du dicastère, alertés par les évolutions en cours, ne renoncent pas en effet à encadrer le processus de rénovation en précisant les normes juridiques dans l'attente de la refonte du code de droit canonique, effective en 1983. De son côté, le pape Paul VI multiplie les interventions pour aider les religieux à penser un *aggiornamento* à la fois courageux et équilibré, dont l'exhortation apostolique de 1971 *Evangelica Testificatio* rappelle les exigences⁴⁰.

La réalité peut sembler éloignée de cet idéal au moment où la déstabilisation enclenchée par les développements des années 1950 et accélérée par le renouveau postconciliaire et l'ouverture au monde rencontre le mouvement de la société qui se déploie dans le climat de l'année 1968⁴¹. Il en résulte une contestation de « ce qui semblait faire partie de l'essence de la condition religieuse⁴² », portée par la dialectique de rejet du passé et de revendication du droit à l'expérience – érigé parfois en nouvelle norme de fidélité – auquel le Concile, voué à un dépassement, procure un horizon de légitimation incertain. Les critiques visent l'obéissance, le cadre conventuel, l'habit, les œuvres éducatives ou caritatives qui isolent les croyants ou associent les religieux au désordre établi et interrogent la nature même de la vocation religieuse⁴³. Les recherches favorisent le primat de la personne et du vécu, l'usage des maîtres du soupçon et des sciences humaines et sociales, le recours au travail salarié, le militantisme politique et syndical, la solidarité avec les exclus, la contestation du célibat, le féminisme, la réalisation d'une nouvelle forme de vie communautaire par la création de groupes d'élection (fraternités) au sein des monastères ou dans les banlieues populaires⁴⁴. Des liens se tissent entre ces religieux en quête de voies

³⁹ Bruno MELLET, *Les Frères...*, p. 29-30 ; Monique LUIRARD, *La Société du Sacré-Cœur...*, p. 415-461.

⁴⁰ Joachim SCHMIEDL, *Das Konzil...*, p. 479-509.

⁴¹ Gerd-Rainer HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Denis PELLETIER, Jean-Louis SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012.

⁴² Gabriel-Marie GARRONE, *L'Église...*, p. 195.

⁴³ Patricia WITTBERG, *The Rise and Fall of Catholic Religious Orders. A Social Movement Perspective*, Albany, The State University of New York Press, 1994.

⁴⁴ Giuseppe BUFFON, *Le Renouveau...*, p. 51-61 ; Sabine ROUSSEAU, « La vocation religieuse féminine dans les années 1960-1970 : crise collective, itinéraires singuliers », *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, n° 116, 2009, p. 125-138 ; Mary Olga MCKENNA, *Charity Alive : The Sisters of Charity of St. Vincent de Paul, Halifax, 1950-1960*, Lanham, University Press of America, 1998 ; Christian SORREL, « Les religieuses françaises entre *aggiornamento*

inédites et les « chrétiens en recherche », actifs surtout entre 1968 et 1974, comme le montrent la « communion de Boquen », animée par le cistercien Bernard Besret, et la communauté de base constituée autour du bénédictin Giovanni Franzoni, abbé de Saint-Paul-hors-les-Murs⁴⁵.

« La remise en question, comme agitation du milieu⁴⁶ », et l'utopie réformatrice débouchent en apparence sur une rupture majeure dont les manifestations sont évidentes au seuil des années 1970 et constituent un volet de la « crise catholique » qui culmine alors⁴⁷. Les vocations, fragilisées depuis la décennie 1950 au moins, s'effondrent et les départs sont massifs de part et d'autre de l'Atlantique. Les intéressés – la plupart dans la force de l'âge – incriminent l'absence de vocation authentique, l'évolution excessive ou insuffisante de leur famille religieuse ou l'inadéquation de leur situation personnelle avec leur projet de vie initial⁴⁸. Le conflit avec la hiérarchie radicalise le mouvement, à l'instar des Religieuses du Cœur immaculé de Marie de Los Angeles⁴⁹, tandis que les mises en garde et les sanctions atteignent des personnalités connues (Bernard Besret). Des expériences fortement médiatisées sont ainsi interrompues ou marginalisées. D'autres, plus discrètes, sont instables par nature, comme celle des petites fraternités. Aucun institut n'échappe à la crise, souvent vécue selon un prisme générationnel et gérée par la négociation⁵⁰. Beaucoup en sortent épuisés, notamment les plus modestes, tandis que de nouveaux équilibres géographiques et de nouveaux enjeux s'affirment dans les grandes congrégations internationales. Dans le même temps, des dissidents se réclament de la Tradition pour créer des établissements fidèles aux anciennes observances et des voies originales sont explorées dans le contexte du surgissement imprévu des communautés de type charismatique⁵¹. Ces épreuves et ces recompositions pèsent sur le processus d'*aggiornamento* qui bénéficie toutefois d'un retour progressif à l'équilibre à

et crise », dans Bruno DUMONS (dir.), *Femmes et catholicisme en Europe (1960-1970)* [à paraître].

⁴⁵ *Informations catholiques internationales*, 1969-1973 ; Béatrice LEBEL, *Boquen entre utopie et révolution (1965-1976)*, Rennes, PUR, 2015.

⁴⁶ Jean-Baptiste PORION, *Lettres...*, p. 467 (lettre à un confrère, 21 juillet 1967).

⁴⁷ Denis PELLETIER, *La Crise catholique. Religion, société et politique*, Paris, Payot, 2002.

⁴⁸ Helene Rose FUCHS EBAUGH, *Out of the Cloister. A Study of Organizational Dilemmas*, Austin, University of Texas Press, 1977.

⁴⁹ « Les sœurs de "l'opposition loyale". Les religieuses de Los Angeles qui ont demandé à être relevées de leurs vœux s'expliquent », *Informations catholiques internationales*, 1^{er} septembre 1970.

⁵⁰ Yann RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation...* ; Marit MONTEIRO, *Gods Predikers. Dominicanen in Nederland (1795-2000)*, Hilversum, Verloren, 2008.

⁵¹ Olivier LANDRON, *Les Communautés nouvelles. Nouveaux visages du catholicisme français*, Paris, Cerf, 2004.

partir de la fin des années 1970 et progresse dans la tension entre la réappropriation des charismes fondateurs et l'attention aux signes des temps, sans laquelle le retour aux sources initié par le Concile pourrait se réduire à un fixisme archéologique.

Les contributions retenues pour ce volume et distribuées en deux ensembles autour de l'événement conciliaire et des entreprises réformatrices, des années 1950 aux années 1970, se situent dans une perspective d'histoire comparée des pays de l'Europe occidentale et de l'Amérique du Nord, terres d'ancrage de nombreux instituts, acteurs majeurs du Concile et épïcêtres de la crise ecclésiastique postconciliaire. Elles privilégient l'analyse de cas, nécessaire pour faire progresser un chantier encore neuf et permise par l'accès à des fonds d'archives rarement exploités. Elles sont guidées par la double préoccupation de comprendre les mécanismes d'ensemble et d'évaluer les variables liées à la diversité des familles religieuses, des contextes sociaux et ecclésiastiques et des réalités nationales et transnationales et rendent ainsi possible une meilleure connaissance de l'histoire des acteurs religieux du monde contemporain.

Christian SORREL

Université de Lyon (Lyon 2)

**L'ÉVÉNEMENT CONCILIAIRE.
PRÉPARATIONS ET RÉALISATIONS**

THE RELIGIOUS IN THE DOCUMENTS OF THE SECOND VATICAN COUNCIL

On a first glance, orders and religious communities only seem to have played a minor role in the documents of the Second Vatican Council. Their importance for the conciliar and post-conciliar Church is only to be recognized on a second glance. But then it shows how artfully the role of the orders was integrated into the ecclesiastical structure. In introducing the theme, I would like to offer two aspects. First we have a look at the persons : How much have religious shaped the proceedings of the Council ? In what capacities did they have a decisive influence ? And then I would like to clarify in a few selected examples what has changed for the orders through the Council.

Members of Orders as Council Fathers and Council Theologians

There were 2448 Council Fathers in the first and 2625 Council Fathers in the fourth session of the Council¹. More than a third of them, altogether 1108, belonged to religious communities. Their numbers varied between 877 in 1962 and 944 in the fourth Council period. 108 religious participated in only one single session, 142 in two, 198 in three and 660 in all four sessions. A substantial percentage in the change of representatives was due to new elections into the leadership of the orders. From the range of general superiors and abbots, 27 took part in one session, 23 in two, 24 in three and 79 in all four sessions. This adds up to 153 Council Fathers who as ordinaries of orders, monasteries and religious communities participated in the Council.

The above mentioned 1108 Council Fathers were members of 116 different religious communities. The order with most representatives was the Franciscans with 97, and then the Capuchins with 60 Council Fathers. In the third place were the Jesuits with 59, then the Benedictines with 54, the Spiritans and Salesian Fathers with 51, the Africa Missionaries or White Fathers with 48 dignitaries. They represented above all the non-European Churches. There was a considerable representation of bishops who were expelled from Communist China, among them 14 Franciscans. Also the South American countries were to a substantial part under the leadership of ordinaries from religious communities. For instance, 7 out of the 11 Chilean bishops belonged to religious communities.

¹ www.catholic-hierarchy.org/event/ecv2.html.

Brazil had 89 ordinaries from 35 communities. Focus countries for certain communities could be established. Out of the 39 Council Fathers from Canada, for instance, 11 belonged to the Oblates of the Immaculate Virgin, and there were also 11 Jesuits among the 59 Council Fathers from India. The indigenisation of the episcopate had also started already among the Council Fathers, however the origin of the majority of the ordinaries was Europe and North America.

The numbers by themselves, of course, do not give us any information about the influence of the orders. This was to happen by way over the commissions. In the phase of the preparation of the Council, members of orders were represented as members and consulters of commissions in an unproportionally high number. Of the 37 members of the commission for the discipline of the sacraments, 15 belonged to orders ; 24 out of 59 members of the commission of the liturgy ; for the Eastern Churches 32 out of 54 ; for the theological commission 38 out of 68 ; of the 26 members of the secretariat for the unity of Christians, 12 belonged to orders ; and, of course, in the commission for the missions were 34 out of 45, and in the commission for the orders 45 out of 54 were members of orders.

The scene changed during the time of the Council. Whereas among the *periti*, members of religious communities were strongly represented – 197 of the 469 theological experts –, in the commissions, however, the bishops from the diocesan clergy were in the majority. But in the commissions for the missions (17 of 29) and for the orders (19 of 33) as well in the theological commission (10 of 34), Council Fathers from the orders were able to maintain their influence. However the perspectives of members of religious communities had hardly any bearing on the commissions for the laity (2 of 27) and for the clergy (2 of 26).

Enough of numbers. They do not say very much about the actual influence of members of religious communities during the Council. They give however an indication from where the majorities resulted. Members of religious communities were active as *periti* within the commissions and were involved in the formulation of the texts, not in a specific direction, but in the full range of theological schools. One could formulate as a thesis : The voting was determined not only by one's theological formation and by convictions gained during the Council but also by solidarity to a local Church and by belonging to a religious family. Here is much space in order to confirm the Council as an event.

The Reform of Religious Life through the Council

Pope Pius XII had initiated a reform of religious life on a big scale during the last years of his pontificate². Starting from the great Roman Congress of Orders in 1950, the formation of the religious was in the foreground, especially among the women religious. Pius XII took the initiative for the reform of female religious communities as well as the fostering of superiors' conferences and the federation of less viable communities. He introduced the Secular Institutes as a new form of consecrated life. Theologically, Pius XII maintained the priority of consecrated life to married life.

When John XXIII, after the proclamation of the Council, invited the future Council Fathers to suggest themes for the Council³, the endeavours for reform of Pius XII were assessed in principle. However the problem that was mentioned most concerned the relationship of religious communities to the dioceses. Especially the old orders had many privileges, which gave them a certain autonomy with regards to the diocesan pastoral practice and this could lead to the formation of parallel ecclesiastical structures that would be detrimental to a co-ordinated pastoral practice. The bishops demanded more rights with regards to religious communities, for instance in connection with visitations and transfers from one place to the other. It was not surprising that the votes of the superiors of religious communities and the ecclesiastical universities defended the exemptions. The orders, after all, would not be directed towards a particular Church, but towards the pope. They would be of divine right according to ecclesiastical structural principles and their exemption would serve the securing of their universality.

The uncompromising defence of the orders' privileges was however not able to cover up some principled criticism. This came partly also from bishops who were members of religious communities. The Capuchin-bishop of Djibouti in Somalia, Henry Hoffmann, complained that orders and congregations had become « states within a state⁴ ». He criticised a too early decision about the state of life, a pastoral practice that was directed against the parishes and favouring the elite in an one-sided manner, being not adapted to our time, which would be reflected in the kind of dress. The Spanish Jesuit Zenón Arámburu, exiled bishop of the Chinese Wuhu, accused the orders of collective arrogance and they would not have a vision of the future of the Church⁵. Concrete reforms were

² Joachim SCHMIEDL, *Das Konzil und die Orden. Krise und Erneuerung des gottgeweihten Lebens*, Vallendar-Schönstatt, Patris Verlag, 1999, p. 93-150.

³ *Ibid.*, p. 173-217.

⁴ ADAP II/V, p. 442-444.

⁵ ADAP II/IV, p. 579-580.

demanded by many bishops, however the theological point of departure for reform did not exceed that of Pius XII. Important for the superiors of orders were the primacy of a celibate life for the vouchsafing a contemplative way of life and a clear consciousness of the contrast to the dangers of the world.

Themes concerning orders and religious communities are to be found in four places in the documents of the Second Vatican Council: the dogmatic constitution on the Church *Lumen Gentium* stresses the symbolic character of religious life as part of the ecclesiastical reality; the decree on the pastoral office of bishops in the Church *Christus Dominus* shows guiding lines for the relationship between the orders and the diocese; in the decree on the Church's missionary activity *Ad Gentes*, the special tasks are described for members of religious communities in areas to be evangelized; the decree on up-to-date renewal of religious life *Perfectae Caritatis* highlights basic principles for a differentiated renewal of religious communities.

Some examples are to clarify in what differentiated way the Council spoke about the orders and which changes this initiated.

Aggiornamento – Reform

The keyword, under which since Pius XII the reform of orders was carried out, was *Aggiornamento*. The terms that were used for this in the preparatory commission for religious summed up the differences of starting points in a nutshell. *Renovatio* was introduced by John XXIII as a proposed task for the commission: *De vita religiosa renovanda*. *Restauratio* specified the return to the sources of religious life and to the spirit of the founder. By *Accomodatio* was understood the adaptation to the challenges of the time and above all of the apostolate. *Adaptatio* was the Latin word for *Aggiornamento*⁶.

The commission found it very difficult to deal with concepts for the future. Religious life would have to be renewed in the areas of obedience and poverty. Certain forms, as for instance also dress, should be adapted to the present time. But other members of the commission realized dangers in democratic tendencies, and they objected to an activism in the apostolate, to a reduction in mortification under the cloak of hygienic or health, and to an infiltration of a worldly spirit into the orders. Discipline has to be maintained, and therefore the use of telephone, radio, TV has to be regulated and limited. The commission in

⁶ Joachim SCHMIEDL, « Theologischer Kommentar zum Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae Caritatis* », in Peter HÜNERMANN, Bernd Jochen HILBERATH (ed.), *Orientalium Ecclesiarum. Unitatis Redintegratio. Christus Dominus. Optatum totius. Perfectae caritatis. Gravissimum educationis. Nostra aetate. Dei Verbum*, Freiburg, Herder, 2005, p. 514.

principle was in agreement that the orders need reform, but its range was disputed. To be renewed would have been in any case inefficient and sterile archaisms, class divisions within the orders, the practice of authority, the penal right, the care for a healthy life, the daily order and the common spiritual exercises as well as a wise use of modern technical devices and the media.

Already in the dealings of the central commission, it was obvious that the preparatory commission did not go far enough⁷. Cardinal Döpfner criticised that, among the fundamental criteria for renewal, the concept of « signs of the time » resp. *Kairós* was missing⁸. Cardinal Léger found that there was no explicit Christological anchorage. The importance of the person of Christ as a source and an example for religious life would hardly be mentioned. If one would talk of perfection, it should build on love of neighbour (charity). Renewal, so the tenor of an intervention of the South African bishop Hurley, must not exhaust itself in juristic formulas.

The basic questions for reform brought out in the Council⁹ the contrasts between the persevering tendencies of the commission for religious life and with a broadened vista that had been proposed especially by Cardinal Döpfner, in cooperation with his theological adviser Father Friedrich Wulf, sj¹⁰. Döpfner, after the first session, demanded a broadening of the biblical and theological basis, a more positive view of the world and a bigger scope for the communities, in order to carry out the process of renewal. Karl Rahner, in an expert opinion of early summer 1963, endorsed this concern. The orders would have to move out of their often so narrow mentality into a bigger world. His question was : Why would Catholic movements of renewal, especially the Biblical and Liturgical movement, find no expression in the documents.

The commission for religious life only started to move, after Cardinal Döpfner, on the 13th of January 1964, sent « adnotations », in which he demanded a renewal and adaptation according to the three guiding lines : the genuine meaning of the evangelical counsels, established from Holy Scripture, the spirit of the founder, which is not necessarily identical with the letter of the rules, and the challenges and problems of the time. The result of this intervention was a radical shortening of the draft, however no clear improvement yet. Evidence for this was the voting on the 14th of November 1964 after two days of discussions in the Council Hall. The preamble and numbers 1-3, which dealt with

⁷ Joachim SCHMIEDL, *Das Konzil...*, p. 299-317.

⁸ ADP II/II, p. 707-708.

⁹ Joachim SCHMIEDL, *Das Konzil...*, p. 402-478.

¹⁰ Ludger SCHULTE, *Aufbruch aus der Mitte. Zur Erneuerung der Theologie christlicher Spiritualität im 20. Jahrhundert im Spiegel von Wirken und Werk Friedrich Wulfs sj (1908-1990)*, Würzburg, Echter, 1998.

the principles of renewal, did not find a majority. 871 voted *yes*, 77 *no*, 1005 made their agreement dependent on *modi*. This work was completed to the satisfaction of the Council Fathers in the phase between the third and fourth session. The final voting about the different numbers of the document, which was headed *Perfectae Caritatis*, resulted in : for the preamble and article 1 an agreement with 2163 *yes*, 9 *no*, and for article 2 a result of 2112 *yes* and again 9 *no* votes.

What had changed ? The Council had tuned down its target. The text did not claim to give an answer to all the questions. It was satisfied to provide general principles for the renewal of the consecrated life. More specified provisions of implementation should be left to a particular law. With this the multi-format of religious life was taken into consideration. Renewal cannot be ordered in a uniformed way, but renewal had to take the characteristics of the various institutes into consideration and had to be inspired by them.

The categories, according to which renewal is to be assessed, were specified in *Perfectae Caritatis* 2. While in the draft, which had been discussed during the third session of the Council in November 1964, gospel, imitation of Christ, intention of the founder and character of the institute were side by side in an unrelated way, a clear ranking order was now established¹¹.

The supreme guiding principle is : orientation at the imitation of Christ as it is placed before us by the gospel. With this, *Perfectae Caritatis* was in line with the biblical turning point of the Council, which is to be realized in all the documents and finds its expression in the high esteem that was given to the dogmatic constitution on Divine Revelation in the totality of the Council. A fundamental revision of the constitutions was linked to this criterion ; until the Council, the revision had consisted to a great part in juristic and ascetical regulations. Now there is a change of paradigm. The constitutions of the institutes should be interpreted and changed in the light of the gospel. Common to all is the gospel of Jesus Christ.

The particularity of each order and community only takes the second place. It is expressly affirmed by the Council. Three marks of orientation should be kept in mind. The « spirit of the founder » has first to be established in many communities, and this shows in the historical research of the orders after the Council up to today, and not only in institutes of the 19th and 20th century, but especially also in old orders. To be joined to this, according to *Perfectae Caritatis* 2b, are the « sound traditions » (*propria proposita*) ; attention should be given to a timely translation of their charisma and of their mission by the religious communities. The third mark of orientation are the actual forms of life, as they

¹¹ Joachim SCHMIEDL, « Theologischer Kommentar... », p. 514-516.

have developed in the course of history, but now they have to be assessed and formed in creative loyalty in accordance with the challenges of the present time.

The third criterion of renewal takes up the complaints that were presented against the orders in the fore field of the Council. They were dealt with in detail in the decree on the pastoral office of bishops in the Church. *Perfectae Caritatis* demands of the orders to participate actively in the life of the Church and to make total or particular ecclesiastical intentions their own. The examples refer to divine service, to proclamation and theology (Bible, dogmatic and pastoral practice), explicitly to ecumenism, but also to mission and charity. The Council Fathers demanded a stronger inclusion of the orders into the structures of the ordinary pastoral – and with this they complemented the demands for greater possibilities of supervision. *Perfectae Caritatis* 2d takes up the category of understanding, which had been stressed by the pastoral constitution of the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* 4 and 11 : « Institutes should see that their members have a proper understanding of men, of the conditions of the times and of the needs of the Church, this to the end that, making wise judgements about the contemporary world in the light of faith, and burning with apostolic zeal, they may be able to help men more effectively. » With this the triad of the Young Christian Workers « see – judge – act » has been explicitly recommended to the orders. The criteria for action for the apostolate also have to be gathered from the intentions of world and Church.

The last criterion for renewal is the spiritual aspect. The concern remains always the renewal of the spiritual dimension of the order.

The changes that happened to the concept of reform in the years between 1960 and 1965 are an example for the character of the Council as an event. The sharing of experiences and perspectives, together with the shifting of crucial points in theology through the discussions in the general congregations had the effect that more confidence was granted to the order's own initiative. The reform was not dictated in a petty way and prescribed in detail, but orientation should be taken from the big guiding lines. The special chapters that were carried out after the Council took up these guiding lines. The orders formulated their statutes and constitutions in orientation by Holy Scripture, by harmonizing them with the life of the Church, but especially by spiritual texts, which reflected impulses of their founders. The orientation by the « signs of the time » and the relation to the world were keynotes of renewal, which however for this reason were entailed by the times. The crises of the orders during the past fifty years, as also the crises of the Church as a whole, are therefore part of the system. For, in the measure that the Church does not understand itself as the impregnable « City on the Mountain » but as God's pilgrim people, and the orders do not conceive themselves as a « special society », they are subjected to the « acceleration of the time ». The contrast between the dominant opinion at the beginning of the preparations of the

Council – the whole matter would be finished with a few cosmetic reforms – and the challenges to a permanent reform cannot be conceived on a bigger scale. This contrast is also manifested in concrete areas of consecrated life, of which in the following some are to be presented as examples.

Viable Institutes

The big number of religious at the beginning of the 1960s must not blind us to the fact that there were many small monasteries and hardly viable institutes, which however often belonged to a greater spiritual family. It was therefore discussed in the preparation phase if smaller communities should not join bigger ones to some degree. The terms chosen for this were *fusio, foederatio, confoederatio, associatio* or *concoctatio*, their range was therefore from an institute being completely integrated into another one to a greater coordination, above all, in the common apostolate. The reasons for a merger could be different : closeness and even identity of the spiritual orientation, lack of members, or also economic difficulties. There was a basic agreement in the commission that amalgamations should be fostered, but they must not be forced. New foundations should therefore be thoroughly examined before granting approbation to them.

The discussions during the Council broadened the spectre of themes as unfolded in the final draft of the decree on orders in the numbers *Perfectae Caritatis* 19 and 21-23. Here it becomes obvious how the development has progressed in the meanwhile.

Perfectae Caritatis 19 warns against new foundations that have no prospect of being of greater profit for the Church, and demands an inculturated religious life in areas where the Church has recently been established. New communities that have emerged in former missionary areas during the past fifty years are spiritual movements as well as new congregations. The spiritual movements often include members of all ecclesiastical states, they start with apostolic activities, but in the course of time tend towards developing more coherent community structures. If new foundations in the newly established Churches of Africa and Asia are truly inculturated, is something to be examined. They take their orientation usually from the forms of life of European foundations, whose fields of activity they gradually take over in view of a dwindling missionary activity.

Perfectae Caritatis 21 prohibits the acceptance of new members by very small communities or an amalgamation with other convents. *Perfectae Caritatis* 22 applies the same to communities of an identical or similar tradition and includes also institutes that are working in similar fields of the apostolate. These two articles are probably the most topical of the whole decree on religious, keeping in mind the shrinkage of members that has been experienced especially by orders in

central Europe during the past fifty years. On account of the small numbers of vocations, of leaving and of aging the numbers of religious sisters in Germany has dwindled from about 100 000 in the year 1960 to less than 18 000 according to the last statistics. Every year there are about 1000 sisters less. Some communities are preparing very consciously for their termination. Fusions of institutes have never been the rule, but the consolidation of various German provinces into one and of provinces of different countries.

Perfectae Caritatis 23 provides for a cooperation of the orders on the level of leadership. The national and continental associations have become since then an indispensable instrument in the apostolate and in the juridical and economic representation of interests with regards to dioceses and the state. The orders practice in this way the communio-theology of the Council, without getting in hierarchical dependence of each other. The constantly emerging difficulties with local, national and curial supervisory authorities, which are fed not at least by the self-consciousness of exempt and papal acknowledged institutes, show that the orders in their cooperative instruments live a kind of collegiality that could serve as an example for the whole Church. What in the preparatory phase of the Council had been thought as a seemingly small matter developed to an institutional strength of the orders. And this although in the central commission the South African bishop Hurley, himself being religious, had warned against such meetings (associations) and denounced them as « A.B.C. » (Anti-Bishops' Conference).

The Tension between Obedience and Co-determination

The foundation of a theology on religious life is the so-called evangelical counsels of poverty, chastity and obedience. In the discussions on the dogmatic constitution on the Church, it was requested time and again to identify the Christological, ecclesiological, soteriological and eschatological character of the counsels. The counsels as a sign of a special form of the imitation of Christ, as individual or in community, are presented in *Lumen Gentium* 44,3 as an example for a Christian calling. The unfolding of the contents of the counsels is given in *Perfectae Caritatis* 12-14. At this point only, the counsel of obedience should be dealt with.

Obedience is in a close relationship to the exercise of authority. In the history of religious life, authority has been misused time and again, in order to humiliate and degrade members. Obedience was understood as the breaking of self-will – and with this the education in religious communities was the direct continuation of pedagogy within families and schools. In the preparatory commission, the interpretation of obedience was formulated as « holocaustum » of

one's own will. Pope Paul VI, in his address to various religious communities of the 23rd of May 1964, picked up this expression : « Religious obedience is and must remain a holocaust of one's own will which is offered to God. A Religious makes this sacrifice of self with a view of humbly obeying lawful Superiors (whose authority, of course, should always be exercised within the confines of charity and with due regard for the human person), even though our times summon Religious to the performance of many and heavy burdens, and to carrying out these duties more cheerfully and more promptly. » That three numbers in *Perfectae Caritatis* were devoted to the evangelical counsels is owed to this path breaking address of the Pope, in which he also gave precious hints to the way in which the reform was to be carried out.

Through the Pope, the word « holocaustum » got into the revised text. This was very much to the mind of the superior-general of the Jesuits, Janssens, who objected to a « reformed obedience » such as an arrangement between subordinates and superiors. Some speakers in the commission for the orders pleaded for a positive-liberating interpretation of obedience. But the opinion of the superior-general of the Franciscans, S epinski, prevailed, who pointed out that the Council should not only be busy with *aggiornamento*, but that it had to preserve what was worth to be preserved, especially in view of the crisis of obedience.

The discussion in November 1964 finally eliminated the controversial term « holocaustum » and replaced it with « dedication *propriae voluntatis* ». For, so the superior-general of the Marists, Joseph Buckley, in the name of 130 Council Fathers, the crisis of obedience might perhaps also be the crisis of the superiors¹². And Bishop Collin from Digne reminded the Council that also religious people are modern people and abasement of them and infantilism is out of place. « The authoritarianism in religious life has been misused. It destroys the human personality and in consequence it is a hindrance for the service of the Church¹³. »

The new accents, which, after the *modi*, had been inserted in *Perfectae Caritatis* 14, accentuate the dedication to God and the preparedness to subject oneself in faith to the superior. But the decree also states that this has to happen « in accordance with their rules and constitutions » ; it must not lower the dignity of the human person, but must lead to maturity by extending the freedom of the children of God. At the same time, the superiors are reminded to be aware of this task towards their members.

¹² AS III/VII, p. 464-466.

¹³ AS III/VII, p. 589.

The discussions about the significance and kind of obedience in religious institutes, as they were carried out during the Council, had an effect on the preparation and the execution of special chapters. This being in dialogue did not allow any more to see the chapters apparently only as a matter for a few, but demanded active co-operation and co-responsibility. The practice of obedience was therefore fundamentally revised in the renewed constitutions of almost all communities.

Where were the women ?

Sisters have been talked about and decided about since questions were addressed to the future Council Fathers. But talking with them happened only after the third session. But at no place and at no time, were they included into the process of decision-making.

The female religious life was discussed in the preparatory session of the Council under the aspect of restrictions. But at least restrictions for the reception of the sacrament of penance were dropped. No agreement could be reached about the vows (solemn or simple) and the extent of the enclosure. The decree of the Council gave an implicit answer to the question, when *Perfectae Caritatis* 15,2 abandoned the different classes within female communities. However answers according to the model that always men and women are referred to, except when it was obvious on the basis of the matter concerned that only women would be addressed, did not convince, and the longer, the less. The French Bishop Gérard Huyghe, himself a member of the commission on orders, wrote on the 30th of April 1963, the Council would have to take into account the changes of the today's world, and one of these changes, as he stated in unison with John XXIII, would be the equal rights of women. And in an orally proposed vote of the 12th of November 1964¹⁴, he demanded : « Thus may now a happy period begin, in which women, and not only of the laity but also religious, may be regarded by all as adults in the Church. »

After all, in February 1965, written votes were requested from female auditors. They were disappointed about the decree on the orders. It would continue to emphasize the aspect of separation from the world. The negative, towards renunciation orientated character of religious life, would have to be overcome in favour of a positive renewal that would have to consider the whole of the sisters' personality. However regional differences became also evident in this enquiry. The sisters from French and English speaking countries wanted a fundamental new orientation of the religious life, while the Italian superiors gave preference to a traditional concept.

¹⁴ AS III/VII, p. 472-475.

This tension remained also after the Council and determines differing concepts of religious life up to today. But in spite of this, the self-consciousness of women religious has zoomed through a more active participation in ecclesial services and offices and through an improved education and formation. Also in theological regard there were endeavours towards emancipation. The feministic theology has its origin not at least in centuries of suppression of an original contribution of women religious to the life of the Church. An unbiased assessment of the development during the past fifty years remains to be investigated.

Orders and the Mission

The Council took various starts in order to be able to formulate a decree about the missions that would be in conformance with ecclesiastical developments. It was a long way from a paternalistic view of the Church of the missions towards their qualification as « young Churches » and towards the widening of the missionary mandate to the Churches of every country (« The Church on earth is by its very nature missionary », *Ad Gentes* 2,1).

The problem about exemption culminates in the decree on the Church's missionary activity. This problem featured, like a *cantus firmus*, in all the sessions of the Council. The orders were concerned about their autonomy, and this not only with regard to their inner structures but also in financial and pastoral matters. The superiors of the exempt institutes regarded themselves as equals with the bishops. The bishops had hoped that the Council would give them greater influence over the orders, especially over those who had assembled many privileges, which made a comprehensive pastoral practice impossible for the bishops. The decree on the pastoral office of the bishops in the Church *Christus Dominus* had in numbers 33-35 gave them far-reaching powers over the religious that were active in their territories. Information, harmonizing of projects and works, as well as the final jurisdiction of the bishop for divine service, pastoral care, catechesis and schools were the areas that gave right of access to the bishops over the orders.

Co-operation and co-ordination are the keywords that the Council stresses for religious superiors and for ordinaries. Recommended for this are also conferences and unions of religious as well as a vivid exchange with the centres of the orders.

The Constitution on the Sacred Liturgy and Religious Life

A theme that on the first glance seems to be rather secondary should still be referred to. Can. 1256 (*Codex iuris canonici* 1917) distinguished between an official and private divine service. To an official divine service belonged performance in the name of the Church by a lawfully appointed person in a form prescribed by the Church. The preparatory commission discussed now if and under which conditions the common prayer of lay-institutes, to which also communities of religious brothers and non-monastic congregations of sisters belonged, would be public and official, since they did not recite the complete Roman Breviary, but only a shortened version or the Marian Office. Already in the preparatory commission, a view prevailed, in agreement with the commission on the liturgy, by which the use of the vernacular should be made possible. Concerning the prayer of the rosary, the members of the commission were divided in its qualification.

When the discussions on the scheme of the orders began, the matter in question was already settled. The constitution on the liturgy had on the one side widened the concept of liturgy, but on the other hand ordered a revision of the existent texts. This meant for the hours : « All who take part in the divine office are not only performing a duty for the Church, they are also sharing in what is the greatest honour for Christ's Bride, for by offering these prayers to God they are standing before God's throne in the name of the Church, their Mother » (*Sacrosanctum Concilium* 85). The reform of the liturgy contributed in this way to the levelling out of class distinctions in religious communities and broadened the circle of those who, as individuals or in community, prayed the renewed breviary completely in vernacular. *Sacrosanctum Concilium* assigns the character of a public prayer to all to them : « Any religious who in virtue of their constitution recites parts of the divine office are thereby joining in the public prayer of the Church. The same can be said of those who, in virtue of their constitutions, recite any "little office", provided it be drawn up after the pattern of the divine office, and be duly approved » (98).

After Fifty Years : The Orders in the Church and Society of Today

For the year 2015, Pope Francis proclaimed a « Year of the Orders ». The situation since the Council has fundamentally changed in many aspects. The walls of the monasteries do *de facto* not exist any more, except for strictly contemplative monasteries. The orders have arrived in the world – and the world within the orders. The use of media and means of communication have become a

matter of fact. The traditional « works » are often not any more the areas of operation, many members have become individual fighters in pastoral practice and in pedagogy, and others are employed in professions that are not connected with Church. Together with the dramatic shrinkage of members during the past fifty years after the Council, the orders are confronted with the task of a new profiling. In difference to the time after the Council when every community was called upon to rediscover and to formulate its specific charisma, the movement of today is about a new solidarity. It has to be seen if more is to happen than solidarity of helplessness. After the conflicts of modernisation, an anxiety about the future is spreading concerning the further existence of consecrated life. However orders and religious communities have proved their permanent adaptability in the course of history.

Religious orders and communities have to prove their capability to transformation in a new way. The history of religious communities knows times of break-up and times of downgrade, which some may even classify as decadence. History knows also charismatic and more functional oriented phases. In any case, orders stand in an inner connection with the respective mainstreams in society, politics, culture and Church. Fifty years after Vatican II, whose final decisions asked for a new relation between Church and World, religious orders experience the hopes and grieves, joys and sorrows of humankind. And they have to ask themselves in a new way « what it is that God and people today are asking of them¹⁵ ».

Joachim SCHMIEDL

Hochschule Vallendar

¹⁵ POPE FRANCIS, *Apostolic Letter to all Consecrated People on the occasion of the year of consecrated life*, 21 November 2014.

REGARD D'UN « GÉNÉRAL CONCILIAIRE », LE PRÉMONTRÉ NORBERT CALMELS, SUR LA VIE RELIGIEUSE AU CONCILE

Qui était Mgr Norbert Calmels ?

Norbert Calmels naît le 27 décembre 1908 à Vezins-du-Lévézou, dans l'Aveyron, et reçoit le prénom de Jules. Aîné de dix enfants, il passe les premières années de sa vie au rythme de la vie rurale et au sein d'une famille profondément chrétienne. Son curé le convainc de rejoindre, en octobre 1921, l'école Sainte-Foy de Conques tenue par les Prémontrés. Là, pendant cinq ans, sa vocation mûrit lentement. Un matin de juin 1926, il quitte Conques. Sa décision est prise : le 25 juillet 1926, il entre comme postulant à l'abbaye Saint-Michel de Frigolet en Provence, commence son noviciat le 22 août suivant et reçoit le nom de Norbert. Après avoir prononcé ses premiers vœux, le 29 septembre 1928, le Frère Norbert étudie philosophie et théologie chez les Dominicains de Saint-Maximin dans le Var. Profès solennel le 30 octobre 1933, il reçoit l'ordination sacerdotale le 31 mars 1934. Directeur du juvénat de Frigolet entre 1934 et 1942, il cumule les charges de professeur de droit canonique et de grec, d'économiste et de responsable des jeunes frères étudiants.

En août 1944, la 1^{re} division française libre remonte la vallée du Rhône sous la conduite du général Brosset qui enrôle le Père Norbert. Celui-ci, une fois terminées les hostilités, rejoint son abbaye où, le 9 mai 1946, la communauté l'élit septième abbé de Frigolet. Mgr Charles de Provençères, tout jeune archevêque d'Aix-en-Provence, lui donne la bénédiction abbatiale le 11 juillet. Le Révérendissime Père Norbert prend rapidement en main les destinées de sa communauté. Doté de talents d'écrivain, il publie son premier ouvrage, *Chanoines prémontrés*¹, édité en 1949 puis encore en 1969. Il est élu abbé général de l'ordre de Prémontré le 19 septembre 1962 au cours du chapitre général tenu à Rome.

Mgr Calmels quitte donc la Montagnette pour la colline du Petit-Aventin où se trouve depuis 1950 le siège de la curie généralice de l'ordre de Prémontré. S'ouvrent devant lui des perspectives extraordinaires, et la première d'entre elles est la participation au Concile œcuménique Vatican II. Il ne manque pas une séance et suit tous les débats avec attention. Comme il a la plume facile, il envoie à toutes les abbayes de l'ordre des lettres circulaires dans lesquelles il partage

¹ Norbert CALMELS, *Chanoines prémontrés*, Avignon, Aubanel, 1949.

son expérience conciliaire. Au cours de l'année 1966, il édite *La Vie du Concile*², un beau livre couronné par l'Académie française (prix Cardinal Grente) dans lequel il réunit les lettres régulièrement envoyées à toutes les communautés de l'ordre pour les aider à vivre dans l'intimité du Concile. L'abbé général raconte le Concile tel qu'il l'a vécu, sans toutefois entrer dans les détails : « Plusieurs ne m'intéressaient pas, et j'ai laissé de côté beaucoup d'épisodes qui m'étaient pourtant agréables³. » À propos de l'*aggiornamento*, il lance cette invitation à ses confrères : « Pour cette mise à jour, laissons le Saint-Esprit nous renouveler. Ne l'importunons pas avec nos idées, elles ne sont pas infailliblement les siennes. Surtout ne réduisons pas son action aux dimensions de nos pensées. C'est à nous tous réunis qu'il appartient de gagner l'après-Concile. Mettons donc tous ensemble nos activités au service de l'action du Saint-Esprit. *Veni Sancte Spiritus*⁴. »

Durant le Concile, Mgr Calmels joue, dans les coulisses, un rôle significatif dont le philosophe Jean Guilton, ami du pape Paul VI, s'est fait le témoin. Jean Guilton fait allusion dans l'un de ses derniers livres à l'action de l'abbé général pour encourager le philosophe catholique, observateur au Concile, à prendre la parole devant l'assemblée des Pères. Sous le titre *Le Concile dans ma vie*, il se plaît à rappeler l'origine de cette intervention : « À la seconde session du Concile, un règlement inspiré par le cardinal Suenens permettait à un laïc de "prendre la parole". Dom Norbert Calmels, abbé général des Prémontrés, et que je ne connaissais pas, m'aborda, en plein Concile, pour me dire que j'avais le devoir de poser ma candidature et de "parler au Concile". Il ajouta que le sujet de ce discours s'imposait : je devais proposer d'intervenir sur le problème œcuménique, dont je m'étais occupé toute ma vie. Il se trouva que Paul VI avait eu la même intention⁵. »

Mgr Calmels édita en 1968 un *Concile et vies consacrées*⁶, dans lequel il fournit un certain nombre d'indications précieuses, concluant sa publication par un appel à tous les religieux : « Un devoir incombe tout de suite aux familles religieuses, c'est d'étudier, de méditer, d'approfondir le texte du schéma. Et pour être réceptifs et se laisser modeler par ses réformes, il ne faudra pas négliger d'entendre, derrière les propositions qui le composent, la voix de l'Église, écho de la volonté de Dieu. Chaque religieux mettra ces données en pratique dans les faits et gestes de sa vie quotidienne par la fidélité continuelle à se renouveler sans cesse

² Norbert CALMELS, *La Vie du Concile*, Forcalquier, Robert Morel, 1966.

³ *Ibid.*, p. 12.

⁴ *Ibid.*, p. 339.

⁵ Jean GUITTON, *Un siècle, une vie*, Paris, Robert Laffont, 1988.

⁶ Norbert CALMELS, *Concile et vies consacrées*, Forcalquier, Robert Morel, 1968.

avec l'Église et à s'adapter, de bon cœur, aux exigences du Peuple de Dieu⁷. » À la suite du Concile Vatican II, l'ordre de Prémontré entreprend de réviser ses *Constitutions*. Célébré en l'abbaye autrichienne de Wilten, le chapitre général des années 1968-1970 est un événement marquant pour la vie de l'ordre. Mgr Calmels publie, en 1970, *Journal d'un Chapitre*⁸.

Lorsque je suis venu à Rome pour deux années d'études, en 1974-1976, Mgr Calmels, ami de Paul VI, ne cachait pas son admiration pour ce pape qui le lui rendait bien. Les relations entre les instituts religieux et les évêques diocésains ne sont pas toujours idylliques ; aussi le pape Paul VI envisagea-t-il la possibilité d'une assemblée plénière conjointe de la Congrégation des évêques et de la Congrégation des religieux. En amont de cette initiative, me racontait Mgr Calmels, Paul VI invita un jour les supérieurs généraux de cinq ou six ordres et leur demanda de lui exposer la situation concrète de ces relations. Il poursuivit ainsi le récit de cette mémorable rencontre avec Paul VI : « Alors, l'un après l'autre, dans le bureau du pape, nous avons parlé de ces relations avec les évêques, sans entrer, comme il l'aurait voulu, dans les difficultés bien réelles qu'engendrent ces relations. Le pape nous a tous laissé parler. Puis, en conclusion, il a pris la parole pour nous dire : "Maintenant, je vais vous dire ce que vous auriez voulu me dire et que vous n'avez pas dit !" Alors nos langues se sont déliées ; le pape nous avait rendus libres. » Mgr Calmels résumait en quelques mots l'impression que lui avait laissée cette séance de travail avec le pape : « On parle à tort et à travers de dialogue ; je puis vous dire que je n'ai jamais vécu un dialogue comme celui-là ! » Cette amitié avec Paul VI impliquait la complicité du secrétaire particulier du pape, Mgr Pasquale Macchi. Membre de la chapelle papale, Mgr Calmels se rendait fidèlement à Saint-Pierre pour les célébrations présidées par Paul VI. Or, un dimanche soir, Mgr Calmels me dit : « Ce matin, je ne suis pas allé à Saint-Pierre, car j'avais un travail à terminer. Eh bien ! à deux heures de l'après-midi, le Saint-Père a dit à Mgr Macchi : "Don Pasquale, vous avez noté que Mgr Calmels n'était pas dans la basilique ce matin ? Téléphonnez, pour être sûr qu'il n'est pas malade !" » Que d'eau est passée sous le pont, depuis ce temps !

Ami de longue date avec la famille royale du Maroc, c'est lui que choisit Paul VI en 1978 pour donner un caractère officiel aux relations entre le pape et le roi Hassan II. Il appelle Mgr Calmels à l'épiscopat, le 22 mars 1978, le nommant évêque titulaire de Dusa en Numidie. Paul VI lui demande de conserver la charge d'abbé général ; il devra d'ailleurs résider habituellement à Rome, car le Saint-Siège ne possède aucune résidence au Maroc. Dans ce pays musulman où les catholiques sont tous étrangers, l'Église n'a alors aucune personnalité juridique. Mgr Calmels est l'artisan de négociations qui aboutiront à un accord entre le pape

⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁸ Norbert CALMELS, *Journal d'un Chapitre*, Forcalquier, Robert Morel, 1970.

et le roi : l'Église catholique du Maroc est reconnue comme personne juridique et ses biens sont protégés. Il œuvre encore pour que se réalisent la visite historique du pape Jean-Paul II à Rabat et sa rencontre avec les jeunes musulmans dans le stade de la capitale. Il conclut sa vie terrestre quelques semaines avant la visite du pape au Maroc, le 24 mars 1985.

Mais revenons au Concile. Je laisserai Mgr Calmels parler pour nous décrire les événements dont il fut témoin et nous partager ses commentaires personnels, en puisant abondamment dans ses deux ouvrages déjà cités, que l'on peut certainement considérer comme son journal du Concile⁹. De ces ouvrages émergent trois sujets importants : le rapport entre la vocation universelle à la sainteté et les instituts religieux traditionnellement considérés comme « état de perfection » ; les relations des religieux avec les évêques et la question de « l'exemption » ; enfin l'élaboration du décret *Perfectae Caritatis* sur le renouveau adapté de la vie religieuse.

Les religieux, un état de perfection ?

Le 23 novembre 1963, après trois journées de discussion sur le chapitre de *Lumen Gentium* consacré à la sainteté dans l'Église, Mgr Calmels fait le point : « Les Pères se sont mis d'accord pour réclamer le chapitre quatrième du schéma sur l'Église. Cependant, le titre du chapitre *De la vocation à la sainteté dans l'Église* laisse un certain malaise chez les religieux¹⁰. » Ils sont d'autant plus sujets à un malaise que le chapitre primitivement intitulé *Des états de perfection, autrement dit des religieux*, n'a pas été conservé en tête du schéma. La première discussion sur la sainteté a fait l'objet de trois jours de débats coupés court par le modérateur de service, le cardinal Döpfner. À la suite de cette interruption autoritaire, plus de quarante Pères demandèrent encore la parole. Mgr Calmels note :

L'expression « état de perfection » irrite les évêques modernes et même certains cardinaux de la même époque. Les anciens gardent plus facilement le calme. N'a-t-on pas entendu le cardinal Suenens déclarer dans une conférence : « Cette expression me met en boule ». Son Éminence préférerait sans doute mettre notre vocation dans les états généraux¹¹.

Même Mgr Charue, évêque de Namur, et bien connu des Prémontrés belges pour son animosité envers les religieux en général, insiste pour que soit

⁹ Les archives de la curie généralice de l'ordre de Prémontré conservent un *Journal* de Mgr Calmels, non consultable, dont manquent les années du Concile. Selon toute vraisemblance, l'abbé général a utilisé ses notes pour la publication des deux volumes cités.

¹⁰ Norbert CALMELS, *La Vie...*, p. 123.

¹¹ *Ibid.*, p. 123-124.

accordée une place plus explicite aux religieux dans le titre du chapitre : *De la vocation de tous à la sainteté et spécialement du religieux*. Mgr Calmels propose de parler simplement de l'« état religieux », mais pour en souligner toute la substance. À ce point des débats, voici introduit le mot « charisme », qui est alors loin d'avoir la noble connotation et le poids qu'on lui attribue aujourd'hui, ainsi qu'en témoigne cette réflexion de l'abbé général :

Quand j'entendais tel ou tel évêque dire qu'il se méfiait des états de perfection et que la vie religieuse n'était qu'un charisme – un de ces aphorismes qu'une intervention conciliaire a semblé mettre en doute –, je me disais, en voilà un qui n'est jamais passé par un noviciat. [...] Notre profession est de tendre à la sainteté. [...] Même s'ils sont des saints d'une espèce inférieure, le chapitre VI ne montre pas assez l'importance des religieux qui, sans avoir le monopole de la sainteté, s'engagent par vocation spéciale à pratiquer les conseils évangéliques le plus parfaitement possible, et qui ne pensent pas seulement les yeux fermés à leur propre salut, mais qui accomplissent sans répit et sans refus un travail missionnaire¹².

Et l'abbé général d'énumérer les multiples contributions des religieux à la vie de l'Église et à sa mission. Si, sur l'ensemble des Pères conciliaires, les religieux représentent environ un tiers de l'assemblée, Mgr Calmels insiste sur les quelque 1 300 000 membres des instituts de vie consacrée à l'œuvre dans l'Église et ajoute :

Alors, pourquoi le Concile aurait-il quelque pudeur à parler ouvertement des religieux de façon claire et explicite, non seulement de leur vocation à la sainteté, mais aussi de leur féconde et inlassable activité au sein de l'Église ? [...] L'Église appelle à la sainteté. [...] N'est-ce pas pour cela que plusieurs Pères ont insisté sur l'urgente nécessité pour les évêques d'être des saints et de l'être d'une manière plus éminente que les religieux¹³ ?

Parmi les raisons qui militent en faveur d'une mise en valeur de la vie religieuse, Mgr Calmels évoque le contexte œcuménique : « Les protestants eux-mêmes redécouvrent la puissance de la vie religieuse¹⁴. » Et de citer l'exemple lumineux de la communauté de Taizé. La question des religieux s'inscrit dans un contexte complexe. Nombreux sont les fidèles à penser la sainteté comme un état exceptionnel. Les Pères du Concile, pour leur prouver que la sainteté n'est pas réservée à une élite, mais faite aussi pour eux, ont tendance à laisser quelque peu les religieux dans l'ombre. Et le prêtre diocésain n'est-il pas lui aussi placé dans l'état de perfection reconnu à l'évêque ? Mgr Calmels conclut : « On aura beau dire, on aura beau faire, le monde sera toujours une sorte de noviciat pour beau-

¹² *Ibid.*, p. 124-125.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ *Ibid.*, p. 126.

coup, qui ne prononceront leurs vœux qu'en entrant au Paradis. Tandis que les religieux, eux, les auront déjà prononcés depuis longtemps¹⁵. »

Beaucoup de Pères sont en faveur d'une nouvelle rédaction du chapitre IV. Le cardinal Henriquez, de Santiago du Chili, a insisté sur l'absence injustifiée de l'oraison, de la mortification, du rôle des malades et des pénitents, et surtout de l'Eucharistie, source de sainteté, car la sainteté n'est pas seulement une imitation de la vie du Christ, mais elle est la vie du Christ, œuvre de Dieu et coopération de l'homme.

Le pape, les évêques, les religieux et l'exemption

Quelle lecture fait de l'exemption l'abbé général des Prémontrés ?

“L'exemption”, cet avantage qui fait voir rouge à certains évêques, a été effleurée à une ou deux reprises. [...] Pour comprendre ce que signifie “l'exemption”, point n'est besoin de tirer le signal d'alarme. L'exemption est au service de l'universalité et de l'unité pastorale. Elle est le privilège en vertu duquel les religieux sont soumis directement au pape. [...] Donnera-t-on une nouvelle définition de l'exemption, l'interprétera-t-on avec plus de restriction ? L'hypothèse de la suppression de ce privilège doit être exclue. Grâce à lui, le pape tient toujours à sa disposition les ordres religieux. Il les a sous la main¹⁶.

Et Mgr Calmels d'évoquer les devoirs qu'impose, selon lui, l'exemption aux religieux qui en bénéficient. Ils doivent être des modèles non seulement dans l'effort vers la sainteté, mais aussi dans la qualité du travail apostolique. L'exemption exige le renforcement des liens fraternels entre réguliers et séculiers au service de l'Église, elle implique la communion avec l'évêque : « L'esprit de méfiance et de rivalité doit céder devant l'unité étroite et sincère autour de l'évêque. Le moindre dévouement est pour tous, à condition qu'il reçoive l'approbation de l'évêque comme un écho de l'accord de Dieu¹⁷. »

L'abbé général fait état d'interventions, notamment celle du cardinal Cento, qui manifestent la reconnaissance des Pères du Concile envers les religieux, à tel point qu'un rapport rédigé par plusieurs évêques issus du clergé séculier et signé par plus de 800 Pères demande que les religieux soient insérés dans le schéma sur l'Église. Mgr Calmels conclut ainsi ce chapitre du rapport des religieux avec le pape et les évêques : « Quoiqu'il soit dit ou pensé, qu'un chapitre nous soit accordé ou que nous soyons perdus dans “les classes moyennes de la sainteté”, l'issue du Concile appartient peut-être aux sacrifices qu'offrira, dans

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 127.

¹⁷ *Ibid.*, p. 128.

cent ans, telle ou telle personne, choisie et mise à part par appel spécial de Dieu¹⁸. »

Au début de la troisième session du Concile, le 26 septembre 1964, Mgr Calmels cite un certain nombre d'interventions des Pères sur les religieux et leurs rapports avec les évêques. Il faut éviter l'impression que les religieux aient deux supérieurs, que leur vie soit artificiellement divisée : d'un côté, la vie religieuse sous l'autorité des supérieurs réguliers ; de l'autre, l'apostolat sous la direction de l'évêque. Tout en réaffirmant que l'exemption préserve l'unité des instituts de caractère international et met ces religieux à la disposition des besoins généraux de l'Église, les Pères souhaitent promouvoir une collaboration plus étroite et plus harmonieuse entre les religieux exempts et la hiérarchie. Par delà les souhaits à caractère général, Mgr Calmels voit dans cette problématique un défi : concilier les fonctions apostoliques et les droits fondamentaux des évêques dans leur diocèse avec la nécessité de conserver à l'exemption religieuse toute sa vitalité, pour que chaque ordre ou chaque congrégation puisse continuer à s'adonner à l'apostolat, chacun selon son esprit propre et ses constitutions¹⁹. Et l'abbé général de conclure à l'adresse de ses religieux :

Nous avons, nous, une mission pastorale avec des exigences norbertines – qu'il ne faut jamais négliger – et toujours sous la dépendance du Saint-Père ; et de l'évêque, s'il y a lieu. L'esprit de l'ère œcuménique dans laquelle nous vivons doit nous aider à sortir des ornières de la routine et renouveler nos manières d'évangéliser par le témoignage et la parole. Les évêques ont l'œil sur nous. Nous ne tromperons pas leurs espoirs si nous restons tout à fait "réguliers"²⁰.

Le 31 octobre 1965, au cours de la quatrième session, Mgr Calmels reprenait le fil de ses réflexions sur les religieux au Concile, en résumant les principaux sujets de discussion : « Le jour où l'on parviendra à séparer la prière de l'apostolat et l'apostolat de la prière, il n'y aura plus dans l'Église ni apostolat ni prière. L'apostolat doit prolonger la prière. Sans la vie intérieure, les prêtres, les laïcs, les religieux ne produiront pas l'apostolat authentique. Leurs activités n'auront aucune consistance. Il y a trop d'associations d'apostolat et pas assez d'écoles de sainteté²¹. »

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 164-165.

²⁰ *Ibid.*, p. 167.

²¹ *Ibid.*, p. 282.

Les religieux parlent et font parler d'eux à Vatican II

Mgr Calmels le relève, « Vatican II est sans doute le Concile où les religieux ont le plus fait parler d'eux. N'est-ce pas eux qui ont collaboré pour une grande part au travail des schémas²² ? » Présence significative des religieux au cours de la dernière session du Concile : 200 supérieurs généraux représentent près d'un million et demi de religieux et religieuses ; 600 évêques appartiennent à des instituts religieux. Mgr Calmels cite cette intervention de l'abbé Reetz, alors président de la Congrégation bénédictine de Beuron, tragiquement décédé avant la dernière session. Il invitait les Pères du Concile à regarder les colonnes qui portent la basilique Saint-Pierre :

Ces colonnes, c'est vous, les évêques, les successeurs des apôtres, les fondements de l'Église. Mais attention ! À l'intérieur de ces colonnes se cachent des sculptures représentant les fondateurs d'ordre : saint Benoît, saint François, saint Dominique, saint Ignace, et tant d'autres symboles de l'indissoluble unité de l'épiscopat et de l'état religieux au service de la même Église du Christ²³.

La grande nouveauté réside dans un programme de rénovation spirituelle des religieux, élaboré sur la base des 1400 amendements proposés par les Pères du Concile. De l'avis de Mgr Calmels, ce qui deviendra le décret *Perfectae Caritatis* est plus riche en contenu, plus profond dans les normes pour réaliser l'adaptation et le renouveau, davantage pénétré d'un vigoureux esprit pastoral. Et l'abbé de noter : « Ce schéma véhicule plus de sève apostolique. Un souffle de printemps passe dans ses termes. Il invite les religieux à se ressourcer à l'Évangile et à se laisser pénétrer par l'esprit du fondateur sous lequel ils militent. L'*aggiornamento* doit remonter au début et partir de là pour s'adapter aux exigences du monde actuel²⁴. »

Si les religieux font parler d'eux au Concile, certains orateurs, comme le cardinal John Carmel Heenan, archevêque de Westminster, à la manière quelque peu heurtée et tranchante, ne les épargnent pas, ainsi que le rapporte l'abbé général :

Le cardinal déclara avoir entendu dire – par qui ? dans quel pays ? il n'a pas indiqué la source, mais il a avancé tout simplement, d'après ce qui lui avait été rapporté – que des prêtres en parfaite santé, dans des monastères et des maisons religieuses, refusaient obstinément de venir en aide aux évêques diocésains qui ont envoyé plusieurs de leurs prêtres aux missions. Les religieux invoquent comme excuse leur “sainte règle” qui leur permet “d'enseigner les humanités aux

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 283.

enfants de bonnes familles... ou de prêcher des retraites aux sœurs”, mais “leur défend de sortir, d’instruire des ignorants dans la religion et de distribuer le pain de vie aux pauvres”. Nonobstant les vertus cardinalices de l’orateur, ce coup de langue a produit un frisson de froid parmi certains Pères. Les religieux anglais n’ont pas craint de protester, même dans la presse²⁵.

Le 10 décembre 1965, deux jours après la clôture du Concile, Mgr Calmels envoyait à ses religieux le compte-rendu des dernières journées de travail conciliaire. Évoquant le vote du décret sur le ministère et la vie des prêtres, ainsi que le rapport présenté sur ce sujet par Mgr François Marty, alors archevêque de Reims, l’abbé général observait : « Vous remarquerez, dans le schéma, ce passage où l’on encourage volontiers les prêtres à manifester une sollicitude spéciale à l’égard des religieux hommes et femmes, puisque ceux-ci sont des hôtes marquants dans la maison de Dieu. Cet entrefilet avait été le vœu de quelques Pères conciliaires²⁶. »

Le décret *Perfectae Caritatis*

D’emblée, Mgr Calmels affirme dans sa « Brève histoire d’un décret » :

Sans l’intervention du Saint-Esprit, les religieux auraient eu raison d’éprouver quelques craintes durant Vatican II. Bien entendu, une part de leurs inquiétudes surgissait directement d’un examen de conscience approfondi et s’enflait, d’autre part, des préjugés que dissimulaient mal, à l’endroit des religieux, certains Pères du Concile. Heureusement ! l’esprit de conciliation veillait sur l’Église et protégeait l’avenir de ses témoins²⁷.

Devant la multitude des questions posées et des critiques avancées au sujet des religieux, Mgr Calmels nous partage son inquiétude et celle d’un bon nombre de Pères : « À suivre le déroulement de certaines critiques vraies ou moins exactes, nous avons le droit d’être soucieux. Plusieurs l’étaient à un point d’être complexés jusqu’au malaise. La plupart pensaient que le décret ne verrait pas le jour²⁸. » Certes, reconnaît l’abbé général, l’équipe de religieux chargée de travailler dans la phase ante-préparatoire du Concile ne représentait sans doute pas suffisamment l’éventail des tendances, et n’était pas assez pastorale, mais les matériaux récoltés furent reçus avec intérêt, ce qui permit à la commission préparatoire, entre février 1961 et avril 1962, de rédiger le premier texte d’un schéma intitulé *Schema Constitutionis de statibus perfectionis acquirendae*. Tout en appréciant le travail accompli, Mgr Calmels ne ménageait pas ses critiques :

²⁵ *Ibid.*, p. 284-285.

²⁶ *Ibid.*, p. 324.

²⁷ Norbert CALMELS, *Concile et vies...*, p. 59.

²⁸ *Ibid.*

L'essentiel est noyé dans l'abondance des matériaux. Le juridisme déborde de toutes parts. Le mot pastoral reste encore en marge. La prudence se méfie du neuf, parce qu'il a l'air neuf. Ce n'est pas pusillanimité, mais sagesse. Il faut attendre, on verra à l'usage. Quand soufflera le vent du choix, les formules trop rigides, préfabriquées depuis cent ans, s'écrouleront²⁹.

La commission conciliaire des religieux, présidée par le cardinal Ildebrando Antoniutti, se réunit à partir du 26 novembre 1962 et constitua le 5 décembre suivant une sous-commission de sept personnes sous la présidence de Mgr Paul Philippe, dominicain, secrétaire de la Congrégation des religieux, qui se réunit du 8 au 11 février 1963 pour refaire, alléger et réduire les dimensions du premier schéma, dont Mgr Calmels estimait : « Il sentait trop le droit canon. Les rédacteurs, sans le vouloir, avaient pris les lois pour des êtres absolus³⁰. » Toutes les observations sont classées sous quatre rubriques : 1° les états de perfection ; 2° la vocation religieuse ; 3° le renouveau adapté de la vie religieuse ; 4° la formation des religieux. Mgr Calmels observe que, le 22 avril 1963, une nouvelle version du texte est prête, envoyée aux Pères le 8 mai suivant : « Bons juges, les Pères ne lui sont pas favorables. À ce texte, il manque encore le toucher d'une réalité actuelle exigée, on le sent, par l'Esprit. Le droit empiète sur l'Évangile. Alors que l'Évangile devrait lui donner son vrai sens et son attrait³¹. »

Peu à peu, le texte prend consistance, en intégrant le plus possible les amendements à la substance du texte. En somme, constate Mgr Calmels,

le Concile affirme ses droits et modifie plus ou moins la direction des courants d'hier. Ce que désire Vatican II, c'est que les questions nouvelles soient posées en termes actuels et pastoraux. Avouez qu'il fallait un certain courage et qu'une bonne dose de patience s'avérait nécessaire pour faire face aux recommencements fastidieux. Chaque expert, disons-le, avait son penchant secret qui l'orientait d'avance. L'organisation des idées des autres n'est pas simple et facile, surtout quand il faut les mettre à la place des nôtres³².

En fait, la discussion sur la sainteté dans l'Église allait grandement contribuer à éclaircir le débat sur les religieux. La sainteté n'est ni un privilège, ni une prérogative, ni une priorité réservée à l'état religieux. Dans un climat de tensions, un nouveau schéma voit le jour en novembre 1963. Ce nouveau-né est appelé à disparaître. Par décisions du 28 décembre 1963 et du 15 janvier 1964, la commission centrale ordonne de combiner le schéma en quelques « propositions », avec un mot d'ordre pour toutes les discussions sur les documents à étudier : « Abréger ! » Il fallut onze mois – il faut du temps pour faire court ! – avant de pouvoir présenter un schéma renouvelé. Les Pères le reçurent le 10 novembre

²⁹ *Ibid.*, p. 60.

³⁰ *Ibid.*, p. 63

³¹ *Ibid.*, p. 64.

³² *Ibid.*, p. 65.

1964. Il portait un nouveau titre : *De accomodata renovatione vitae religiosae*, la rénovation de la vie religieuse, que Mgr Calmels accueille en ces termes :

Le beau titre ! Le Saint-Esprit nous le réservait par préférence. Cette appellation survivra. À mon avis, et de l'avis aussi de plusieurs Pères, le titre idéal qui aurait rallié tous les suffrages et en particulier ceux des instituts séculiers, aurait été "Renouveau et adaptation de la vie consacrée". Ne nous plaignons pas. De tous les schémas, celui des religieux est le seul qui affirme dans son titre même le mot "rénovation"³³.

Toutefois, la *via crucis* du schéma était encore loin de se conclure. Parmi les 26 interventions orales et les 19 rapports écrits, le cardinal Ruffini s'étonna de ce que le texte ne tint pas compte du discours tenu par Paul VI, le 23 mai 1964, devant les membres de sept chapitres d'ordres religieux, discours qui, selon le cardinal, était clair et surtout répondait à plusieurs critiques faites au schéma. Mgr Calmels estime que le discours de Paul VI aux religieux « possède une profondeur que n'atteint pas le schéma³⁴ ».

L'abbé général des Prémontrés prend la parole, une seule fois durant le Concile, le 12 novembre 1964. L'introduction et la conclusion de son intervention nous font comprendre comment, ancré dans la tradition de son ordre, il envisage les orientations et donc l'avenir de ce qui est encore un schéma conciliaire sur le renouveau de la vie religieuse :

J'appartiens à un ordre canonial dont les religieux, depuis le XII^e siècle, s'adonnent totalement au service de Dieu par l'exercice du ministère, tout en essayant, dans la mesure du possible, de contenter les évêques. Par notre coopération aux charges pastorales, nous unissons, dans une heureuse synthèse, les pratiques de la vie monastique aux activités de la vie apostolique. En parlant de la "rénovation adaptée de la vie religieuse", j'oserai donc suggérer, d'après le texte du schéma, par où devrait commencer cette rénovation. C'est le texte même qu'il faut adapter au développement de la doctrine sur la vie religieuse. [...] Le texte du schéma traitant de la rénovation de la vie consacrée à Dieu devrait employer une terminologie nouvelle qui mette davantage en valeur les charismes propres à chaque ordre ou institut. Il devrait parler, avec plus de précision, des nouveaux ferments qui agissent dans l'Église ; il mettrait, dans son éclat premier, la vocation des moines ; il projetterait, sur le but des Instituts apostoliques, et sur leurs œuvres, une lumière plus vive ; il célébrerait cette forme d'apostolat qui s'insère dans le monde et vit au milieu de lui, il rejetterait ce qui est périmé, comme la distinction entre religieux "actifs" et "contemplatifs" ; enfin il ne mettrait pas sous l'étiquette unique de "religieux" toutes les variétés de cet état de vie réalisées dans l'Église³⁵.

³³ *Ibid.*, p. 66.

³⁴ *Ibid.*, p. 67.

³⁵ *Ibid.*, p. 310-312.

Quant au cardinal Döpfner, il « démolit le libelle de fond en comble³⁶ », tandis que le cardinal Suenens estime : « Ce texte ne répond pas à l'espérance déclarée ou secrète des religieux et des religieuses. Son contenu n'est pas apte à promouvoir le renouveau de la vie consacrée³⁷. » De son côté, le cardinal Bea reprend ce thème et l'ensemble des Pères intervenus sur ce texte réclament que la réforme de la vie religieuse soit le reflet précis du renouveau de l'Église. Au cours de la discussion, du 14 au 16 novembre 1964, les *modi* dépassèrent le nombre record enregistré au Concile. Rien que pour le préambule du futur décret, on en compta plus de mille. L'ensemble du texte attira 14 000 amendements. Mgr Calmels notait : « Composer un schéma avec l'ensemble de ces propos ne serait pas facile. Les rédacteurs l'entreprirent, malgré tout, avec une majestueuse allégresse³⁸. » L'abbé général poursuit :

Travail considérable et ingrat. Si l'expression n'était pas trop usée, j'écrirais : travail de Romain. Encore que cette formule soit devenue de nos jours le symbole d'une opiniâtreté moins farouche. C'est pénible, croyez-moi, de composer, de recomposer, de commencer, de recommencer un décret même s'il est "mineur". "*Quasi morientes, et ecce vivimus !*", s'était écrié avec humour le cardinal Antoniutti en ouvrant la séance. La sève monte³⁹.

Entre février et mars 1965, un nouveau texte, substantiellement remanié, voit le jour. La commission en réunion plénière, du 27 avril au 1^{er} mai, concilie adroitement les diverses tendances. Par exemple, voici ce que note Mgr Calmels au sujet de l'obéissance :

On avait constaté deux tendances à propos de l'obéissance. Chaque courant était représenté par plus de quatre cents Pères. Les uns voulaient conserver l'expression de l'obéissance traditionnelle, les autres préconisaient une obéissance plus adulte chez les sujets, et plus serviable chez les supérieurs. Les premiers ne comprennent pas l'obéissance "comme un dialogue où le supérieur s'efforce de convaincre le sujet", les seconds exigent que les supérieurs exercent "l'autorité dans un esprit de service pour les frères, de manière à exprimer l'amour que le Seigneur a pour eux". La commission a trouvé le moyen, une fois de plus, de résoudre les difficultés et de satisfaire les uns et les autres. À lire le texte, on s'aperçoit, même si la discrétion nous embarrasse, de quel côté les requêtes ont fait pencher la balance. C'est une preuve entre mille que le Saint-Esprit n'abandonne pas la direction de la barre. La commission s'est effacée, abandonnant les projets antérieurs, pour écouter les désirs exprimés par les Pères du Concile. L'éveil du renouveau et les exigences des temps futurs l'ont emporté sur le passé invivable, maintenant le passé qui soutient les premières énergies sorties pour nous de l'Évangile⁴⁰.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*, p. 69.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 70-71.

Le 11 octobre 1965, 2126 Pères sur 2142 présents dirent *placet* contre 13 qui votèrent *non placet* et 3 qui votèrent nul. Le 28 octobre 1965, à la septième séance solennelle, le décret fut approuvé en présence du pape par 2321 votes favorables contre 4 votes négatifs. Mgr Calmels conclut :

Maintenant, le décret *Perfectae Caritatis* – pouvait-on espérer appellation plus suggestive ? – est livré aux âmes consacrées. C’est le cadeau de Vatican II. Il n’est pas téméraire d’avancer que jamais, peut-être, un Concile n’avait été aussi généreux envers les religieux. Un devoir incombe tout de suite aux familles religieuses, c’est d’étudier, de méditer, d’approfondir le texte du schéma. Et pour être réceptifs et se laisser modeler par ses réformes, il ne faudra pas négliger d’entendre, derrière les propositions qui le composent, la voix de l’Église, écho de la volonté de Dieu⁴¹.

Suivre le Christ

Pour l’abbé général, le décret *Perfectae Caritatis* n’est ni une *Somme* de la vie consacrée, ni un traité de spiritualité, encore moins un code de règles et de lois. Pour tenir compte des instituts séculiers, et pas seulement des ordres et congrégations, Mgr Calmels fut l’un des premiers à lancer l’expression « vie consacrée », plus englobante. Pour lui, « le nœud central du texte se compose de deux mots inséparables : “rénovation adaptée”. Tout tient dans ce mot et dans ce participe. Pour du condensé, c’est du condensé⁴² », commente-t-il. Tout se résume ou, mieux, se condense dans cette belle expression traditionnelle, à la senteur évangélique : « suivre le Christ ». Mgr Calmels résume :

Le décret prend soin d’accentuer qu’il y a un appel à une vocation particulière, et réponse de l’appelé. Le schéma n’a rien inventé. Détail par détail, on ne trouvera rien de nouveau dans son texte, mais les formules sont renouvelées au pas d’une tranquille sagesse. On le sent préoccupé d’un bout à l’autre de nous dresser les sentiers en ayant soin, comme disait saint François de Sales, de “rhabiller un peu notre âme”, selon le temps, avec de vieilles nouveautés⁴³.

Comme le Christ est, tout à la fois, le chemin et le pasteur, les religieux se doivent de marcher derrière lui pour mieux marcher avec lui. Or, suivre le Christ, c’est l’imiter, se faire son disciple. Pour le suivre, il importe de s’alléger ; nul ne peut suivre le Christ s’il n’abandonne tout. Le religieux entre pauvre dans le cortège des saints et, dans le compagnonnage avec le Christ et les frères, il répond à l’appel en se mettant en route vers le Père, source de toute sainteté. Je laisse le mot de conclusion à Mgr Calmels :

⁴¹ *Ibid.*, p. 71-72.

⁴² *Ibid.*, p. 117.

⁴³ *Ibid.*, p. 118.

Nous sommes des serviteurs inutiles (*Lc 17, 10*), on le rabâche assez souvent ; mais nous sommes les coopérateurs de Dieu (*I Co 3, 9*), ne l'oublions pas. Nous avons consacré notre vie à suivre le Christ par une donation qui embrasse toute notre existence (PC). Prendre souci des affaires du Seigneur, se préoccuper que son Règne vienne et en mettre un coup pour qu'il arrive par amour et non par force, ce n'est pas petite besogne. On n'a pas besoin de s'attarder en chemin. Il faut avancer ou reculer, monter ou descendre, s'accrocher, se tenir à celui en qui nous avons le mouvement pour aller de plus en plus loin et aborder dans les bras du Père, présentant notre front "au grand baiser de l'indissoluble union⁴⁴".

Bernard ARDURA

Comité pontifical des sciences historiques

⁴⁴ *Ibid.*, p. 124.

**HOSTS AND THEIR GUESTS.
THE GREY SISTERS OF ST. ELISABETH
AND THE LAY AUDITOR SR. JULIANA THOMAS**

Via dell'Olmata 9

*The history of a congregation, the guests of a
Council, and politics*

During the Second Vatican Council, twelve or thirteen bishops and their secretaries lived in Via dell'Olmata 9, a pilgrims' hostel managed by the Grey Sisters of St. Elisabeth in the vicinity of Santa Maria Maggiore. Many of them wrote about this extraordinary place of hospitality in diaries, letters or published articles and indeed the congregation's history and present would become part of the conciliar experience.

Founded in 1842 in Silesian Neisse, the Grey Sisters of St. Elisabeth initially worked in the field of ambulant healthcare for needy patients, regardless of whether they were catholic, protestant or jewish¹. In the first decades of their existence, they expanded mainly in Silesia and in regions of Prussia where Polish was spoken. New foundations were also established in the diaspora of Northern Germany and Northern Europe. As a congregation with mostly German and Polish members and regional focuses in Silesia, Poland and Eastern Germany, the Sisters suffered much during World War II, flight, expulsion and the division of post-war Europe : more than two hundred sisters were killed during the war, more than one thousand had to leave Silesia. The motherhouse in Breslau had to be replaced by a new one in Reinbek near Hamburg. However, the Sisters in Eastern and Western Europe tried to remain in close contact, albeit with difficulty.

In the spring of 1962, the pilgrims' hostel in the Via dell'Olmata 9 accommodated the first general assembly after World War II. According to travel

¹ People in Silesia used to call the members of the Congregation « Grey Sisters », because they wore a grey hat ; today the sisters call themselves « Schwestern von der hl. Elisabeth ». See Johannes MERTENS, *Geschichte der Kongregation der Schwestern von der heiligen Elisabeth, 1842-1992*, Reinbek, Katholische Wohltätigkeitsanstalt zur Heiligen Elisabeth, 1998. Many thanks to Johannes Mertens, Berlin, and Sr. M. Monica Profunser, Rome, for their support in the archives of the Congregation. All the documents quoted in this contribution are published in Regina HEYDER and Gisela MUSCHIOL (eds), *Katholikinnen und das Zweite Vatikanische Konzil : Konzilseingaben, Berichte und Briefe, Fotografien. Edition und Kommentar*, Münster, Aschendorff, 2015.

restrictions, sisters from the GDR were not able to participate and had therefore prepared written votes, whereas sisters from Poland were expected to attend but due to visa problems arrived only two days after the end of the assembly. The divided congregation was also a flexible one : the newly elected leaders immediately returned from Reinbek to Rome, worked with their Polish colleagues on the decisions of the assembly and for a second time met with Pope John XXIII in a private audience (the Vatican also demonstrated itself quite flexible²). Since the first official encounters between German and Polish Catholics would not take place until 1964, this four-week meeting between German and Polish sisters in itself was a unique event.

This general assembly can be seen as a test for the accommodation of bishops and their secretaries in the Olmata, as the place is called, during Vatican II. In a way the guests represented both the congregation's past history and present reality : among them were all the bishops from the diocese of Osnabrück, where the new motherhouse was located – that is bishops residing in Osnabrück, Hamburg and Magdeburg (GDR). Further guests came from Eastern Germany, where the congregation obtained several houses, from Silesia and the diaspora of Northern Europe.

In 1963, the Olmata became increasingly ecumenical : after they had asked and achieved the permission of all bishops, the sisters accepted as guest for a few days a Chinese protestant observer. Furthermore John Oesterreicher, involved in the work for *Nostra Aetate*, stayed there for all the remaining sessions. It was the Italian Province Superior M. Engelmunda Morach who functioned as a superior of this community in all its rich diversity.

As early as 1962, the Olmata had become a German-German and German-Polish meeting place not only for those living there, but also for occasional visitors. From time to time, politics played an important role in the community life. Pope John XXIII unintentionally expressed a decisive point of view on the territories east of the Oder-Neisse Line when he received the Polish participants of the Council in an audience on the 8th of October 1962. The Pope, who according to his diary wanted to indicate interest in the spiritual ministry of the Polish prelates, nevertheless talked about « territori Occidentali, recuperati dopo secoli » and the « inviolabilità delle vostre frontiere³ ». When a week later the Italian left-wing newspaper *Unità* printed with pleasure on its front page a summary of the papal discourse – deliberately placed under an article that Soviet Foreign Minister Gromyko had again demanded not to postpone the question of

² Archivio Suore di Santa Elisabetta, Roma (ACCSE) : Chronik Via dell'Olmata, 1962.

³ *Unità*, Oct 16, 1962, 3 : « Il discorso dell'8 ottobre : Questo ha detto il Papa ai vescovi di Polonia » ; *Unità*, Oct 14, 1962, 1 : « Sull'inviolabilità dei confini – Discorso del Papa : vasta eco in Polonia ».

finally settling Germany's frontiers –, Western German bishops were « disturbed », Silesians « sad » and the Pope had to explain himself⁴. Things got even worse, when two days later the exact words of John XXIII were published – probably provided by Cardinal Wyszyński's secretary Jerzy Dąbrowski who is said to have worked for the Polish Secret Service during the Council.

The question of the Polish western border arose again some weeks later in discussions between the Grey Sisters and male religious from Poland during the « Mostra della Chiesa ». This exhibition, intended to be an act of « homage to the Council », was organised by Don Giacomo Alberione and took place at the « Fiera di Roma » from November, 18th to December, 9th. When the Sisters depicted a map with the congregation's houses, they followed official presentations in Western Germany and painted the Oder-Neisse Line less thick, thus marked as provisional. The area east of the border was labelled as « under Polish administration » – again official terminology in the Federal Republic of Germany, whereas the German Democratic Republic already in 1950 had formally recognized this « frontier of peace and friendship ». However the Polish religious from the neighbouring stand argued that « this was not a political exhibition » and convinced the sisters to paint over the map. Indeed any solution as to how to design the border and name the problematic areas had political implications and thus the episode is quite telling in relation to the gender (and ecclesiastical) gap between male and female religious. The head of the Italian province, Mater M. Engelmunda Morach, herself born in Wrocław, who reported this episode in a letter to the motherhouse in Reinbek, concluded, that « apart from that the Patres are quite nice to us⁵ ».

During the Council, German-Polish Relations became gradually more important in the Olmata. In 1963, the community was joined by the newly consecrated auxiliary bishop Gerhard Schaffran, who functioned in the « Erzbischöfliches Amt Görlitz », that is in the western part of the archdiocese Breslau-Wrocław now situated in the GDR. Together with Cardinal Bengsch, he drafted the response of the German bishops to the famous letter of reconciliation, written by the bishops from Poland : « We forgive and ask for forgiveness » (18. November 1965). His colleague Spülbeck, also residing at the Olmata and invol-

⁴ Archiv Kommission für Zeitgeschichte, Bonn (AKfZG) : Josef Gülden, Mein römisches Tagebuch, Oct. 15 and 25, 1962.

⁵ Archiv Elisabethschwester, Berlin-Schlachtensee (AESBerlin), MH 824 : Mater M. Engelmunda Morach to Mater M. Mathildis Küttner, Nov 16, 1962.

ved in the response, right from the beginning regarded the Council as an opportunity to meet and cooperate with bishops from Poland⁶.

That this German-Polish exchange in the Olmata was stimulated by the sisters and the motherhouse in Reinbek is evident on several occasions. The « Chronicle » of the Olmata repeatedly reports that General Superior M. Johanna Schneider travelled from Reinbek to Rome in order to meet ecclesiastical authorities from Poland, among them Cardinal Stefan Wyszyński (Gniezno and Warsaw) and Archbishop Bolesław Kominek (Wrocław). A short exchange of letters between the Roman Superior Mater M. Engelmunda and Reinbek is also rather illuminating. In 1963, a Superior of the Grey Sisters from Poland asked whether the Olmata would accommodate auxiliary bishop Wincenty Urban (diocese of Gniezno since 1960) and his secretary during the session in 1963. As each Council Father from the previous year intended to return, Mater M. Engelmunda felt that she could not, even with the best will, provide two additional rooms. The superiors in Reinbek added a small memorandum to this letter : « Mater Engelmunda was informed by telephone that she has to take up the bishop and the canon⁷. » In the intense exchange of letters during the Council, this seems to have been the only time when obedience was asked from Mater M. Engelmunda.

It was the congregation's charisma and complex history that influenced the mixture of guests in the Olmata. Bishops from both parts of Germany, Silesia and Poland were part of the community and the sisters took all opportunities in order to shape and benefit from this extraordinary place of dialogue. And they were well aware of the historical experience of Vatican II : they reported in lengthy letters details of their work to the motherhouse in Reinbek, sent lists of the guests and invited their superiors to join them in Rome.

Modernization, crossing borders

Already at the end of the 1950s and beginning of the 1960s, a process of modernization is to be noticed in the congregation of the Grey Sisters. Like many other female religious institutes, the sisters changed their religious habit just before the Council. The challenges of the Council meant a further step in this process, and they were manifested at first in the house itself. In summer 1962, the sisters began the restoration of the chapels (and the installation of two new altars), bought a TV-set and a deep freezer, and prepared a new bathroom. In the

⁶ AKfZG : Josef Glden, Mein rmisches Tagebuch, Oct 4, 13 and 18, 1962. See Karl-Joseph HUMMEL, « Der Heilige Stuhl, deutsche und polnische Katholiken 1945-1978 », *Archiv fr Sozialgeschichte*, 45, 2005, p. 195-206.

⁷ AESBerlin, MH 824 : Mater M. Engelmunda Morach to Reverend Mother, Jul 27, 1963.

following years, technical facilities were gradually improved with new washing machines and a spin dryer.

Of even greater significance, however, was the process of modernization in the community itself. The sisters, originating usually from both parts of Germany and Silesia, underwent a process of (however cautious) internationalization and increasingly felt the importance that Italian speaking sisters were present in Rome. Furthermore they became more interested in theology, at least in Vatican II and its issues. They participated in the Council's events, when they attended its festive masses, and via TV, when they watched the «*Diario del Concilio*» and studied newspapers; they learnt about its discussions in biweekly colloquiums held by their guest Hermann Joseph Weisbender. They celebrated the «*success*» of Bishop Spülbeck, when *Sacrosanctum Concilium* was approved and were interested in the reform of the breviary.

Perhaps the biggest step forward was a new rapport between bishops, clerics and sisters. After the closure of the Council, Bishop Wittler from Osnabrück wrote a letter to thank the sisters in the Olmata: «*We will never forget your loving care and generous hospitality [...]. In these weeks and months of the Council, I could observe your sisters in the everyday life, their diligence, their joy and gladness, their profound piety.*» For Wittler, due to the Council, the sisters had become more visible (today, with fewer and older sisters and with most bishop's conferences obtaining their own guest houses in Rome, the members of the congregation suffer again from not being visible).

During the weeks of Vatican II, other bishops even crossed borders that formerly had seemed as insurmountable as the Berlin Wall. Thus Josef Gùlden published a black and white-sketch in the catholic yearbook «*Unser Konzil und aus der Konziliengeschichte*»⁸. Two bishops, bearing ambitiously high stacks of plates, and two female religious, astonished and concerned, are to be seen in a kitchen. The subtitle of the sketch reads: «*Sometimes bishops even helped with the washing up in a sisters' house.*» It is no coincidence that this scene isn't documented on a photo and the place/order remains anonymous. This unusual action stands for a new way of cooperation between clerics and sisters that would have seemed impossible only some years before.

Likewise the sisters crossed borders. On rare and festive occasions, those helping in the dining room were invited to share a glass of champagne in order to celebrate a jubilee, a name day or a success in the Council. The superior was pressed to give her permission (she could not resist concentrated clerical persuasion) and the sisters participated for some minutes in the feast. This however is

⁸ Joseph GÜLDEN, Elfriede KIEL (eds), *Katholisches Hausbuch. Unser Konzil und aus der Konzilsgeschichte*, Leipzig, St. Benno Verlag, 1963.

remembered only in oral tradition – even the historical records of crossing borders are gendered !

Participation in liturgy

The infrastructural service of the sisters maintained for the bishops and clerics included several arrangements for the Liturgy. During the first three sessions of the Council, as many Masses were said daily in the Olmata as clerics lived there (i.e. usually as many as 26), Mater M. Engelmunda had to provide an additional room as a provisional chapel, organized liturgical vestments and vessels and drew up a timetable for celebrations between 6 and 8 o'clock.

However, in the last week of 1964, everything changed : « From 16.-20.11 we experienced the great joy of concelebrations in our chapel. Eleven celebrants participated in the liturgy and we sisters were also active with leading the prayers and singing⁹. » During the « settimana nera » of the Council – its blackest day being the feast of St. Elisabeth –, the Grey Sisters lived a conciliar experience quite contrary to that in the Aula. For the first time in their life, they were « active » participants in the Holy Mass. Bishop Otto Spülbeck had obtained the permission for concelebration in the Sisters' chapel. Since concelebration as well as communion under both kinds had not been practised for centuries, a new rite had to be formulated. The *Consilium ad exsequendam constitutionem de Sacra liturgia* therefore adopted new rites for these occasions on June 19, 1964. The rites were celebrated « with best results » in different parts of the world before they became binding in the next year. For clerics and faithful alike these experimental concelebrations often were the first opportunity to perform a renewed liturgy according to the leitmotiv of *Sacrosanctum Concilium, participatio actiuosa*.

In the Olmata, Weisbender and Gülден organised preparations and a rehearsal, whereas the sisters prepared a sufficient number of liturgical vestments and vessels and furnished the chapel with an altar for the celebration *versus populum*. In a spontaneous and rather emotional letter to Reinbek, Mater Engelmunda talked about these services and sent a sketch of the newly furnished chapel :

Dear Reverend Mother, during the last week of the Council, which has been very turbulent in St Peter's, we experienced a great joy in our house. Bishop Spülbeck had obtained permission for concelebrations in our chapel. Thus, from Monday to Saturday, we experienced exhilarating celebrations of the mass [...]. During the solemn entry of the celebrants, a choir of sisters sang the introitus or it was read by a sister. Each celebrant listened ; the introitus wasn't repeated by the leading

⁹ ACSSE : Chronik Via dell'Olmata, 1962.

bishop. The reading of the sister was completely valid. Then we together prayed the Kyrie and Gloria. [...] In the intercessions also, the people living in our house were included. [...] The parts sung by the sisters weren't prayed a second time by the priest ; it was valid [...]. On the feast of St. Elisabeth, we sang a choral mass. All celebrants sang together with us. During the whole day, we looked forward to the next celebration and from each holy Mass joy radiated throughout the whole day¹⁰.

Mater Engelmunda's letter is a rare document how the faithful and sisters reacted spontaneously to the liturgical reforms of the Council. Its keywords « valid », « together », « listened » describe a dialogic and democratized liturgy with the sisters as active participants of the liturgical congregation entitled to make their voices heard.

The Grey Sisters did their very best to render possible and continue this experience. Already in the last intersession, they rearranged their chapel, enlarged the space around the altar (sufficient space for 16 concelebrating priests ; indeed the altar area occupies half of the chapel until today) and prepared a new altar table. In a way, they became agents of the liturgical renewal, because several visiting religious experienced their first Masses with the renewed liturgy in the Olmata. Indeed it seems that bishops and clerics deliberately chose the chapels of the sisters in order to practise the reformed liturgy. There, in semi-public surroundings, they met cooperative sisters who provided the necessary equipment, and, more likely than elsewhere in Rome but essential for the new liturgy, a liturgically trained lay congregation. Thus, in 1965, also the liturgical commission of the Council gathered for work and the masses *ad experimentum* in various languages at the Istituto Santissima Maria Bambina¹¹.

What impact had the Council on the Grey Sisters of St. Elisabeth ? And what influence, however little, had the congregation on the Council ? To answer the first question : the Council meant living in a less hierarchical Church where sisters were visible, accepted, estimated for their abundant hospitality, splendid organization and profound piety. This experience was an important step towards the « mature » female religious of whom many Fathers spoke. What influence had the sisters on the Council ? First of all, it was the Grey Sisters' past history and present standing that shaped the specific community of bishops and clerics living in the Olmata. Thus the Olmata became a rather ecumenical and distinguished German-German and German-Polish place of communication, which contributed to the Council as an event. This opportunity, both created and taken

¹⁰ AESBerlin, MH 824 : Mater M. Engelmunda Morach to Reverend Mother, Rom, 27. November 1964.

¹¹ Clara Maria BIANCHI (ed.), *Il postconcilio e la suora. Documentazione relative all'attività di madre Costantina Balducci come uditrice al Concilio Ecumenico Vaticano II nella III e IV sessione*, San Giuliano Milanese, Scuola Tipografia S. Benedetto, 1967, p. 38.

advantage of by the sisters themselves, became one piece in the mosaic that rendered possible the letter of reconciliation of the Polish bishops to the German bishops and the German answer at the end of the Council.

Sr. Juliana Thomas, adjc, first German lay auditor

In 1964, a new guest arrived at Via dell'Olmata : Sr. Juliana Thomas, adjc (1898-1977), secretary general of the Vereinigung der höheren Ordensoberinnen Deutschlands (VHOD, Conference of Major Superiors of Women in Germany) and the first lay auditor from a German speaking country. Within only a few days, she organised her seven weeks stay in Rome where she was met by Mater M. Engelmunda at the airport – the networks of women religious were crucial for such spontaneous flexibility. The networks of her own congregation, the Arme Dienstmägde Jesu Christi, facilitated contacts with several Fathers who had attended the Congregation's kindergardens and schools, stayed in its hospitals or worked with its sisters. Making Council politics meant for Sr. Juliana meeting with bishops, theologians, lay auditors and non-catholic observers – and sometimes to go beyond the normal *habitus* of a religious sister. She wrote lengthy letters about the Council to her congregation and summarized its events in an article about being a lay auditor.

Modernization, crossing borders

In a way, even Sr. Juliana's appointment to the Council is extraordinary and a clear indication of a certain democratization, this time fostered by the Curia itself : unlike the other women religious, she had never been the head of her congregation or functioned as president of the Conference of Major Superiors of Women in Germany but was its secretary general¹². However Sr. Juliana was the one who did the work within the Conference and therefore was known in Rome. Seeking accommodation in the Olmata was an obvious choice, as Mater M. Mathildis Küttner from the Grey Sisters had been the former president of the VHOD. Mater M. Engelmunda acted in the role of Sr. Julianas « superior » which meant encouraging her to accept certain privileges such as joining the bishops in bus journeys St. Peter's. That Sr. Juliana took this opportunity was part of her congregation's spirituality : during her formation, she had been told

¹² The other women religious were general superiors of their respective congregations and/or presidents of national unions of women religious. See Piero DORIA, « Le Uditerici del Vaticano II nell'Archivio e negli Acta », in Marinella PERRONI, Alberto MELLONI, Serena NOCETI (eds.), *Tantum aurora est. Donne e Concilio Vaticano II*, Wien-Zürich-Berlin-Münster, LIT Verlag, 2012, p. 33-65 ; Adriana VALERIO, *Madri del Concilio. Ventitre donne al Vaticano II*, Roma, Carocci, 2012.

« to let herself be used ». During these bus journeys and on other occasions, Sr. Juliana talked to bishops and lay auditors and was thus able « to overcome a number of unspoken prejudices against women and especially women religious¹³ ». One bishop told her that crossing borders was an essential task of women religious today : « Also sisters should represent the Church's global unity. Frontiers are to be seen as principles of order, but not as dividing lines¹⁴. » This remark seems innocuous enough, but actually indicates a change that came along with the Council. The Italian auditor Mater Costantina Baldinucci remembered times when sisters of different congregations, travelling together for hours, didn't speak one word to each other for the reason of misconceived obedience¹⁵. As a lay auditor, Sr. Juliana initially considered the other women religious as her peer group, but already started making contacts with the lay women and observers and for instance took part in a « groupe de travail » in order to establish a collaboration between religious and lay auditors¹⁶. She was well aware that her activities transcended the normal boundaries of the role of sisters : « Participating in [ecumenical] receptions builds bridges. We women religious do not exclude ourselves ». In 1965, when Dr. Gertrud Ehrle from the Catholic German Women's association arrived as second female lay auditor from Germany, Sr. Juliana intensified her contact with women.

Participation in the work of Vatican II

The workload Sr. Juliana had to handle was immense. For instance, during the Council's last week in 1964, she participated in three work groups on Monday, met two bishops and the president of Italian nurses on Tuesday, and was invited to a colloquium with Cardinal Suenens on Wednesday. In her articles, she states that several bishops asked again and again what the lay auditors thought about certain texts, that lay auditors wrote remarks on the freedom of religion, divine revelation and the Church in the Modern World and that lay auditors succeeded in implementing concrete text proposals with regard to *Apostolicam Actuositatem*, *Gaudium et Spes* and *Perfectae Caritatis*.

Sr. Juliana, like many other lay auditors (and lay Catholics who had not been invited as auditors) reflected on whether the participation of this group was

¹³ Sr. Juliana Thomas, quoted by Josefa Theresia Münch in the manuscript « Frauen beim Konzil » (Radio broadcast « Aus der christlichen Welt », Südwestfunk, Nov 3, 1964).

¹⁴ Archiv der Armen Dienstmägde Jesu Christi, Dernbach (ADJC) : Sr. Juliana Thomas, Letter to her congregation, Oct. 4, 1964. Many thanks to Ulrich Keller and Sr. Simone Weber for their assistance in the archive. See Regina HEYDER, « Sr. Juliana Thomas (1898-1977) und Gertrud Ehrle (1897-1985) », in *Lebendiges Zeugnis*, 68/4, 2013, p. 283-289.

¹⁵ Clara Maria BIANCHI (ed), *Il postconcilio...*, p. 41.

¹⁶ Piero DORIA, « Le Uditrici... », p. 47s.

« only symbolic » or not. The answer to this question according to Sr. Juliana was yes and no. In her opinion, lay auditors were representatives of the people of God and therefore a *symbol of the Church* as it was redefined by Vatican II itself. Through their presence, the auditors demonstrated the importance of the Council to the people of God. Yet, for Sr. Juliana, « symbolic presence » did not mean « passive » presence. In the first place, she stated that lay auditors had participated « fully » in the liturgy and the prayers in St. Peter's. Like the Grey Sisters, she not only internalized the new attitude of *participatio actuosa*, but her remark can also be seen as an indication of change within the Church, because in Germany the fact that women had been excluded from attending conciliar Masses in the second session was well known.

Furthermore Sr. Juliana described how lay auditors made written or oral comments on schemes of the Council and participated in its commissions. During the intersessions, this work was continued in other places. Again deepened relations between bishops, *periti* and auditors were noticeable : « The long hours of work in the commissions did not only see active cooperation between the Fathers of the Council, experts and auditors, but also cordial friendship that developed gradually. » She expected that this « cooperation between bishops, priests, religious and lay people in service of the Church » would be continued after the Council, especially in the national, diocesan and parish councils to be established according to *Apostolicam Actuositatem*. « We are at the beginning of a new epoch of cooperation between all those who belong to the people of God¹⁷. »

For the Grey Sisters of St. Elisabeth and their guest Sr. Juliana Thomas, the conciliar experience included crossing former boundaries : between women religious and clerics, women religious of different orders, women religious and lay women, and Christian denominations. They lived this experience in a Church that was becoming increasingly international and global. As members of the people of God – a notion dear to Sr. Juliana –, they not only were active participants in the renewed liturgy of the Eucharist ; as women religious they also became more visible through being hosts, living together with the Council Fathers for long periods and shaping a specific place of communication influenced by the congregation's past history and present reality. As lay auditors they contributed to the work of the Council itself and felt themselves obliged to be ambassadors of the Council : « The Holy Father himself said that the *auditores* in St. Peter's should be *locutores* elsewhere. The extraordinary experience they

¹⁷ Archiv des Katholischen Deutschen Frauenbundes, Köln, Ordner Konzil : Sr. Juliana Thomas, *Die Laienauditorin im Konzil* (typed manuscript, Jan. 1966).

Regina HEYDER

were allowed to have and live does indeed commit them to speak in the right moment, and – everybody in his or her own way – not only to be a witness of the “world” within the Council but to be a witness of the singular event of the Council within the “world”¹⁸ ».

Regina HEYDER

Universität Bonn

¹⁸ *Ibid.*

LA MISSION ŒCUMÉNIQUE DE L'ABBAYE SAINT-MARTIN DE LIGUGÉ À L'HEURE DU CONCILE

À l'automne de 1959, le *Congresso* des abbés bénédictins, réunis à Rome¹, émettait le vœu que, dans chaque pays, les abbés désignent un monastère qui serait plus spécialement chargé de prêter une attention particulière à l'œcuménisme. Le prieur de Chevetogne² suggéra que ce soit l'abbaye de Ligugé qui exerce ce rôle, notamment en direction du protestantisme, car Chevetogne et Niederaltaich avaient déjà engagé le dialogue avec l'orthodoxie. Dans l'esprit des participants du *Congresso*, il s'agissait essentiellement, pour les abbayes désignées, de porter dans la prière la cause de l'œcuménisme, toute autre forme d'engagement, sans être exclue, n'était pas précisée. Nous sommes dans les années qui précèdent le Concile Vatican II et, dans la pensée de nombre de catholiques à cette époque, y compris parmi les abbés réunis à Saint-Anselme, une prière pour l'œcuménisme et la prière pour la « conversion des chrétiens séparés » (on ne parle pas encore, ou peu, de « frères séparés ») ne sont pas vraiment différenciées. Aussi est-ce sans hésitation que Dom Gabriel Le Maître, abbé de Ligugé, accepta, pensant que, à la limite, il s'agirait d'une intention de prière un peu étendue, accompagnée de quelques informations ou enseignements réservés à la communauté³. Il allait en fait engager celle-ci dans une longue « aventure », car le modeste souci exprimé par le *Congresso* allait, pris et porté vers l'avant par le Concile, se développer et revêtir une importance alors insoupçonnée.

¹ Du 10 au 28 septembre 1959, à l'abbaye Saint-Anselme, sous la présidence de Dom Bernhard Kaelin (1887-1962), abbé de Muri-Gries (1945), abbé primat de l'ordre bénédictin de 1947 à 1959. Ce fut au cours de ce *Congresso* que fut élu son successeur, Dom Benno Gut (1897-1970), abbé d'Einsiedeln (1947), créé cardinal en 1967.

² Dom Thomas Becquet (1896-1985). Rappelons que l'abbaye de Chevetogne fut en fait fondée par les moines de Saint-Martin de Ligugé, en 1903, lors de leur exil en Belgique à la suite de l'expulsion des congrégations en 1901. En 1924, la communauté pouvant revenir à Ligugé, le monastère fut cédé à des sœurs dominicaines qui le transmirent elles-mêmes, en 1939, à la communauté des moines bénédictins d'Amay-sur-Meuse qui se vit ainsi transférée à Chevetogne. Voir Lucien-Jean BORD, *Histoire de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, 361-2001*, Paris, Geuthner, 2010 (2^e éd.).

³ Dans une lettre du 28 décembre 1959 à Dom Paul Grammont, abbé du Bec-Hellouin, il écrira : « Il ne s'agit pas pour Ligugé de prendre en charge le problème de l'unité de l'Église » (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, II-F/11, 03). Il ajoutait, le 8 janvier 1960, répondant à une correspondante qui le félicitait du choix de Ligugé comme « abbaye œcuménique pour la France » : « Notre rôle n'est pas de nous mettre en avant mais d'être présents par la prière et la patience » (*ibid.*).

Avant de nous intéresser à cette histoire, au niveau de l'abbaye poitevine, il est nécessaire d'en présenter, même rapidement, les principaux acteurs.

Trois personnalités fort différentes

En tout premier lieu, Dom Le Maître qui, non seulement accepta la demande du *Congresso*, mais fut, jusqu'en 1963, le responsable et la cheville ouvrière de cette « préoccupation œcuménique ». Le Père Gabriel Le Maître⁴, docteur en philosophie, s'était initialement destiné à une carrière d'enseignant et de chercheur, mais il mûrissait depuis son adolescence un fort attrait pour la vie religieuse, malgré une santé chancelante (il était atteint de tuberculose et dut faire plusieurs séjours en sanatorium) ; il rejoignit en 1942 la communauté de Ligugé dont il fut élu abbé en 1954. Disciple de Jean Nabert et de Vladimir Jankélévitch, qui fut son directeur de thèse⁵, on a pu le présenter comme un esprit contemplatif et spéculatif, plus soucieux de cohérence logique et d'expression belle et nuancée que d'érudition, doué d'un souci pédagogique aigu et soucieux de mettre en œuvre une théologie, une spiritualité et une pastorale actuelles qui ne se payaient pas de mots⁶.

Après la démission de Dom Le Maître, en 1963, la charge de l'œcuménisme fut rapidement confiée à Dom Georges Lefèbvre⁷. Né en 1908 à Tourcoing, dans une famille d'industriels catholiques du Nord de la France, neveu du cardinal-archevêque de Bourges⁸ qui l'orienta vers Ligugé, le Père Lefèbvre, de santé fragile, s'intéressa rapidement à une recherche fortement influencée par une approche personnelle de la spiritualité carmélitaine et une

⁴ Né le 29 avril 1916 à Brest, agrégé de philosophie en 1939, entré à Ligugé le 28 août 1942, profès le 3 mai 1944, prêtre le 5 août 1951, élu abbé de Ligugé le 9 juin 1954, il démissionna de sa charge en 1963, vu l'aggravation de sa maladie, et se retira à Lettenbach (Moselle) comme aumônier des Sœurs de la Charité de Strasbourg. Dom Le Maître rentra à Ligugé en 1991 où il passa les derniers mois de sa vie à l'infirmerie ; il est décédé le 2 août 1992. Vincent DESPREZ, « Le Très Révérend Père Dom Gabriel Le Maître (1916-1992) », *Lettre de Ligugé*, 263, 1992, p. 28-36.

⁵ Sa thèse principale, soutenue en Sorbonne, s'intitulait *De certains états acuminieux des mystiques chrétiens*, et sa thèse secondaire, dirigée par Henri Gouhier, *L'Incarnation chez Bérulle*.

⁶ Vincent DESPREZ, « Le Très Révérend Père Dom Gabriel Le Maître », p. 35.

⁷ Né le 30 novembre 1908 à Tourcoing (Nord), entré à Ligugé le 9 novembre 1929, profès le 14 avril 1931, prêtre le 21 décembre 1935, Dom Lefèbvre fut cellérier pour l'année 1939 et sous-prieur en 1939-1940. Il est décédé à Ligugé le 26 décembre 1999. Voir « Dom Georges Lefèbvre (1908-1999) », *Lettre de Ligugé*, 292, 2000, p. 24-25.

⁸ Joseph Charles Lefèbvre (1892-1973), vicaire général du diocèse de Poitiers (1936-1938), évêque de Troyes (1938-1943), archevêque de Bourges (1943-1969), créé cardinal du titre de S. Giovanni Battista dei Fiorentini par Jean XXIII lors du consistoire du 28 mars 1960.

dilection avouée pour la voie de l'enfance spirituelle. Auteur fécond, il publia un grand nombre de livres où il s'efforçait de livrer sa méditation personnelle sur la prière et la contemplation du mystère divin et donna de nombreuses retraites à des communautés religieuses féminines. Apparemment, rien ne le prédisposait à se lancer dans l'œcuménisme sinon, peut-être, ainsi qu'il l'écrira à la fin de sa vie : « Je gardais depuis toujours le souvenir de ma première communion à l'ombre du château de Windsor, dans un pays déchiré par les divisions entre chrétiens. Ce souvenir était pour moi une invitation, ou même une vocation à porter dans mon cœur ce souci⁹. »

Enfin, Dom Pierre Miquel¹⁰, abbé de Ligugé de 1966 à 1990¹¹. Licencié ès-lettres, titulaire d'un diplôme d'études byzantines, docteur en droit, Dom Miquel suivit aussi les cours d'Oscar Cullmann à l'École pratique des hautes études. Esprit ouvert, curieux de tout, adepte de ce que l'on a pu nommer l'humanisme chrétien, il était particulièrement bien préparé pour répondre aux multiples défis posés à la vie monastique aux lendemains du Concile. Toujours préoccupé d'assurer une formation doctrinale puisée aux meilleures sources, le Père Miquel explora, pendant toutes ses années d'abbatiate et au-delà, les diverses voies permettant une présentation de la foi recevable par les hommes et les femmes d'aujourd'hui, et manifesta toujours un grand souci du dialogue interreligieux.

Voici donc les principaux acteurs de ce que l'on peut bien nommer une « aventure » monastique, qui est loin d'être achevée, mais a connu une phase particulièrement active entre 1960 et 1975.

Premières rencontres, sessions et initiatives

Rentré à Ligugé et ayant informé la communauté de ce qu'il avait accepté à Rome, Dom Le Maître ne rencontra ni enthousiasme ni opposition, mais plutôt une certaine interrogation sur « le pourquoi et le comment » ; il donnera une conférence à la communauté le 14 décembre 1959 pour préciser ce qui lui a été

⁹ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VI-B/01. La famille du Père Lefèbvre s'était réfugiée en Angleterre pendant le premier conflit mondial.

¹⁰ Né le 30 août 1920 à Paris, profès de l'abbaye Sainte-Marie de Paris (27 mai 1947), abbé de Ligugé de 1966 à 1990, décédé à Paris le 21 mai 2003. Voir Vincent Desprez, « Dom Pierre Miquel (1920-2003) » *Lettre de Ligugé*, 305, 2003, p. 40-41.

¹¹ Pendant la période courant de la démission de Dom Le Maître à l'élection de Dom Miquel, l'administration de l'abbaye de Ligugé fut assurée par un prieur-administrateur nommé par l'abbé président de la congrégation de Solesmes. La charge fut assurée par Dom Paul Pineau (1912-1989).

demandé et la manière dont il entendait y répondre¹². Si la communauté était, dans sa majorité, ouverte à la proposition du *Congresso*, la plupart des moines de Saint-Martin n'avaient qu'une connaissance limitée (et plutôt livresque) de ce qu'impliquait alors un souci œcuménique. Face à ce constat, le Père abbé réagit avec sa sensibilité d'universitaire, organisant en janvier 1960 une session de formation animée par le Père Yves Congar¹³ et réservée aux membres de la communauté.

Si le résultat en fut appréciable, permettant à beaucoup une découverte des véritables enjeux qui allaient d'ailleurs apparaître encore plus clairement lors du Concile, Dom Le Maître comprit qu'il ne suffisait pas de former ses moines et d'avoir un souci de prière, même important : « L'œcuménisme – devait-il écrire – est avant tout une rencontre, un mouvement en avant¹⁴. » Sa première initiative fut de se rendre à la rencontre œcuménique de Cormatin, les 6 et 7 septembre 1960, et, immédiatement après, à la communauté de Taizé où il rencontra le prieur, Roger Schutz¹⁵, avec qui il resta en relations, lui exposant ses projets qui allaient, selon les termes même du Père abbé, jusqu'à envisager un « Taizé catholique¹⁶ », ce qui prouve l'évolution de sa pensée en matière d'œcuménisme. Ce fut à la suite de ces premières rencontres que Dom Le Maître invita le pasteur suédois Haerberger à venir donner une conférence à la communauté, le 15 septembre¹⁷.

Dès l'année suivante, après avoir assisté à la rencontre œcuménique de Limoges, en janvier 1961, il prenait l'initiative d'organiser en avril, à l'abbaye,

¹² Au cours de cette conférence, il insista particulièrement sur les notions de *distance* et de *responsabilité*, entendant par là que, dans son esprit, il n'était nullement question de se lancer dans une « aventure », mais bien de prendre conscience des enjeux ; cependant, dans le même temps, il écrivait : « Cela doit se faire dans un esprit de Pentecôte, dans une perspective d'universalité » (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, II-F/11, 02 et VIII-D/06, 02, p. 215).

¹³ Rappelons que le dominicain Yves Congar (1904-1995), cardinal en 1994, était alors l'un des plus éminents spécialistes de l'œcuménisme (sa thèse de théologie portait sur l'unité de l'Église), surtout depuis la publication de *Chrétiens désunis*. À l'époque où Dom Le Maître lui demandait de venir à Ligugé, il venait d'être nommé, après une « traversée du désert » sous le pontificat précédent, consultant de la commission préparatoire du Concile. Une seconde session de formation avec le Père Congar était prévue en janvier 1961, mais le confrencier dut se décommander, ce qui n'empêcha pas une correspondance suivie entre le dominicain et l'abbé de Ligugé (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, II-F/11, 02).

¹⁴ Lettre du 25 avril 1960 à Maurice Villain (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, II-F/11, 02).

¹⁵ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, II-F/11, 02 et VIII-D/06, 02, p. 228.

¹⁶ Lettre du 7 août 1962 au Frère Roger Schutz (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, II-F/11, 02).

¹⁷ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VIII-D/06, 02, p. 228.

une rencontre entre prêtres et pasteurs, ce qui à l'époque n'avait rien d'évident, surtout dans un diocèse divisé depuis le XVI^e siècle entre une partie catholique (surtout le département de la Vienne) et une partie réformée (essentiellement dans les Deux-Sèvres), marqué de plus, au XIX^e siècle, par la forte personnalité du cardinal Pie¹⁸ et la « reconquête catholique ». Il participa également, toujours en 1961, à la réunion des Dombes¹⁹ et à celle de La Rochelle.

Constatant par ailleurs la quasi-ignorance sur le sujet de la majorité des religieux et religieuses qu'il était amené à côtoyer, le Père abbé de Ligugé eut l'idée d'élargir à leur intention les sessions qu'il avait initialement envisagées pour ses propres moines. C'est ainsi que fut organisée, en juillet 1962 à l'abbaye, une « formation » pour prêtres et membres de diverses congrégations au cours de laquelle il prononça une conférence remarquée sur le thème de l'œcuménisme spirituel. Cette session était, dans son esprit, la première d'une longue série qu'il souhaitait voir se renouveler d'année en année, mais sa santé s'aggravant, il dut démissionner de sa charge en 1963, laissant le « chantier » en cours et, il faut bien le reconnaître, une communauté désorientée de perdre si subitement son abbé.

Pendant trois années, jusqu'à l'élection de Dom Miquel, la charge de diriger la communauté ligugéenne allait être confiée à un prieur-administrateur qui, ne se reconnaissant ni les capacités ni le temps de poursuivre l'œuvre œcuménique commencée par Dom Le Maître, en confia l'obédience au Père Farès²⁰. Celui-ci réalisa très vite qu'il ne pourrait assumer cette tâche et demanda à en être déchargé, proposant qu'elle soit confiée à Dom Lefèbvre, lequel n'accepta qu'à son corps défendant. Il héritait d'une session peu préparée et dut improviser son organisation, ce qui lui fit comprendre que, sauf à courir à un échec pour les années à venir, il lui faudrait donner une autre direction au « souci œcuménique »

¹⁸ Louis-Édouard Pie (1815-1880), évêque de Poitiers (1849-1880), fut l'un des champions de l'unité romaine et de ce qu'il définissait lui-même comme « l'image splendide de l'Église triomphante » ; il considérait, comme beaucoup de prélats de son temps, la « conversion » des réformés de son diocèse comme un devoir (Maurice MATHIEU, *Mgr Pie, évêque de Poitiers (1849-1880). Un prélat dans la tourmente de l'Église*, Poitiers, SAO, 2013, p. 58-59).

¹⁹ Il n'est guère besoin de présenter le Groupe des Dombes ; rappelons simplement qu'il s'agit d'un groupe de dialogue œcuménique, fondé en 1937, réunissant une quarantaine de membres, catholiques et protestants francophones. Ce groupe est une référence internationale dans le dialogue œcuménique et ses travaux ont inspiré le Concile Vatican II et le Conseil œcuménique des Églises (Étienne GOUTAGNY, « Historique du Groupe des Dombes », *Liens cisterciens*, 6-7, 2004).

²⁰ Georges Farès (1899-1980), d'origine libanaise mais né en Égypte, avait occupé d'importantes fonctions officielles auprès de la Couronne égyptienne ; il rejoignit Ligugé en 1951 et émit sa profession le 25 octobre 1953. Il était diacre au moment où lui fut proposée la charge de l'œcuménisme, son ordination sacerdotale n'intervenant que le 11 juin 1965.

de Ligugé, et ce d'autant plus que l'orientation du Concile ne permettait plus de se contenter d'une prière et de quelques formations destinées aux seuls religieux.

Vers une formation doctrinale

Les moines de Ligugé étaient particulièrement bien informés du déroulement et de l'évolution de Vatican II du fait même que l'un d'entre eux, le Père Jacques Lahache²¹, était alors à Rome et, de 1963 à 1965, collabora comme *assignator locorum* au Concile. Dom Lahache avait été sensibilisé aux problèmes des relations entre les différentes constituantes de la famille chrétienne par Dom Le Maître qui, en 1961, lui avait confié le secrétariat du groupe œcuménique de l'abbaye Saint-Martin. C'est certainement en constatant l'importance croissante de l'œcuménisme dans la réflexion chrétienne du début des années soixante que le Père Lefèbre imagina et mit en œuvre des sessions axées chacune sur un thème doctrinal bien précis et données par des intervenants appartenant à diverses confessions chrétiennes²². C'est ainsi que, bénéficiant de l'hôtellerie et des salles de conférence de l'abbaye²³, il put proposer des formations s'étendant sur une semaine et comportant aussi bien des exposés historiques que doctrinaux. À titre d'exemple, voici le programme proposé pour 1965²⁴ : « Introduction – L'œcuménisme dans la vie chrétienne : les données historiques, la situation actuelle ; Les options fondamentales : Orientations doctrinales – Le mystère de l'Alliance – Spiritualité de la foi ou spiritualité des œuvres ; Le mystère de l'Église : L'Église de la Parole – L'Église sacrement – L'Église et les Églises (théologie de l'unité) ; L'esprit œcuménique : Le dialogue – La prière pour l'unité – Eucharistie et unité. » L'auditoire cependant, malgré quelques rares laïcs « engagés » (selon la formule devenue habituelle depuis), restait majoritairement composé de religieux et, surtout, de religieuses. Dom Lefèbre constata par ailleurs que certaines conférences, d'une haute tenue intellectuelle, l'étaient justement un peu trop pour une bonne partie des participants. Il imagina alors

²¹ Né le 4 février 1921 à Bourges (Cher), entré à Ligugé le 28 septembre 1942, profès le 12 octobre 1946, prêtre le 5 août 1951, décédé à Ligugé le 27 mars 1993 (Vincent DESPREZ, « Dom Jacques Lahache (1921-1993) », *Lettre de Ligugé*, 265, 1993, p. 40-45). Le Père Lahache ne manqua jamais de tenir sa communauté au courant du Concile dans ses nombreuses lettres et de rapporter des exemplaires des divers documents lors de ses retours à Ligugé.

²² Citons, parmi d'autres, le Père Paul Lebeau, sj, le pasteur de Robert, le pasteur Hébert Roux ou encore l'abbé René Laurentin et le pasteur Jean Bosc.

²³ La communauté de Ligugé était la première à bénéficier de ces sessions, puisque les moines qui le souhaitaient pouvaient suivre les diverses conférences et participer aux ateliers.

²⁴ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, IV-A/12, 04.

d'adjoindre une journée préalable au cours de laquelle les participants pourraient recevoir une initiation sur le thème développé.

Mais, dans le même temps, il se posait la question de l'utilité de ces rencontres qui, parfois, tournaient carrément au colloque universitaire, ce qui n'était pas le but visé. Nous étions déjà bien loin de « l'attention spéciale » demandée par le *Congresso* de 1959 ; cependant, en même temps, le Père Lefèbvre avait l'impression de rester en deçà des avancées du Concile, non point sur le plan de la réflexion, mais sur celui d'une mise en œuvre de l'œcuménisme au sein du peuple de Dieu. Il envisagea donc, parallèlement aux sessions et rencontres, de proposer des sessions doctrinales en perspective œcuménique aux responsables de la formation des jeunes (principalement des catéchistes). Le programme s'étendait sur trois années. La première concernait uniquement le volet doctrinal, la seconde était constituée par une retraite d'une semaine dans un monastère de moniales²⁵, plus spécialement consacrée à la spiritualité de l'œcuménisme et au cours de laquelle un pasteur de l'Église réformée venait entretenir les participants pendant une journée²⁶. Enfin, la troisième année, une semaine de réflexion et de rencontres en milieu protestant (Diaconesses de Reuilly) où les enseignements étaient principalement donnés par un pasteur. Il reçut, pour ce ministère, non seulement l'aval, mais les encouragements du comité épiscopal pour l'unité des chrétiens²⁷. Le programme d'une session type de première année, que nous donnons ci-après, montre bien par comparaison avec la session de 1965 évoquée précédemment, la volonté de privilégier la formation sur la recherche : « Les données historiques : La Réforme au XVI^e siècle – Le « fait » œcuménique ; Les options fondamentales du catholicisme et du protestantisme ; Le mystère de Dieu ; Le mystère de la grâce ; Le mystère de l'Église ; L'Église et le monde²⁸. »

Dans le même temps (1963) où il lui était demandé d'assurer ce ministère, le Père Lefèbvre était sollicité par un de ses confrères, le Père Doiteau²⁹, pour animer à Taizé, conjointement avec le Frère Pierre-Yves Émery, deux retraites destinées à des couples mixtes catholiques-réformés. Ce fut pour lui une décou-

²⁵ En fait, et pour des raisons pratiques évidentes, à l'abbaye bénédictine de Sainte-Croix, voisine de Ligugé.

²⁶ La plupart de ces rencontres furent animées par le pasteur Georges Appia (†1977), alors responsable des relations avec le catholicisme au sein de la Fédération protestante de France.

²⁷ Le Père Georges Lefèbvre fut en constante correspondance avec le Père René Girault (1916-2006), responsable du secrétariat national pour l'unité des chrétiens, qui lui faisait régulièrement parvenir les documents élaborés par le comité (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, IV-A/12, 03).

²⁸ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, IV-A/12, 04.

²⁹ Michel Doiteau (1923-2014), entré à Ligugé le 1^{er} décembre 1945, profès le 29 juin 1947, prêtre le 8 octobre 1950, exlastré à sa demande le 1^{er} octobre 1963 pour la fondation du prieuré de Saint-Lambert-des-Bois (Yvelines).

verte, et il réfléchit à la manière d'organiser de telles retraites à Ligugé, ce pour quoi il sollicita et obtint l'aide des pasteurs Maury et Lévrier³⁰. L'un des principaux buts poursuivis, ainsi que l'écrivit Dom Lefèbvre, était de « rendre la paix à des ménages en situation irrégulière en leur expliquant l'évolution de la discipline de l'Église et en les aidant à faire les démarches nécessaires pour régulariser leur situation³¹ ». La première de ces retraites fut donnée du 28 au 31 mai 1964, au Centre de Mauroc, près de Poitiers³². C'est à cette occasion que, la nécessité d'une structure associative extérieure à l'abbaye mais spirituellement rattachée à elle se faisant sentir, le Père Lefèbvre déposa, en 1965, les statuts d'une association déclarée sous la loi du 1^{er} juillet 1901 et nommée *Centre œcuménique de Ligugé*.

Il est évident que les initiatives du Père Lefèbvre, même si elles avaient l'aval absolu de ses supérieurs, n'étaient pas du goût de tous, particulièrement dans l'atmosphère tendue de la fin du Concile et immédiatement après. Il ne faut donc pas s'étonner si l'auteur des « rencontres de Ligugé » fut dénoncé au comité épiscopal pour l'unité au début de 1967, de manière anonyme, comme se livrant à des concélébrations eucharistiques avec un ou plusieurs pasteurs³³. Il n'eut guère de peine à se disculper, montrant que si, au cours des retraites destinées aux couples mixtes, des célébrations étaient faites selon les deux rites, elles n'intervenaient ni au même moment, ni même à la suite l'une de l'autre, mais en des temps bien différenciés de manière à ne laisser place à aucune confusion. Le cardinal Martin³⁴, comprenant que ce n'était pas tant Dom Lefèbvre, non plus

³⁰ Jacques Maury (°1920), pasteur de la paroisse de Lezay (Deux-Sèvres) jusqu'en 1957, date à laquelle il est nommé secrétaire général de la Fédération française des associations chrétiennes d'étudiants. De 1962 à 1968, il est pasteur à Poitiers, et c'est lors de cette période qu'il collabore aux sessions « couples mixtes » organisées à Ligugé. Le pasteur Maury sera élu président de l'Église réformée de France en 1968 puis président de la Fédération protestante en 1977 et président de la CIMADE de 1989 à 1995. De 1981 à 1990, il co-préside un Groupe mixte de travail entre le Conseil œcuménique des Églises et le Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens. Louis Lévrier, pasteur à Celles-sur-Belle (Deux-Sèvres), fut membre du Groupe des Dombes.

³¹ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VI-B/01.

³² Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VIII-D/06, 02, p. 286.

³³ Non seulement cette dénonciation ne fut pas le fait d'une quelconque mouvance de la famille monastique, mais l'action de Ligugé fut reconnue dans le sens voulu par le Concile lors de la visite canonique de 1967 et l'on rencontre à ce propos, dans la charte promulguée le 5 mai 1967 par Dom Ignace Dalle, visiteur et abbé de Saint-Wandrille, les expressions « approfondissement des valeurs » et « juste adaptation », accompagnées de l'appréciation : « celles qu'avec prudence vous recherchez » (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, I-E/03¹⁹⁶⁷).

³⁴ Joseph-Marie Martin (1891-1976), évêque du Puy-en-Velay (1940-1948), archevêque de Rouen (1948-1968), cardinal du titre de Santa Teresa al Corso d'Italia (25 février 1965), membre du secrétariat pour l'unité des chrétiens.

que Ligugé, qui étaient visés par la dénonciation, mais bien le principe même de l'œcuménisme défini par le Concile, interrompit l'audition du moine en disant : « Continuez, Père, j'en fais mon affaire et j'en parlerai à Rome. »

Il en parla si bien que le Père Lefèbvre fut, dans les semaines qui suivirent, nommé expert auprès du comité épiscopal³⁵, bientôt devenu commission épiscopale ; il devait y siéger pendant onze années, et cette reconnaissance officielle ne fut pas pour rien dans le succès des sessions et des retraites ligugéennes, ainsi que dans les nombreuses interventions auprès d'autres communautés pour lesquelles il fut sollicité³⁶. Il n'en reste pas moins que Dom Lefèbvre, particulièrement sensible en ce qui concernait son ministère, fut profondément et durablement blessé par cette dénonciation ; il devait écrire : « Je me trouvais devant une situation absolument dramatique, qui me posait mille questions, une situation grave et douloureuse³⁷. »

Divergences et fin des sessions

On se souvient de l'intense bouillonnement culturel et cultuel des dix années qui suivirent la fin du Concile Vatican II. Les groupes mixtes que réunissait Dom Lefèbvre n'échappaient évidemment pas à ce phénomène et souhaitaient aller plus loin que ce que la discipline de l'Église permettait à leur animateur, particulièrement dans le sens de célébrations interconfessionnelles autres que de simples offices de prière. Au fil des ans, ces demandes se firent de plus en plus pressantes, particulièrement de la part des membres de l'Église réformée, y compris certains pasteurs qui, doctrinalement, n'éprouvaient aucune difficulté à proposer des célébrations eucharistiques communes.

On comprend l'embarras du Père Lefèbvre, étant d'une part engagé auprès des groupes de retraitants et, d'autre part, se sentant encore beaucoup plus tenu à respecter les prescriptions romaines en la matière. Il s'adressa à l'évêque de

³⁵ Dom Lefèbvre fut nommé expert auprès du comité le 4 juin 1967 (Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VIII-D/06, 02, p. 340). Pour la France, il était alors composé des évêques Brunon (auxiliaire de Toulouse), Delarue (Nanterre), Desmazières (Beauvais), Dupuis (Albi), Gouyon (Rennes), Elchinger (Strasbourg), Le Bourgeois (Autun), Michon (Chartres), et des Pères de Bacciochi, Beaupère, Congar, Desseaux, Girault, Lefèbvre, Le Guillou, Malandrin, Michalon, Villain et Zobel.

³⁶ Parmi celles-ci, il convient de noter une retraite donnée à Tarascon (1969) conjointement aux visitandines de cette ville et aux sœurs protestantes de Pomeyrol, ainsi que la session donnée à Brillac (1970) aux novices des Diaconesses de Reuilly, au cours de laquelle trois ministres (catholique, orthodoxe et protestant) exposèrent séparément la doctrine enseignée par leurs confessions respectives sur le mystère de l'Église.

³⁷ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VI-B/01, 05.

Poitiers, Mgr Vion³⁸, afin de lui demander de préciser, de manière officielle, les limites à ne pas enfreindre lors des sessions, suggérant qu'il le fasse en personne pendant l'une d'elles. Mais nous étions au printemps de 1975, et Mgr Vion était à deux semaines de présenter sa démission du siège épiscopal ; il passa rapidement à Ligugé et se contenta de dire au Père Lefèbvre de « faire comme il l'entendait » ; l'ennui est que l'évêque tint à peu près le même langage au pasteur Maury qui, sur le point précis de la célébration eucharistique, se situait aux antipodes du Père Lefèbvre.

Ayant pris l'avis de ses supérieurs, particulièrement de son abbé, Dom Pierre Miquel, le Père Lefèbvre écrivit tant aux participants des retraites et rencontres qu'aux divers intervenants (pasteurs et prêtres) une lettre circulaire (juillet 1975) dans laquelle il expliquait : « Si vous avez l'impression que, en venant ici, vous allez mettre un élément de division dans votre ménage, ne venez plus. Moi, je ne puis rien faire sans ma communauté, sans la consulter, sans consulter mon Père abbé³⁹. » Bien que de nombreux témoignages de sympathie et de compréhension aient été témoignés au Père Lefèbvre par les destinataires de sa lettre, celle-ci mettait de fait fin non pas à l'ensemble des sessions qu'il organisait régulièrement depuis près de dix ans, mais à celles concernant les couples mixtes, et en tout cas à leur tenue à Ligugé.

Conclusion : une empreinte durable

Il ne faudrait pas penser que la décision bien compréhensible de Dom Lefèbvre de mettre fin à son activité d'organisateur de sessions et de retraites pour les couples mixtes ait marqué un irréversible coup d'arrêt au « souci œcuménique » de Ligugé. D'une part, celui qui en avait été le principal acteur poursuivit son activité sous une autre forme, celle d'écrits en collaboration avec des figures marquantes du dialogue entre les confessions chrétiennes⁴⁰ – ce qu'il avait d'ailleurs déjà commencé depuis plusieurs années – tout en continuant à animer des sessions de formation destinées essentiellement à des catéchistes catholiques. Par ailleurs, l'élan donné à la communauté de Saint-Martin et la sensibilisation des moines au(x) problème(s) de l'œcuménisme allait se traduire, dans le dernier quart du XX^e siècle et aux débuts du XXI^e, sous les abbatiats de Dom Pierre Mi-

³⁸ Henri Vion (1902-1977), originaire des Deux-Sèvres, prêtre le 18 juillet 1926 (diocèse de Luçon), supérieur du grand séminaire de Luçon (1946-1948), évêque coadjuteur de Poitiers (1948-1956), évêque de Poitiers (1956-1975).

³⁹ Archives de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé, VI-B/01.

⁴⁰ Citons particulièrement André DE ROBERT, Georges LEFÈBVRE, Antoine BLOOM, *La Prière*, Paris, Mame, 1972 (traduit en anglais sous le titre *Courage to Pray*, Londres, 1973).

quel et de Dom Jean-Pierre Longeat⁴¹, par de nombreuses rencontres tant informelles que formelles⁴².

On est en droit de se demander ce qu'aurait été, sans la dynamique communiquée à l'œcuménisme par le Concile, « l'attention particulière » souhaitée par le *Congresso* bénédictin de 1959 ? Serait-elle restée une intention de prières parmi d'autres ? Aurait-elle connu un intérêt passager avant de retomber dans le mécanisme des habitudes qui mène si vite à l'oubli ? Le Père Georges Lefèbvre ne se serait-il pas rapidement découragé devant les difficultés et le manque d'intérêt qu'auraient pu manifester ses supérieurs et ses frères ? Il est bien difficile de répondre par l'affirmative ou la négative à ces questions, mais on connaît bien d'autres exemples d'initiatives nées en milieux monastiques – presque toujours louables et belles – qui, faute d'une dynamique extérieure, n'ont pas suscité l'intérêt souhaité ni trouvé les soutiens espérés et ont bien vite rejoint le purgatoire des « belles intentions ». Le succès durable de l'œcuménisme à Ligugé est sans doute dû à la volonté et au travail de quelques personnes, mais ils y ont été grandement aidés par ce fantastique vecteur que fut et qu'est encore le second Concile du Vatican.

Lucien-Jean BORD

Abbaye Saint-Martin de Ligugé

⁴¹ Né le 24 avril 1953 à Limoges (Haute-Vienne), entré à Ligugé le 31 janvier 1976, profès le 3 septembre 1977, prêtre le 14 septembre 1986, abbé de Ligugé de 1990 à 2013.

⁴² Parmi les événements récents, on peut mentionner : une rencontre entre catholiques et protestants le 18 janvier 2001 ; une rencontre œcuménique catholiques-orthodoxes et protestants, à Ligugé, suivie d'un office commun des vêpres sous la présidence de l'archevêque de Poitiers, le 9 avril 2007 ; des vêpres communes à Ligugé avec la paroisse anglicane des Deux-Sèvres, le 29 août 2010 ; ou encore, le 14 octobre 2013, la visite de la communauté des moniales orthodoxes de Terrasson.

ANTOINE WENGER, LE JOURNALISTE DU CONCILE VATICAN II ?

Rédacteur en chef du journal *La Croix* pendant le Concile Vatican II, le Père Antoine Wenger fut le seul journaliste autorisé à siéger à la tribune des experts dans l'*aula* conciliaire¹. Ses chroniques, publiées à chaud, fournissaient déjà pour les historiens un témoignage de première importance². Mais il manquait encore l'édition du texte-source, à savoir son journal, qui, à l'instar de celui du Père Congar, fournit des renseignements et des appréciations de première importance³. C'est chose faite désormais avec les notes rassemblées par Françoise Paoli, son exécutrice testamentaire, dont trois chapitres du premier tome couvrent la période 1962-1965⁴. S'il y a lieu de s'intéresser à la réception du Concile, le travail des journalistes pendant cette période n'a pas encore été vraiment étudié systématiquement. Or ceux-ci – on pense à Henri Fesquet au *Monde* ou à l'abbé Laurentin au *Figaro*⁵ – contribuèrent grandement à favoriser l'acceptation ou, à l'inverse, une appréciation plus mesurée des principaux textes conciliaires. Byzantiniste reconnu, enseignant en théologie orientale à l'Université catholique de Lyon, aux commandes de *La Croix* depuis 1957, le Père Wenger n'était pas mal placé pour cerner certains enjeux théologiques des débats conciliaires⁶. Si son journal aide à comprendre la réception du Concile, il aide aussi à cerner les spécificités de la pratique journalistique en matière d'informations religieuses. C'est dans des conditions de travail assez difficiles que le religieux assumptionniste dut opérer.

¹ Pour un portrait sommaire du Père Antoine Wenger (1919-2009), voir Michel KUBLER, « Le Père Wenger, témoin et artisan de la mission de l'Église », *La Croix*, 29 mai 2009 ; Noël COPIN, « Avec son intelligence, son cœur, sa foi », *ibid.* ; Jean-Paul PERIER-MUZET, « Jean Bosco (Antoine) Wenger », dans *Notices biographiques des Religieux de l'Assomption, 2000-2010*, Rome, Maison généralice des Augustins de l'Assomption, 2010, p. 557-558.

² Antoine WENGER, *Vatican II*, Paris, Centurion, 1963-1965 (4 vol.) et *Les Trois Rome*, Paris, DDB, 1991.

³ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002 (2 vol.).

⁴ Antoine WENGER, *Une passion russe et quelques jalons œcuméniques*, Françoise Paoli éd., Rome, Maison généralice des Assomptionnistes, 2014.

⁵ Henri FESQUET, *Le Journal du Concile*, Paris, Salvator, 2012 (rééd.) ; René LAURENTIN, *L'Enjeu du Concile. Bilan des autres sessions et bilan général*, Paris, Seuil, 1963-1966 (5 vol.).

⁶ Antoine WENGER, *L'Assomption de la Très Sainte Vierge dans la tradition byzantine du VI^e siècle au X^e siècle*, Paris, IFEB, 1955 et *Huit catéchèses baptismales inédites de saint Jean Chrysostome*, Paris, Cerf, 1957.

Des conditions de travail assez difficiles

Personnalité reconnue dans sa stature de rédacteur en chef de *La Croix*, Antoine Wenger jouit d'une autorité d'autant plus légitime qu'il a d'abord un lien privilégié avec les deux papes du Concile : Jean XXIII connaît les Assomptionnistes bien avant 1959 et Paul VI le reçoit, en particulier le 15 novembre 1963, pour lui exprimer toute sa confiance, avant, par contre, d'inviter les évêques français le 19 novembre à agir de façon responsable dans la diffusion des débats du Concile, ce qui ne manquera pas de les étonner⁷. Paul VI s'informe des avancées du Concile en lisant *La Croix* tous les soirs, notamment dans les pages préparées par l'abbé Poupard, qu'il annote parfois, et il demande la reprise de certains articles dans *L'Osservatore romano*.

Pourquoi pareil privilège ? *La Croix*, avec ses 80 000 lecteurs en 1962, représente un vecteur de choix pour participer au travail d'information générale des travaux du Concile, alors même que les stratégies de communication se cherchent encore. Il existe bien un « bureau de presse » du Concile, sous la houlette de Mgr Stourm, président de la commission d'information, et un délégué pour la communication au sein du secrétariat de l'épiscopat français, l'abbé Hauptmann, mais la spécificité du travail de mise en forme journalistique échappe aux théologiens de métier. Au bureau de presse est présent un autre assomptionniste, le Père François Bernard, qui travaille en étroite collaboration avec Antoine Wenger. Mais de l'aveu de ce dernier, les comptes-rendus du bureau de presse sont « trop longs, trop analytiques⁸ ». Il faut donc trouver d'autres stratégies pour le duo, renforcé par l'apport d'un jeune journaliste, futur rédacteur en chef de *La Croix*, Noël Copin, auquel il faut ajouter les deux secrétaires assistantes du Père Wenger⁹.

Cette petite équipe ne manque pas de mettre en œuvre une stratégie très diversifiée de recueil d'informations, de commentaires, d'analyses, de textes préparatoires auprès des principaux protagonistes du Concile (experts, Pères conciliaires, instances d'organisation). Le Père Wenger entretient de ce fait des liens privilégiés avec plusieurs personnalités. Il faut citer en tout premier lieu le sous-secrétaire du Concile, Mgr Villot, avec lequel il partage comme ligne de conduite qu'il ne faut pas « taire la vérité¹⁰ ». Entre les deux hommes, des informations de première main circulent et la confiance est certaine. Néanmoins, les

⁷ Antoine WENGER, *Une passion russe*, p. 135.

⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁹ Noël COPIN, *Vatican II retrouvé*, Paris, DDB, 2003, p. 143.

¹⁰ Antoine WENGER, *Une passion russe...*, p. 126.

conditions de travail sont assez rudes. Pour les journalistes soumis aux comptes-rendus du bureau de presse, il est difficile de faire des articles attrayants à partir de cette seule source. Ils s'enquièreent donc d'autres éléments, alors même que les Pères conciliaires sont soumis au secret sur le contenu de leurs discussions. Le risque est grand de faire droit à des rumeurs plus qu'à de véritables informations. Leur présentation même risque d'indisposer les personnes concernées et de gêner la bonne marche du Concile, en influençant de façon illégitime le contenu et l'ordre du jour des travaux à mener. Les Pères conciliaires n'entendent évidemment pas être soumis à des pressions extérieures. Mais comment l'éviter, sauf à fonctionner en un impossible huis-clos ?

De façon pratique, le Père Wenger n'a en fait qu'une heure et demie pour rédiger un article, envoyé par télex ou dicté au téléphone à la rédaction parisienne de *La Croix* pour qu'il puisse paraître dans l'édition du lendemain. Les interventions dans l'*aula* conciliaire, on le sait, sont prononcées en latin, que tout le monde ne comprend pas bien. Plusieurs évêques se plaignent de l'absence de traduction. Les conditions d'audition sont médiocres du fait de la disposition et de l'absence de sonorisation suffisante à certains moments. En conséquence, les articles de *La Croix*, journal jugé fiable, sont attendus. Plusieurs personnalités, à commencer par René Brouillet, ambassadeur de la France près le Saint-Siège, demandent d'en disposer le soir même de leur rédaction et font part de leurs réactions au Père Wenger. En outre, celui-ci est contraint à de nombreux allers et retours en prenant le dernier avion en partance d'Orly pour rester en contact avec la rédaction parisienne. Il faudra donc beaucoup de doigté et de pugnacité au Père Wenger pour tenir quatre sessions sous ce rythme de travail assez épuisant. Il regrette lui-même que ce labeur « absorbe la pensée aux dépens de la réflexion¹¹ », autrement dit que la pression du rythme à tenir l'empêche parfois de se concentrer sur les enjeux théologiques de fond.

De fait, *La Croix* est bien en position concurrentielle vis-à-vis du *Monde*, du *Figaro* et des *Informations catholiques internationales*. Moins liés aux structures institutionnelles de l'Église, ces médias pèsent sur les appréciations et les choix possibles. Il est clair par exemple qu'Henri Fesquet a tendance à militer pour l'ordination d'hommes mariés. Croisé à Montréal en août 1963 lors d'une rencontre du Conseil œcuménique des Églises, le Père Wenger ne cache pas dans son journal qu'ils ont l'un et l'autre des « jugements différents » sur les travaux du Concile¹². Enfin, le Père Wenger doit s'enfermer après chaque session plusieurs jours dans une institution assomptionniste, à Miribel-les-Échelles, pour dicter ses chroniques à ses deux secrétaires pour qu'elles puissent paraître « à

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 115.

chaud ». Conscient de sa responsabilité, le journaliste veut éviter des présentations qui ne seraient pas conformes à l'esprit des travaux de Vatican II.

On le voit, la « bataille de l'information » se mène sur plusieurs fronts sur lesquels le Père Wenger est obligé de réfléchir : ecclésial, diplomatique, journalistique. Son souci constant est de trouver « la meilleure façon de servir le Concile ». Bon serviteur de l'Église, le Père Wenger peut manifester des réserves privées, mais n'en fait pas part. Il cherche surtout, compte tenu de ses compétences variées, à éclairer le mieux possible les décisions conciliaires.

La meilleure façon de servir le Concile

Sans considérer son journal comme un « diaire », où il aurait noté pas à pas ses impressions, Antoine Wenger note bien souvent, chemin faisant, ses réflexions personnelles¹³. Sa vision se veut évidemment plus « inspirée » que celle du *Monde* : il ne s'agit donc pas seulement d'être présent à l'événement du Concile, mais d'en dégager le sens spirituel et historique fondamental. Il déclare donc vouloir fuir toute forme de sensationnalisme, comme cherche à le mettre en œuvre Robert Serrou à *Paris Match* à propos de la possibilité d'ordination d'hommes mariés. Des articles aux propos jugés « outranciers » comme ceux de Laurentin ou de Fesquet ne conviennent pas à *La Croix*¹⁴. La recherche pratique d'une déontologie de l'information religieuse est bien en question.

À cet effet, il faut donner un « ton » à l'information religieuse¹⁵, alors même que les informations inexactes et les interprétations erronées sont nombreuses. En effet, si le nombre de journalistes accrédités est important, ils n'ont pas tous de vraies connaissances du domaine. Le Père Wenger se trouve donc à mi-chemin entre les pratiques et les exigences du métier de journaliste et la spécificité du domaine à couvrir. Il cherche donc à faire son travail « en clarté », en « conformité avec les usages de la profession » certes, mais en étant conscient de la spécificité de son domaine¹⁶. Comme les autres journalistes, le Père Wenger se heurte aux contraintes liées à la particularité des circuits d'élaboration, de mise en circulation, d'autorisation de présentation des textes conciliaires et de leur discussion par les Pères conciliaires. Ceux-ci sont l'objet de rédactions et modes de communication complexes. Par ailleurs, surtout au début, les différents protagonistes adoptent des stratégies de communication souvent peu coordonnées.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁵ *Ibid.*, p. 202.

¹⁶ *Ibid.*, p. 203.

Pour ce qui le concerne, le Père Wenger est en proximité directe avec des rédacteurs de textes : son journal donne par exemple une description de la chambre où le Père Haubtmann a rédigé une mouture du schéma XIII. Anecdotes et grands événements se croisent. Mais ce journal parle pour l'histoire, au moins de son auteur. Le Père Wenger est surtout en contact avec des experts, à commencer par le cardinal de Lubac ou Hans Küng. Certains d'entre eux ne se privent pas de multiplier les prises de position, notamment par des conférences publiques dans Rome. Certains évêques, comme le coadjuteur de Strasbourg, Mgr Elchinger, l'informent directement sous le sceau du secret et celui-ci, de peur d'être écouté au téléphone, lui parle en alsacien, la langue d'origine des deux hommes, ce qui donne le ton d'une certaine suspicion encore régnante¹⁷.

Le Père Wenger n'est pas dupe des résistances qui s'exercent : si Mgr Suenens cherche à mettre en place un relevé des questions essentielles pour déterminer un vrai ordre du jour des travaux conciliaires, des freins sont repérables, notamment venus des membres de la Curie, en particulier le cardinal Ottaviani, ou du Conseil de présidence du Concile. C'est pourtant bien le Père Wenger qui essaie de venir en aide au cardinal Tisserant, empêtré dans des déclarations sur le « silence de Pie XII » et une comparaison irrecevable entre l'hitlérisme et l'islam¹⁸. Le sens de l'Église et des responsabilités, « sans manquer à la vérité ni à la discrétion qui est notre règle¹⁹ », prévaut en toutes circonstances.

Comment expliquer pareil comportement ? À maintes reprises, le Père Wenger est appelé à la prudence : « La prudence sera toujours la vertu essentielle du rédacteur en chef de *La Croix* », lui rappelle le nonce à Paris²⁰. Ainsi, une telle confiance du pape semble se mériter au prix de contorsions censées prévenir du pire. Le Père Wenger en a bien conscience lorsqu'il déclare que, « à *La Croix*, on frôle les précipices sans même les apercevoir²¹ ». Peu de rectificatifs ou de démentis sont néanmoins produits. Parfois, le Père Wenger envoie en catastrophe ses secrétaires pour présenter des excuses à l'une ou l'autre personnalité, à cause d'une formulation insuffisante ou maladroite de leurs propos dans le titre. Une Église hiérarchique pèse encore de tout son poids. Ainsi, à la même époque, les *Informations catholiques internationales* se font rudement tancer par les autorités vaticanes pour avoir été plutôt complaisantes vis-à-vis de l'association religieuse

¹⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁸ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹ *Ibid.*, p. 162.

²⁰ *Ibid.*, p. 166.

²¹ *Ibid.*, p. 162.

polonaise « Pax », au moment où certains évêques, derrière le Rideau de fer, sont empêchés de participer au Concile.

La responsabilité de *La Croix* est donc relativement importante. Lors de la troisième session, le patriarche Maximos estime par exemple que 60% des évêques orthodoxes savent ce qui se passe au Concile par le biais du journal²². Or, sur ce point, les artisans du Concile sont très soucieux de faire que leurs travaux puissent avoir une large réception œcuménique. Le journal circule aussi très largement à Rome. Certains protagonistes remettent des textes ou se font interviewer par le Père Wenger, par exemple le cardinal Wyszynski sur la situation en Pologne²³. Dès lors, le risque d'instrumentalisation par des protagonistes du Concile ou la Curie est évident. On demande par exemple au Père Wenger de bien mettre en valeur le voyage de Paul VI à l'ONU²⁴. Mais, à l'époque, c'est moins sur des affaires religieuses que politiques que *La Croix* est suspectée de partialité. Ainsi, l'ambassadeur de France près le Saint-Siège, René Brouillet, a du mal à comprendre la tiédeur du journal vis-à-vis du général de Gaulle. Certains iront même jusqu'à rendre le journal responsable de son ballottage aux élections présidentielles de 1965. Si les évêques espagnols interviennent, c'est pour lui demander une information plus objective à leurs yeux, non sur leurs positions pendant le Concile mais sur l'Espagne franquiste²⁵.

De fait, la position privilégiée du Père Wenger l'oblige à des « péréquations d'intérêt » avec les protagonistes principaux : il est indiscutablement l'obligé des experts et des évêques. Mais, en retour, il leur offre aussi des informations et une large tribune. Cette posture « aristocratique » tranche quelque peu avec le dédain avec lequel il juge les initiatives de son prédécesseur, le Père Gabel (1908-1968). Celui-ci poursuit pendant le Concile un tout autre objectif : il cherche à faire naître une réflexion sur l'opinion publique dans l'Église. Il note ainsi le 5 octobre 1963 : « Le Père Gabel arrive en fin de semaine pour organiser son fameux "symposium" qui ne fut pas un succès. Les conférenciers n'étaient pas tous de qualité. Le Père John Courtney Murray, que l'on porte aux nues, n'a rien dit d'extraordinaire. Le Père de Volder, franciscain de Louvain, ne fut pas à la hauteur. Seul le professeur autrichien Marcic a de main de maître traité le problème de l'opinion publique. Malheureusement, la plus grande partie de l'auditoire, français, italien, anglais, ne l'a pas suivi, car les traductions étaient fort mauvaises²⁶. » Le développement de l'Union catholique internationale de la

²² *Ibid.*, p. 188.

²³ *Ibid.*, p. 132.

²⁴ *Ibid.*, p. 288.

²⁵ *Ibid.*, p. 300.

²⁶ *Ibid.*, p. 136.

presse ne semble donc pas la priorité du moment du Père Wenger. Celui-ci note que toutes sortes de journalistes sont acceptés au sein l'association, ce qui la décrédibilise. De plus, ses statuts ne lui paraissent pas suffisamment clairs²⁷. Bref, le rédacteur en chef s'en méfie, et il refuse des options trop partisanses à ses yeux. Certes, il a une sensibilité affirmée dans ses domaines de compétence – le byzantinisme, la théologie mariale, l'œcuménisme –, mais, pour le reste, il a conscience de représenter plus que lui-même, à savoir l'ancêtre de Bayard, la Bonne Presse, fondée par ses pairs assomptionnistes, qu'il ne tient pas à compromettre.

À l'époque, celle-ci doit gérer dans le même temps une déconfectionnalisation progressive, perceptible dans une revue comme *Rallye Jeunesse*, sur laquelle Jean Gélamur, directeur général mais aussi président des maisons de presse catholique, devra s'expliquer devant les autorités romaines. Sans être sans convictions, le Père Wenger entend donc protéger ses bonnes relations. Cela commence au sein de sa propre congrégation. Il bénéficie du soutien du Père général, Wilfrid Dufault. Il peut converser librement avec un expert, le Père Tavard, ou avec les évêques, Mgr Beck d'Angleterre, Mgr Vuccino de Grèce ou Mgr Piérard du Congo. Il peut en retour les renseigner et les conseiller. Ce n'est que plus tard, au moment de son départ de *La Croix* après 1968, qu'il laissera, dans son journal et à ses proches, percer une amertume vis-à-vis de certains représentants de sa famille religieuse.

En fait, le Père Wenger, muni de ses riches contacts, estime que sa mission, notamment lors du voyage en Terre Sainte de Paul VI en 1964, est de « deviner ce que les autres ne sauront pas, découvrir ce qu'ils ne verront pas²⁸ ». Le journaliste religieux, formé théologiquement, est bien de ceux qui aident à « voir loin, voir juste, voir haut » selon la formule du cardinal Etchegaray, qui, à l'époque, était l'un des secrétaires pour l'épiscopat français pendant le Concile²⁹. Pour ce faire, il s'agit moins de traquer des « scoops » que de s'appuyer sur de solides amitiés qui ouvriront des portes utiles. Ainsi, c'est notamment grâce au Père Scrima, un intime d'Athénagoras, que le Père Wenger peut avoir accès direct au patriarche de Constantinople. Comme d'autres, le rédacteur en chef a parfois de la chance, quand par exemple il tombe sur l'enregistrement de la RAI de l'entretien entre Athénagoras et Paul VI à Jérusalem³⁰. Mais c'est aussi avec

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*, p. 148.

²⁹ Roger ETCHEGARAY, « Presse, chemins de solidarité », *La Documentation catholique*, n° 2060, 1992, p. 979-982. ; Jean-François PETIT, « L'anniversaire du Concile dans *La Croix* vu par Bruno Chenu », dans Bruno CHENU, *Au service de la vérité. Dialogue, conversion, communion*, Paris, Bayard, 2013, p. 621-632.

³⁰ Antoine WENGER, *Une passion russe...*, p. 152-157.

des confrères assomptionnistes qualifiés, en l'occurrence le Père Gallay, qui, pour le journal, suit les voyages du pape, qu'il s'interroge sur « la meilleure manière de servir *La Croix*³¹ ».

Le Père Wenger est parfaitement conscient de sa propre fonction de médiation parmi ses pairs journalistes. Il est en quelque sorte un *primus inter pares*. Il note ainsi après la rencontre mémorable entre Athénagoras et Paul VI : « À la salle de presse, les journalistes m'entourèrent pour connaître tous les détails d'une journée historique et transhistorique, à laquelle Dieu, par grâce, m'a fait assister, non seulement en témoin, mais comme acteur, à mon poste. À lui seul gloire et reconnaissance³². » Cette citation reflète l'éthos particulier d'un journaliste croyant dont, à la limite, le « lecteur » par excellence est Dieu lui-même. Dès lors, l'appréciation des réactions des lecteurs doit être pondérée. Contrairement à son successeur à *La Croix*, le Père Bruno Chenu, le Père Wenger a moins le souci de cette « paroisse invisible » que constitue la communauté des lecteurs³³. Ainsi, il déclare : « Au milieu de ce travail intense et épuisant, j'ai la satisfaction de voir que l'équipe de *La Croix* est bien unie ; fait du bon travail. Les critiques du cardinal Richaud, à propos du Bloc-notes, par exemple, ou de tel évêque à propos de mon compte-rendu, Mgr Rupp, par exemple, sont des faits très mineurs. Il ne faut pas attacher trop d'importance ni aux blâmes ni aux louanges, à cause des changements qui se produisent aussi bien dans notre travail que dans l'appréciation que portent les personnes³⁴. »

En fait, l'histoire montrera qu'il n'est pas si insensible que cela aux objections qui peuvent lui être faites, surtout quand elles viennent de sa propre rédaction ou des responsables de sa congrégation. Ce trait mérite d'être souligné : *La Croix* veut favoriser un travail de communion en Église. Si, au sein du journal, ne règne pas un projet commun partagé par tous, il ne sert à rien de vouloir la promouvoir en dehors. Le Père Wenger est encore le chef au sein de la rédaction, mais l'époque n'est plus à l'autoritarisme d'antan. Pour l'extérieur, il accepte les critiques, mais il tient aussi au respect des formes. Un seul exemple : Mgr Riobé se plaint à lui vivement de son interprétation du vote des Pères conciliaires sur la formation à la chasteté des séminaristes. Ce différend, en restant purement privé, permet de ne pas donner prise à l'idée d'une absence d'unité au sein de l'Église³⁵. Au final, la frontière est ténue entre la posture de spectateur des événements, aussi importants soient-ils, et celle d'acteur engagé. C'est cette

³¹ *Ibid.*, p. 150.

³² *Ibid.*, p. 157.

³³ Bruno CHENU, *Au service de la vérité...*

³⁴ Antoine WENGER, *Une passion russe...*, p. 193.

³⁵ *Ibid.*, p. 292.

posture du « spectateur engagé », pour reprendre le titre du livre de Raymond Aron, qu'il faut donc analyser maintenant.

Un spectateur engagé ?

À bien des moments de son journal, le Père Wenger insiste sur l'objectivité nécessaire dans la réalisation de son travail. Mais il estime aussi indispensable de dépasser la simple relation de l'actualité pour opérer un travail analytique. Comme Bruno Chenu, c'est à un véritable « journaliste-théologien » que nous avons affaire. Comment penser d'abord que le Père Wenger ne cherche pas à parler pour l'histoire ? Le journaliste a conscience des imperfections de sa *Chronique* : « Le livre est un récit où je marque ma tendance, mais sans parti-pris, sûrement plus à droite que le livre de Laurentin, mais plus objectif aussi et, en cela, plus vrai. J'ai l'impression qu'il apporte moins d'inédit que le premier, qu'il est meilleur en son milieu et en sa fin, que certains chapitres auraient gagné à être plus réfléchis, plus structurés, mais que faire en un temps si court³⁶ ! » Il est sûr que Dieu agit dans l'histoire et que celle-ci est orientée vers le Royaume de Dieu. Il lui tient donc à cœur d'établir rapidement l'histoire de cet événement central de l'Église et d'aider à mettre en place une juste herméneutique du Concile. La masse des documents officiels et des prises de position peut conduire à des informations inexactes ou interprétations erronées. Les instances du Concile, comme le secrétariat pour l'unité des chrétiens, sont parfois elles-mêmes responsables « d'erreurs énoncées, d'hypothèses avancées tout à fait contraires à la réalité³⁷ ». Il s'agit donc d'établir la vérité, ce qui est une façon de rendre gloire à Dieu.

Le Père Wenger ne ménage pas ses efforts en ce sens, se multipliant dans des séries de conférences, durant même les interludes entre sessions. Sa propre interprétation de ce qui s'est passé durant le Concile se développe notamment dans des soirées avec les lecteurs en Champagne, Ardenne ou Lorraine³⁸. Ces interventions renforcent par ricochet son statut personnel d'observateur privilégié et la notoriété du titre qu'il incarne. D'autres conférences ont évidemment lieu à Rome, notamment devant les étudiants assomptionnistes du Collège Tor di Nona, en présence du Père général³⁹, ou les prêtres du Séminaire français, par exemple le 18 novembre 1964. Le Père Wenger insiste beaucoup sur la responsabilité du journaliste, en l'illustrant par trois exemples où, à ses yeux, son collègue du

³⁶ *Ibid.*, p. 161.

³⁷ *Ibid.*, p. 205.

³⁸ *Ibid.*, p. 159.

³⁹ *Ibid.*, p. 219.

Monde, Henri Fesquet, a fait passer ses idées personnelles comme l'expression d'un courant d'opinion : le mariage des prêtres, le désarmement unilatéral, les contraceptifs⁴⁰. Visiblement, le Père Wenger craint des mésinterprétations ou les distorsions de perspectives. Il veut rester fidèle à la consigne donnée par Paul VI à la messe des journalistes le 1^{er} décembre 1963 : « *“Levate capita vestra.”* Ne vous laissez pas éloigner des sources spirituelles par votre activité qui vous tourne d'abord vers les choses de la terre⁴¹. »

Mais entre « fidélité doctrinale » et « liberté éditoriale », pour reprendre des termes souvent utilisés à Bayard, les choix ne sont pas toujours aisés. C'est pourquoi, en définitive, même si l'on refuse une information « purement descendante », la tentation est d'en rester à une approche prudentielle de l'exercice de l'information religieuse et de s'en tenir à développer les vertus du journaliste. N'est-ce pas sous-estimer des pratiques de concurrence entre titres, de recherche d'audience, de « guerre des moyens », qui pourtant font aussi partie des données du problème ? Le Père Wenger se demande par exemple comment Henri Fesquet et Georges Suffert réussissent à envoyer leurs articles au *Monde* et à *L'Express* aussi vite de Jérusalem⁴², comme si le fond (religieux) ne devait pas être souillé par la forme (technique), comme si le message pouvait rester indépendant du médium. En réalité, lui-même se rend compte de la difficulté de l'exercice quand il déclare souvent qu'il n'est pas aisé de rendre compte des questions techniques du Concile pour le grand public. Il avoue ainsi qu'il n'est pas simple d'écrire « pour tout le monde⁴³ ». En outre, il reconnaît que, le 15 novembre 1964, il s'est fait l'écho « d'une manière un peu audacieuse » d'un rapprochement possible entre Constantinople et Rome, signe que son propre zèle œcuménique l'a emporté sur la réalité⁴⁴.

En outre, le Père Wenger franchit le Rubicon du statut de témoin à celui d'expert. Ses notes sur le débat marial entre Orientaux et Latins montrent sa grande connaissance théologique de la question⁴⁵. Par le biais du Père Scrima, son ami, il fait parvenir à la commission d'experts catholiques où siège le professeur Moeller, de l'université de Louvain, un texte sur la maternité spirituelle de Marie dans le but de clarifier la rédaction du chapitre VIII du futur document sur

⁴⁰ *Ibid.*, p. 218.

⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

⁴² *Ibid.*, p. 149.

⁴³ *Ibid.*, p. 203.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 301.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 191.

l'Église *Lumen Gentium*⁴⁶. À ce propos, il écrit, de façon quelque peu humoristique :

Inutile de noter la chute de bicyclette, place Saint-Pierre. J'ai eu à ce propos une pensée d'orgueil : je n'aurais pas été fâché que le texte écrit sur la Vierge fût mon dernier. Il aurait assez bien résumé deux amours et deux préoccupations : la Sainte Vierge et les Églises orientales. Mais il faut accepter de mourir sans beauté aux yeux du monde, n'importe où et n'importe comment⁴⁷.

Comme fils du Père d'Alzon, l'œcuménisme et le destin des Églises orientales lui tiennent particulièrement à cœur. Comme le Père Congar qu'il côtoie, il a personnellement pris ses distances avec l'uniatisme. Mais il constate, en fin connaisseur, le manque d'enracinement théologique des interventions sur l'œcuménisme dans l'*aula* conciliaire⁴⁸. En fait, il constate surtout qu'il est bien difficile de faire du journalisme concernant l'œcuménisme en raison des susceptibilités dans ce domaine des responsables religieux. Cependant, il est évident qu'il entend, en fidélité aussi à sa congrégation très présente dans cet apostolat, ayant à cette époque des religieux en Europe de l'Est sous le joug du communisme, apporter une contribution significative au rapprochement entre Églises⁴⁹. Il sait apprécier à leur juste valeur les points de vue, par exemple ceux des différents interlocuteurs du Conseil œcuménique des Églises, les uns étant pendant le Concile plus favorables à un rapprochement avec l'Église catholique, les autres moins. Il note combien le désir d'unité du patriarche Athénagoras peut être entravé, notamment par les difficultés de communion entre Églises orthodoxes⁵⁰.

C'est pourquoi, en matière d'œcuménisme, il cherche toujours à promouvoir la méthode qui a sa préférence : celle des « petits pas⁵¹ ». Il affiche, sur ce point, comme pour les avancées de la théologie mariale – la proclamation que Marie est Mère de l'Église – une certaine sérénité : « Je m'efforcerais, quant à moi, de garder le calme surnaturel, avec la sagesse qui vient de l'histoire, laquelle nous apprend à prendre du recul, à juger les événements qui nous troublent aujourd'hui à la lumière des lendemains sans passion⁵². » Cette attitude est-elle réellement possible ? En fait, le Père Wenger semble refuser un vrai

⁴⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 204.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁰ Voir aussi P. PERNY, « Interview du Père Wenger », *Société d'histoire et d'archéologie du Ried*, annuaire 2000, p. 44 : « J'ai compris alors que ma spécialité, qui était la théologie orientale, allait me servir grandement. À Constantinople, je rencontrais le patriarche œcuménique Athénagoras. Ce fut le début d'une grande amitié. »

⁵¹ Antoine WENGER, *Une passion russe...*, p. 214.

⁵² *Ibid.*, p. 219.

« journalisme d'opinion ». Est-ce envisageable, alors qu'il reconnaît qu'à la différence de la recherche qui conduit à un « ressourcement », le journalisme est une « activité totale⁵³ » ? Acteur et témoin devant l'histoire, le Père Wenger n'est pas dénué d'intérêts : ce n'est pas de gaieté de cœur qu'il verrait, à l'Université catholique de Lyon où il enseigne, un spécialiste d'œcuménisme devenir son suppléant sur sa chaire dédiée spécifiquement à la théologie orientale⁵⁴. Après avoir consulté son confrère byzantiniste assomptionniste Venance Grumel, c'est lui qui rédige, à la demande expresse du pape, après l'intervention d'un évêque melkite, Mgr Zoghby, la partie historique d'une réponse sur les pratiques des remariages dans les Églises orientales, alors que la partie dogmatique est confiée au futur cardinal Journet⁵⁵. Sur ce sujet, le Père Wenger constate que le Père Congar défend la même position que lui⁵⁶. Sa compétence est reconnue, comme celle de son collègue assomptionniste Daniel Stiernon, auquel un professeur du Latran demande une étude théologique et historique sur le schisme de Cérulaire, dans la perspective d'un rapprochement entre Constantinople et Rome⁵⁷.

Au final, on ne peut que constater l'importance du rôle du Père Wenger durant tout le Concile. Son journal gagne au passage au moins 20 000 abonnés supplémentaires. La consécration du rôle central dédié à *La Croix* s'opère lors de la troisième audience personnelle accordée par le pape le 26 novembre 1965. Paul VI déclare au Père Wenger : « Malgré les soucis et les charges du Concile, je ne voulais pas laisser passer la session sans vous dire, à vous et à *La Croix*, l'amitié, la confiance et l'estime que vous et le journal méritez. Oui, nous savons que *La Croix* est un grand journal, qu'elle a parfaitement informé sur le Concile, qu'elle a apporté une lumière neuve, des points de vue et des faits inédits⁵⁸. »

La vision de la pratique journalistique du Père Wenger est cohérente avec l'assez grande unanimité sur le rôle des communications sociales dans l'Église. Celle-ci débouchera, sans doute trop rapidement, sur le décret *Inter mirifica*, un des premiers textes votés durant le Concile. La presse catholique est pensée d'abord comme instrument d'évangélisation, en complément d'autres moyens comme ceux de l'Action catholique. Plus subtil, en position à cette époque moins institutionnelle, le Père Émile Gabel note à propos de la discussion sur le texte des moyens de communication sociale : « On peut clore rapidement une discus-

⁵³ *Ibid.*, p. 211.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 222.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 287 et *Les Trois Rome...*, p. 173.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 301.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 310 et *Les Trois Rome...*, p. 184.

sion soit parce que l'on est d'accord, soit parce que l'on a peu d'idées, soit parce que le schéma est proposé à un moment précis comme un "programme-entracte"⁵⁹. » Le Père Gabel vit rapidement qu'il manquait au texte une théologie des réalités terrestres et une anthropologie religieuse, qu'on s'en tenait à une moralisation des pratiques, toutes choses que devra reprendre en 1971 l'instruction pastorale *Communio et progressio*, élaborée par la commission pontificale sur les moyens de communication sociale⁶⁰.

S'il y a bien un « miracle du Concile » pour le journal *La Croix*, pour reprendre l'expression de l'historien Yves Pittete à propos de cette période, elle le doit en grande partie à l'action de son rédacteur en chef. Celui-ci, arrivé en 1957, « jeune religieux timide, sans expérience de presse, ne cachant à personne ses regrets d'avoir dû abandonner ses recherches scientifiques », avait assurément gagné en assurance et en autorité⁶¹. En définitive, sans avoir été « le » journaliste du Concile, comme Jean Guilton n'a pas été non plus « le » laïc du Concile, le Père Wenger donne des éléments précieux de compréhension non seulement de l'histoire de Vatican II, notamment dans ses aspects diplomatiques, mais aussi d'une théologie renouvelée des médias catholiques, qui restait encore largement embryonnaire⁶².

Jean-François PETIT

Institut catholique de Paris

⁵⁹ Émile GABEL, *Journalistes catholiques* (organe de l'UCIP), janvier-février 1963, cité dans Antoine Wenger, *Vatican II...*, p. 126.

⁶⁰ Émile GABEL, *L'Enjeu des médias*, Paris, Mame, 1971.

⁶¹ Yves PITTETE, *Biographie d'un journal : « La Croix »*, Paris, Perrin, 2011.

⁶² Bernard BARBICHE, Christian SORREL (dir.), *La France et le Concile Vatican II*, Paris-Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères – Peter Lang, 2013 (avec, en particulier, l'article de Yves Poncelet sur les journalistes français).

LA CONTRIBUTION DES RELIGIEUX CANADIENS À VATICAN II. PORTRAIT D'UN GROUPE BIGARRÉ

Si l'on dispose d'une photographie des évêques canadiens à Vatican II, on n'en a aucune rassemblant les religieux canadiens qui y participèrent. Il n'est du reste pas simple de recomposer ce groupe dont les membres sont non seulement répartis entre divers ordres religieux, mais appartiennent à divers rites, en plus d'être dispersés sur le vaste territoire canadien. De plus, leur participation au Concile s'échelonne de la phase préparatoire à la clôture. Ont-ils même été tous ensemble à Rome au même moment ? La chose est fort improbable. Ces hommes – car aucune religieuse canadienne n'a été appelée à titre d'auditrice – ne se distinguaient pas seulement par leur habit, mais également par leur orientation théologique, leur formation, leur expérience et leur appartenance générationnelle. À titre d'exemple, lors de la formation des commissions préparatoires, le 5 juin 1960, quatre Canadiens sont appelés à être consultants. Marcel Bélanger et Joseph Rousseau, tous les deux oblats de Marie-Immaculée, Grégory Baum et Marcel Dubois. Cette première fournée illustre la diversité des courants qui traversent alors la théologie canadienne et témoigne de la diversité des mouvements qui travaillent le catholicisme à la veille du Concile.

Ainsi, Grégory Baum, né à Berlin en 1923 d'une famille mixte (une mère juive et un père protestant) et arrivé au Canada en 1940 en provenance d'Angleterre, avait suivi d'abord une formation en mathématique et en physique (au Canada et aux États-Unis), avant de se joindre à l'ordre des Augustins et d'obtenir un doctorat en théologie (Fribourg) en 1956, après avoir soutenu une thèse sur l'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII¹. À l'opposé, on retrouve Marcel Bélanger, né au Québec en 1908 et dont une bonne partie de la formation se passe dans son environnement catholique et dans le cercle des Oblats de Marie-Immaculée qu'il joint à l'âge de vingt ans. Envoyé à l'*Angelicum* en 1932 pour y achever ses études, il resta tout le reste de sa vie marqué par ce catholicisme romain qu'il côtoya et forgé par la théologie thomiste comme on la lui avait alors enseignée. Son champ de prédilection n'était pas, comme le premier, les rapports entre juifs et catholiques, mais les questions mariales et les études thomistes. En effet, il avait été secrétaire de la section théologique de la Société thomiste de l'Université d'Ottawa et fondateur, au

¹ Gregory BAUM, *That They May Be One. A Study of Papal Doctrine (Leo XIII-Pius XII)*, London, 1958 (trad. franç., 1961).

début des années 1950, de la Société canadienne d'études mariales. Du reste, la plupart de ses articles sont consacrés à la mariologie et au thomisme.

Grégory Baum avait trente-sept ans lorsqu'il fut nommé consultant au secrétariat pour l'unité des chrétiens, alors que Marcel Bélanger en avait cinquante lorsqu'il fut assigné à la commission théologique, sans doute largement en raison de son adhésion à la mariologie des privilèges. Pour ajouter à cette diversité, s'il en est besoin, Marcel Dubois, rédemptoriste, troisième religieux canadien à être nommé à une commission préparatoire, avait fréquenté le mouvement liturgique. Formé à Louvain et à Rome en droit canonique et en liturgie (1954-1956), il avait été par la suite membre et censeur de l'Académie pontificale de liturgie (1956). Il réalise un heureux mélange d'adhésion au mouvement liturgique² et à la pensée romaine de l'époque.

Enfin, Joseph Rousseau, lui aussi oblat de Marie-Immaculée, est durablement marqué par son parcours romain. En 1915, il est envoyé à Rome où il prononce ses vœux perpétuels en 1917, après avoir obtenu son doctorat en philosophie à l'Université grégorienne et avant d'entreprendre, toujours à la Grégorienne, un doctorat en théologie qu'il obtiendra en 1921. Ordonné prêtre à Rome le 18 décembre 1920, sa première obédience l'envoie au scolasticat de Rome, où il remplira la fonction de répétiteur ou d'aide aux scolastiques, tout en s'inscrivant à la faculté de droit canonique de l'Université Grégorienne. Il rentre à Ottawa en 1927, Romain accompli, après ces douze années d'expérience dans la Ville éternelle. Il restera fidèle à cette orientation romaine acquise au cours de cette période. Après quelques années passées au Canada, il est de retour à Rome comme procureur général de sa congrégation auprès du Saint-Siège. Il s'installe alors à Rome pour un quart de siècle. C'est au cours de cette période que le Père Rousseau est nommé membre d'une commission pontificale de la Congrégation des religieux qui s'intéresse à l'enseignement dispensé dans les maisons de formation. Le 26 janvier 1946, il est nommé consultant de la Congrégation des séminaires et universités et, le 15 juillet 1947, consultant de la Congrégation des religieux. C'est à ce titre qu'il prend une part active au congrès général sur les états de perfection tenu à Rome en 1950. À la suite de ce congrès, il est invité à

² Il a fréquenté le Centre de documentation et d'information liturgique de l'abbaye du Mont-César en 1954, participé à la semaine d'études de juillet 1954 et aux cours du mardi soir de l'abbaye, étudié en pastorale liturgique à l'Institut catholique de Paris (avril à septembre 1955), étudié en archéologie à l'Institut biblique de Jérusalem (mai à septembre 1956), etc. Par la suite, il enseigna la liturgie à l'Université d'Ottawa (*Sedes sapientiae*, 1957-1960), à l'Université Laval (1960-1963) et au grand séminaire de Montréal (1960-1964). Il fut membre de la commission de pastorale liturgique mise sur pied par l'Assemblée des évêques du Québec en 1957, membre de la section française de l'Office de droit canonique, de pastorale et de liturgie de la Conférence catholique canadienne (1959), membre de la commission nationale de liturgie (1965-1968) et de la commission de liturgie du diocèse de Montréal (1959-1978). Il a été directeur et rédacteur de la *Documentation liturgique* de 1957 à 1978.

réaliser quelque chose du même ordre au Canada. Le préfet de la Congrégation des religieux, le cardinal Valerio Valeri, nomme donc le Père Rousseau secrétaire général du congrès canadien des religieux. Revenu au Canada en 1960, il est aussitôt rappelé à Rome, puisque, le 2 juillet 1960, Jean XXIII le nomme secrétaire de la commission pontificale des religieux pour la préparation du Concile³. Il restera à Rome jusqu'en 1967. Philosophe, théologien et juriste, en plus d'être latiniste, il était sans doute Romain plus que Canadien, et autant la voix de la Congrégation des religieux à la commission que l'expression de la voix des évêques ou des religieux du monde entier. Né en 1893, il avait 67 ans lorsqu'il fut nommé à la commission préparatoire sur les religieux.

Ces quatre photos à elles seules indiquent à souhait que nous n'avons pas affaire à un groupe homogène. Il est même à parier que Gregory Baum n'avait jamais eu contact avec Joseph Rousseau et que les deux seuls qui se connaissaient étaient Joseph Rousseau et Marcel Bélanger. Je n'ai du reste pas encore évoqué les religieux-évêques, ce qui ajouterait à cette diversité. Ce rapide parcours biographique permet également d'identifier les marqueurs qui distinguent les membres de ce groupe de religieux canadiens : l'ordre religieux auquel ils appartiennent, leur groupe générationnel, leur formation (discipline et lieu de formation), leur orientation intellectuelle, leur statut au Concile, leur sphère d'activité, et finalement le moment où ils entrent dans le processus conciliaire. C'est à partir de ces marqueurs que nous tenterons de reconstruire la photographie de famille et de faire apparaître le portrait bigarré des religieux canadiens à Vatican II.

Les familles religieuses

Parmi les évêques (ou vicaires apostoliques) canadiens participant au Concile, onze sont membres des Oblats de Marie-Immaculée. À leur nombre, il faut ajouter Léo Deschatelets (1899-1974), supérieur général, et Mgr Bonhomme, vicaire apostolique émérite⁴. Au plan numérique, ce groupe domine tous les autres. Malgré ce fait, si l'on considère que neuf sont vicaires apostoliques et un autre auxiliaire (bien que coadjuteur *cum futura successione*), cela ne laisse à ce groupe qu'un seul évêque résidentiel. Toutefois, ce sera sans doute le groupe le plus compact et le plus cohérent, peut-être le moins actif cependant, de tous les évêques religieux canadiens à Vatican II. En effet, ils résident tous à la maison généralice à Rome, se rencontrent quotidiennement, etc. Aucun d'entre eux

³ En 1960, il est aussi nommé membre de la commission pontificale pour la révision du Code de droit canonique.

⁴ Mgr Bonhomme (1889-1973, émérite depuis 1947), évêque titulaire de Tulana et vicaire apostolique du Basutoland.

cependant ne fut membre d'une commission conciliaire. On dénombre ensuite deux basilien (Flahiff), dont l'un (Savaryn) appartient à l'Église ukrainienne (ruthène), deux rédemptoristes (Lussier et Hermaniuk), dont l'un appartient également à l'Église ukrainienne, un dominicain (Lemieux) et un servite de Marie (Chimichella⁵). À ce groupe, il faut ajouter un abbé *nullius*, Jérôme Weber, et Germain Lalande, supérieur général des Religieux de Sainte-Croix dont l'intervention sur la vie religieuse eut un véritable écho⁶. Ce dernier groupe est très hétéroclite et ses membres n'ont pratiquement rien en commun et il n'y a pas de véritables interactions entre eux au cours du Concile.

Le paysage est à peu près le même lorsque l'on considère la composition des commissions préparatoires. La congrégation des Oblats de Marie-Immaculée domine encore l'ensemble. On retrouve Marcel Bélanger à la commission théologique, Joseph Rousseau à la commission des religieux, à laquelle s'adjoint son confrère André Guay, le 31 janvier 1961⁷. Outre ces trois oblates canadiens, on retrouve à la commission sur la liturgie un rédemptoriste et un basilien de Toronto, le Père V. Kennedy, et un Franciscain (G. Brisebois) à la commission pour la discipline des sacrements. À cela, il faut ajouter Baum au secrétariat pour l'unité des chrétiens. Hormis la participation du Père Rousseau à la commission sur les religieux et du Père Baum, leur rôle demeure insignifiant. En revanche, on ne compte que deux prêtres canadiens non religieux parmi les experts au cours de la phase préparatoire.

À la veille de l'ouverture du Concile, le 28 septembre 1962, on ne retrouve que deux Canadiens dans la liste des 201 experts invités au Concile publiée par *L'Osservatore Romano* : les Pères Bélanger et Rousseau, tous deux oblates de Marie-Immaculée. Il faudra attendre que le secrétariat pour l'unité des chrétiens soit promu au rang de commission conciliaire pour que G. Baum soit

⁵ Mgr Chimichella a été nommé en 1964 et sa participation au Concile est insignifiante. Je laisse de côté les membres des sociétés de vie apostolique (Sulpiciens et Eudistes).

⁶ Germain Lalande, intervention du 12 novembre 1964 dans Jean-Marie TILLARD, Yves CONGAR (dir.), *L'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1967. On retiendra également ses propositions d'amendements au n° 19 du décret sur l'apostolat des laïcs traitant de la relation entre prêtres et laïcs dans l'apostolat.

⁷ Ses liens avec le Père Rousseau, qu'il assiste dans l'organisation du premier congrès religieux canadien en 1960, sont très étroits. Ce congrès fonde la Conférence religieuse canadienne et le Père Guay devient le secrétaire exécutif de cet important organisme. De 1960 à 1966, il est appelé à demeurer à Rome à titre de procureur général auprès du Saint-Siège pour les Oblats et une quinzaine d'autres congrégations religieuses. On le nomme en même temps consultant de la Congrégation des religieux et, par la suite, du Secrétariat pour les non-chrétiens, membre de la commission des instituts séculiers et secrétaire-adjoint de l'Union des supérieurs généraux.

nommé *peritus* au Concile⁸. On peut légitimement se demander à quoi est liée cette domination des oblats au cours de cette première période. La situation évoluera de manière significative par la suite. Non seulement Marcel Bélanger se distancera de plus en plus des travaux conciliaires, même s'il garde son statut de *peritus* jusqu'à la fin du Concile, mais les *periti* proposés par les évêques joueront un rôle plus important, surtout à partir de la troisième session. Parmi ceux-ci, on retrouve deux figures dominicaines importantes, Bernard Lambert et Jean-Marie Tillard⁹. L'*Index peritorum* des *Acta Synodalia* conduit à dresser le tableau suivant des *periti* canadiens. L'évolution la plus marquée se produit à la troisième session : I, II, III, IV – Gregory Baum, osa ; I, II, III, IV – Marcel Bélanger, omi ; I, II, III, IV – Joseph Rousseau, omi ; II, III, IV – André Guay, omi ; III, IV – Jacques Gervais, omi ; III, IV – Michaël Hryhyshyn, cssr ; III, IV – Bernard Lambert, op ; III, IV – Bernard Lonergan, sj ; III, IV – Jean-Marie Tillard, op.

La génération et la formation

Le passage observé à la troisième session des oblats aux dominicains ne signifie pas seulement un changement de congrégation, mais également un changement de génération. Comme on l'a vu, les experts oblats ont tous été formés à Rome au cours du premier tiers du XX^e siècle, période marquée par la crise moderniste et dominée par la scolastique des manuels¹⁰. À ce premier groupe de religieux oblats canadiens, il faut ajouter Jacques Gervais (1914-2011), nommé *peritus* à la troisième session, après avoir été membre de l'équipe de théologiens constituée par la Conférence épiscopale canadienne. Celui-ci étudia à Rome (1933-1936), d'abord à l'Angélique, et, plus tard, à la Grégorienne. À la question de savoir comment il vécut son expérience conciliaire, son biographe, Pierre Hurtubise, répond : « Il ne s'est jamais exprimé sur le sujet, mais un certain nombre d'indices permettent de penser que l'ancien Romain qu'il était, formé dans le moule de la néo-scolastique, fut quelque peu déconcerté par le virage considérable qu'annonçait Vatican II. »

À première vue, Bernard Lambert (1921-2004), qui fit ses études supérieures à Rome, a un parcours semblable à celui de ses confrères oblats. De son

⁸ Le 3 décembre 1962, le cardinal Bea nomme Baum consultant au secrétariat pour l'unité des chrétiens.

⁹ À nouveau, je n'inclue pas dans ce groupe les membres des sociétés de vie apostolique. Cela conduit à exclure A. Naud qui joua un rôle important comme *peritus* du cardinal Léger.

¹⁰ Le Père André Guay (1905-1981) représente une exception. Il obtiendra une licence en théologie et une autre en philosophie (1929), avant de se former en droit canonique (doctorat, 1940). Il est le seul du groupe à ne pas avoir une formation romaine après la formation au scolasticat des Oblats.

séjour romain de quatre années dont il revient en 1950 après avoir obtenu le lectorat et une licence en théologie à l'*Angelicum*, il n'évoque que deux souvenirs : d'abord, que « ses maîtres lui conseillent de poursuivre ses études en ecclésiologie¹¹ » et ses temps de vacances passés à « connaître la Grande-Bretagne et ses traditions religieuses ou pour fréquenter les milieux œcuméniques en France ou en Belgique¹² ». En effet, au cours des années 1950, alors que l'Église catholique regardait toujours d'un mauvais œil le mouvement œcuménique, Bernard Lambert, à l'instar de ses collègues dominicains de France, part à la rencontre et à la découverte de ses frères chrétiens, ce qui le met rapidement sur les chemins du monde. De retour au Canada, tout en poursuivant son enseignement à Ottawa, il consacre ses étés à réaliser plusieurs voyages d'études aux États-Unis entre 1954¹³ et 1960, en particulier à New York, où il fréquente le *Union Theological Seminary*, un consortium de collèges protestants et de tradition réformée, l'Université jésuite Fordham et l'Université Columbia, de tradition anglicane. Ainsi, c'est à travers ses contacts et sa fréquentation des autres – et pas simplement par des études livresques – qu'il approfondit sa compréhension du protestantisme et de la Réforme, préparant ainsi de loin son ouvrage sur la question œcuménique¹⁴.

En 1959, l'année même où Jean XXIII annonce son intention de réunir un Concile œcuménique, Lambert quitte le couvent d'études des dominicains d'Ottawa pour venir habiter à la Maison Montmorency, en banlieue de Québec. Il y vient avec l'intention de mettre en chantier son ouvrage sur l'unité des chrétiens qu'il préparait de longue main. Pour lui, « l'annonce du Concile œcuménique par le Saint-Père et la liaison entre Renouveau et Unité étaient l'occasion de mettre au point le résultat de plusieurs années de recherche¹⁵ ». De plus, ce transfert le plonge dans un maelstrom qui va profondément l'influencer. Compagnon du Père Georges-Henri Lévesque, Bernard Lambert allait vivre les années effervescentes de la Révolution tranquille et du Concile en compagnie

¹¹ F. POULIOT, « Nécrologie », FBL, p. 4.

¹² « Le P. Bernard Lambert nous parle du problème œcuménique », *La Croix*, 17 juillet 1962.

¹³ Déjà, en 1954, il écrit trois articles se rapportant à la question œcuménique dans *La Revue dominicaine* : « À propos de la controverse autour du film M. Luther », « Church Unity and World Unity », « L'unité de l'Église importe à l'unité du monde ». On pourrait éventuellement situer sous cette rubrique son article « Lecture de la Bible et les laïques » publié la même année dans la même revue.

¹⁴ « Je n'aurais pu le faire sans avoir eu davantage de contacts directs avec les chefs d'Église, des théologiens et des pasteurs des autres communions chrétiennes » (*La Croix*, 17 juillet 1962). Voir *Le Problème œcuménique*, Paris, le Centurion, 1962.

¹⁵ *La Croix*, 17 juillet 1962.

d'un des maîtres à penser de la Révolution tranquille¹⁶. Bernard Lambert en parlera en ces termes :

Et c'est ainsi que l'on vit rapidement cette maison devenir un foyer pour toute idée nouvelle qui accepterait de fréquenter les rives anciennes de notre Saint-Laurent que l'on découvrirait de la terrasse de la Maison Montmorency. Congrès de partis politiques, rencontres de formation religieuse, réunions du Conseil de la vie française, syndicalistes, journées de sessions de célébration littéraire, rencontres de groupes d'affaires du Québec et même de l'étranger, colloques sur des thèmes axés sur les différents aspects de la Révolution tranquille, sessions de pastorale, journées pédagogiques, groupes d'étude et ateliers de gestion administrative. [...] Rencontrant un jour le Père Lévesque, plusieurs années après qu'il eut quitté la Maison Montmorency [...], je lui dis : "Ne pensez-vous pas, Père Lévesque, que durant quinze ou vingt ans, tout ou presque tout ce qui s'est agité de neuf au Québec, au plan profane ou religieux, politique ou ecclésial, catholique ou œcuménique, ancien ou nouveau, a fait un jour ou l'autre escale à la Maison Montmorency. C'est incroyable le nombre et la qualité des idées qui se sont exprimées en ce lieu. On cherche des mots pour le dire : vent du large, vision d'avenir, intuitions créatrices, effervescence des grands desseins, laboratoire des avenues nouvelles, carrefour de l'ancien et du nouveau, alliance du respect du passé et pourtant sentiment pressant qu'il fallait avancer¹⁷" ?

Une fois arrivé à Québec, il poursuit ses recherches qui engagent de nouvelles rencontres et de nouveaux contacts. C'est ainsi qu'en 1960, il explore de nouveaux horizons : stage au Conseil œcuménique des Églises à Genève et à l'Institut œcuménique de Bossey, voyage d'étude dans les Balkans (en Yougoslavie) et en Grèce (notamment au Mont Athos), séjour au Moyen-Orient (au Liban, en Israël, en particulier à Jérusalem), au Patriarcat œcuménique de Constantinople et dans l'est de la Turquie, pour y rencontrer les Églises orthodoxes, y visiter les séminaires et les monastères et y mener des rencontres avec les chefs d'Églises. En 1962, c'est en Allemagne (Heidelberg) qu'il séjourne pour conduire des recherches sur les Églises luthériennes. Ainsi, il n'y a pas seulement un écart générationnel, mais également une grande différence de parcours. Le parcours de Bernard Lambert se rapproche davantage de celui de Grégory Baum, déjà évoqué, ou de celui de Jean-Marie Tillard. Il se caractérise, d'une part, par le dépassement de l'horizon romain qui absorbait, pour ainsi dire, celui de leurs

¹⁶ Lors de son décès, le premier ministre du Québec, Lucien Bouchard, reconnaissait en lui le « père intellectuel d'un grand nombre d'acteurs de la Révolution tranquille ». « Il a formé, ajoutait-il, plusieurs personnes qui ont contribué à faire entrer le Québec dans la modernité. » Il n'est pas surprenant que plusieurs titres d'ouvrages consacrés au Père Lévesque l'associent à la Révolution tranquille. Voir les films de Pierre VALCOUR, « Les origines de la Révolution tranquille. L'Université au pouvoir », SRC, 1974 et J. ROY, « Les réformateurs », Télé-Québec, 2003 et le livre de R. PARISÉ, *Georges-Henri Lévesque, père de la Révolution tranquille*, Montréal, Stanké, 1976.

¹⁷ « Père George-Henri Lévesque à la maison Montmorency » (Fonds Bernard Lambert, Archives dominicaines, désormais FBL).

aînés oblats. D'autre part, il est marqué par la rencontre avec les non-catholiques et le contact avec la « nouvelle théologie ».

La même remarque vaut aussi pour les évêques. Marie-Joseph Lemieux (dominicain, évêque d'Ottawa), par exemple, a étudié à Oxford et a été missionnaire au Japon ; Maxim Hermaniuk a étudié à Louvain et connaît l'Orient chrétien ; Albert Sanschagrín a été missionnaire au Chili, engagé dans l'action catholique ouvrière, etc. Ce sont ces évêques qui sont les plus créatifs et les plus ouverts. Ce deuxième parcours m'incline à conclure que la formation, plus que l'appartenance à une famille religieuse, est déterminante. Cela se vérifie même chez les Oblats. Celui qui sort du lot, c'est finalement Sanschagrín qui se démarque par rapport à ses confrères.

Les statuts au Concile et les champs d'activité

Au Concile, on peut distinguer quatre statuts : Père conciliaire, expert officiel, *peritus privatus*, *minutante*, participant au para-Concile à titre de théologien, de secrétaire de l'épiscopat ou chargé de communication.

Les Pères conciliaires

Le statut le plus important est celui de Père conciliaire. Ce statut est accordé aux évêques, résidentiels ou titulaires, et aux supérieurs d'ordres religieux. On dénombre dix-sept évêques ou vicaires apostoliques canadiens qui participèrent au Concile. Un examen plus fin révèle que neuf étaient vicaires apostoliques dans les régions du nord du pays (Lacroix, Routhier, Dumouchel, Scheffer, Piché, Belleau, Leguerrier, O'Grady et Coubert), deux étaient évêques auxiliaires (Sanschagrín et Chimicella), dont l'un coadjuteur, un éparque (Savaryn) et un dernier, Maxim Hermaniuk, archéparque. À ce nombre il faut ajouter trois évêques résidentiels (Lemieux, Lussier et Jordan).

À ce premier statut doit s'en ajouter un autre : celui de membre (ou non) d'une commission ou d'un organe conciliaire. Dans ce groupe, seul se démarque réellement Maxim Hermaniuk, membre de la commission théologique préparatoire et ensuite membre du secrétariat pour l'unité des chrétiens. Son rôle et son influence à Vatican II sont significatifs et de plusieurs ordres. Son journal témoigne de son engagement actif à travers des activités officielles (commissions ou interventions) aussi bien qu'à travers sa correspondance, ses rencontres (avec des membres du Concile, des experts ou des observateurs) ou réunions (Conférence épiscopale canadienne, groupes des évêques ukrainiens¹⁸). Il fut le

¹⁸ *The Second Vatican Council Diaries of Met. Maxim Hermaniuk, cssr (1960-1965)*, Leuven, Peeters, 2012.

véritable leader du groupe d'évêques ukrainiens participant au Concile. Il travailla à construire la cohérence de ce groupe, et c'est lui qui rédigea les textes publiés par ce groupe. Il plaida aussi pour la libération du métropolite Slipyi et pour la création d'un patriarcat ukrainien. Il se distingua surtout par son plaidoyer en faveur de la collégialité épiscopale (depuis la phase préparatoire) et sa proposition d'établir un synode permanent (*synodos endemousa*) autour du pape, sur le modèle de ce que l'on retrouve dans les Églises orientales. Ses interventions orales, toujours vigoureuses, ont été fort nombreuses¹⁹.

Le rôle de Marie-Joseph Lemieux, sans être très important, mérite d'être signalé. Celui-ci rédigea des *vota* qui se distinguent de l'ensemble de ceux de ses confrères, généralement convenus et pas toujours construits²⁰. Il y abordait la question du renouveau liturgique, de la théologie du laïc et des missions. La perspective ecclésiologique qui structure ces *vota* est renouvelée. Déjà lors de la rédaction de ses *vota*, il consulte quelques membres de son clergé et, en septembre 1962, il élargit cette consultation aux laïcs et aux prêtres de son diocèse. Au mois de juin 1960, il est nommé consultant à la commission préparatoire sur les évêques et le gouvernement des diocèses et, en 1962, élu membre de la même commission. Son rôle dans cette commission n'est toutefois pas important. Il n'intervient pas *in aula*, se contentant de souscrire à deux interventions lors du débat sur le schéma XIII en 1964 et 1965.

Léo Deschâtelets, supérieur général des Oblats, est nommé par Jean XXIII, en octobre 1962, à la commission conciliaire sur les missions. Son rôle y demeure négligeable. En plus d'une intervention écrite sur le chapitre IV du *De Ecclesia* le 31 octobre 1963, il fit une intervention *in aula* sur le *De Episcopis* le 7 novembre 1963. De plus, à la veille de l'ouverture de la troisième session, il signa la *Nota riservata* élaborée par le cardinal Larraona, adressée à Paul VI et à laquelle se sont associés principalement les membres du *Coetus Internationalis Patrum*. Cette *Nota* s'opposait au chapitre III de *Lumen Gentium* sur la collégialité. De même, au début de l'année 1965, avec cent dix autres Pères, il signa une pétition initiée par Mgr Marcel Lefebvre, au nom du même *Coetus*, afin d'obtenir des modifications au schéma *De Divina Revelatione* qui allait être soumis à la discussion au cours de la quatrième session. Cela indique

¹⁹ À la première session, il intervint sur le message au monde et les schémas *De Sacra liturgia*, *De Fontibus revelationis*, *De Ecclesiae unitate* et *De Ecclesia* ; à la deuxième, sur le *De Ecclesia*, le *De Episcopis* et le *De Oecumenismo* ; à la troisième sur le *De Ecclesia in mundo huius temporis*, le *De apostolatu laicorum*, le *De activitate missionali Ecclesiae* ; à la quatrième sur le *De libertate religiosa* et à nouveau sur le *De Ecclesia in mundo huius temporis* et le *De activitate missionali Ecclesiae*.

²⁰ Gilles ROUTHIER, « Les *vota* des évêques des diocèses du Québec », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fides, 1997, p. 25-60.

une relative proximité – au moins sur certaines questions – avec ce courant de pensée.

La participation des autres religieux canadiens Pères conciliaires est relativement négligeable. On doit réserver une place à part à Mgr Sanschagrín qui, bien qu'il ne fût pas membre d'une commission, fit un travail exceptionnel d'animation pour mettre son diocèse en état de Concile et informer ses diocésains des travaux conciliaires²¹ et fit une intervention *in aula*²², ainsi qu'à A. Jordan qui fit également une intervention substantielle sur la famille²³. Quant aux vicaires apostoliques, ils n'avaient en pratique pas le moyen de participer très activement au Concile. Du reste, ce sont eux qui, proportionnellement, ont le moins répondu à la consultation romaine au cours de la phase antépréparatoire²⁴. La plupart se sont contentés de souscrire à des interventions, souvent faites par d'autres évêques oblates²⁵. Un seul a parlé en son propre nom, Mgr Henri Routhier, vicaire apostolique de Grouard²⁶, lequel fut par ailleurs proche du *Coetus*. Quant à la participation du vicaire apostolique émérite du Batusoland, Mgr Bonhomme, elle demeure marginale, à la lumière de son journal.

²¹ Raymond MARTEL, « Un évêque à Vatican II, Mgr Albert Sanschagrín », mémoire de maîtrise, Université Laval, 1999 et « Les nombreuses rencontres d'évêques par Mgr Albert Sanschagrín, omi, à Vatican II », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Évêques du Québec (1962-1965). Entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, Québec, Université Laval, 2002, p. 12-18.

²² XXV^e congrégation générale (23 novembre 1962) lors du débat sur le *De Instrumentis communicationis sociali*, AS II/3, p. 427-429.

²³ CXXXIII^e congrégation générale (22 septembre 1965), AS IV/2, p. 36-39.

²⁴ Gilles ROUTHIER, « Les *vota* des évêques... ».

²⁵ Ainsi Dumouchel, Lacroix, Piché, O'Grady et Routhier ont souscrit à l'intervention de Mgr Hyacinthe Thiandoum sur le *De ministerio et vita* (26 octobre 1965, AS, IV/5, p. 502-504), Leguerrier a souscrit à l'intervention de Mgr Guerry sur le *De apostolatu laicorum* (13 octobre 1964, AS, III/4). Jean-Louis Coudert, Jules Leguerrier, Joseph Bonhomme, Paul Piché, Lionel Scheffer et Marc Lacroix ont souscrit à l'intervention de Mgr Joseph van Melckebeke, évêque de Nimscianus, sur le *De activitate missionali* (9 novembre 1964, AS, III/6, p. 635-641). Anthony Jordan, Lionel Scheffer, Fergus O'Grady et Paul Piché ont souscrit à l'intervention de Mgr Joseph Ritter sur le *De matrimonii sacramento* (20 novembre 1964, AS III/8, p. 629-631) ; souscriptions à l'intervention de Mgr Gérald-Marie Coderre sur le *De Ecclesia in mundo huius temporis* (28 octobre 1964, AS III/5, p. 728-730) : Ls-Ph. Lussier, Jean-Louis Coudert, M-Joseph Lemieux, Henri Routhier, Albert Sanschagrín, Lionel Scheffer. John O'Grady, Marc Lacroix, Lionel Scheffer, Jules Leguerrier, Paul Dumouchel, Joseph Bonhomme, Albert Sanschagrín, Henri Routhier ont souscrit à l'intervention du cardinal Léger sur le *De libertate religiosa* (23 septembre 1964, AS III/2, p. 359-360).

²⁶ Remarques écrites sur le *De Ecclesia in mundo* (10 novembre 1964, AS III/7, p. 349-351).

Les experts

Le deuxième statut est celui d'expert. Là encore, il faut distinguer entre le nombre et le poids ou l'influence. Il nous faut nous limiter ici à trois figures : Grégory Baum, Joseph Rousseau et Bernard Lambert. Ces trois figures se démarquent, car les contributions des autres demeurent finalement assez marginales (Guay, Lonergan, Bélanger, Gervais, Hryshysin, même Tillard²⁷).

De G. Baum, retenons surtout la contribution à la rédaction du premier schéma sur les relations entre l'Église catholique et les juifs. Malgré l'évolution du texte au long du Concile, la structure du schéma qu'il rédigea est pratiquement la même que celle que l'on retrouve dans la déclaration finale²⁸. En plus d'être *peritus*, Baum servit aussi comme membre de l'équipe de théologiens de l'épiscopat canadien à partir de la première intersession. Très actif, il déploya son activité dans plusieurs directions : il participa à quelques reprises aux ateliers avec les observateurs, donna des conférences, entretint des contacts avec la presse, etc. Il ne faut donc pas négliger son activité de communicateur et d'animateur et une activité éditoriale débordante, notamment dans *Commonweal*, où il livra ses impressions, et dans *The Ecumenist*, dont il fut le fondateur en octobre 1962. Il publia aussi plusieurs ouvrages sur les questions œcuméniques.

De J. Rousseau, on retiendra sa participation à la commission sur les religieux, à titre de secrétaire. Au cours de la phase préparatoire, on retient ses observations écrites sur le schéma préparatoire²⁹ et sa participation à la commission mixte *De rationibus inter episcopos et religiosos praesertim quoad apostolatus opera exercenda*³⁰. En 1962, il est nommé secrétaire de la commis-

²⁷ Jeune dominicain, celui-ci n'exerça pas une influence déterminante. Il ne fut membre d'aucune commission. Il rédigea cependant quelques interventions pour des évêques canadiens et contribua surtout dans les ateliers que ceux-ci organisaient à Rome pour étudier les différents schémas sur lesquels ils étaient appelés à se prononcer. De plus, il rédigeait des textes sur le Concile pour le quotidien montréalais *Le Devoir*.

²⁸ Malgré son caractère encore embryonnaire, le texte rédigé par Baum proposait déjà les trois piliers qui allaient définir la structure interne de la section *de religione judaica* dans la déclaration définitive : le lien profond entre l'Église et le peuple d'Israël, le rejet du préjugé selon lequel le peuple juif est un peuple rejeté de Dieu et, enfin, l'espérance de la réconciliation finale entre juifs et chrétiens qui s'accompagne de la condamnation de toute forme d'antisémitisme. Mauro VELATI, *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del segretario per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Bologna, Il Mulino, 2011.

²⁹ *Animadversiones ad Schema propositum. De statibus Evangelicae perfectionis acquirendae*. Riccardo BURIGANA, « Progetto dogmatico del Vaticano II : la commissione teologica preparatoria (1960- 1962) », dans Giuseppe ALBERIGO, Alberto MELLONI (dir.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960-1962)*, Genova, Marietti, 1993, p. 175.

³⁰ Antonino INDELICATO, *Difendere la dottrina o annunciare l'Evangelo. Il dibattito nella commissione centrale preparatoria del Vaticano II*, Genova, Marietti, 1992, p. 277.

sion conciliaire. Philosophe, théologien et juriste, en plus d'être latiniste, il avait les qualités nécessaires pour participer à la rédaction de *Perfectae Caritatis*. C'était sans doute un homme qui préférait les choses sûres aux aventures. Certes, ce n'est pas lui qui avança les idées les plus novatrices, mais sa capacité de blocage a fait de lui un homme clé dans la rédaction de ce texte et celle du chapitre VI de *Lumen Gentium* sur la vie religieuse³¹.

Enfin, Bernard Lambert a joué un rôle important non seulement comme *peritus* du cardinal Roy, mais également dans la rédaction de *Gaudium et Spes*³². Dès septembre 1963, il rédige des commentaires sur le schéma XVII : *De Activa Praesentia Ecclesiae in mundo aedificando*³³, élaboré à Malines sous l'autorité du cardinal Suenens. Ce sera le début d'une longue et fructueuse collaboration avec l'archevêque de Québec, membre de la commission doctrinale³⁴. Ses réflexions élaborées avec un groupe de professeurs de l'Université Laval devaient connaître une large diffusion parmi les Pères conciliaires. De fait, sa version la plus développée fut distribuée par le *Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio*³⁵. Ce travail influença probablement la rédaction du schéma au cours de la troisième intersession.

À partir de la quatrième session, Lambert sera membre de la sous-commission du chapitre 4, *De Humana Navitate*, présidée par Mgr Garrone. C'est à ce moment que le Père Lambert eut l'opportunité de fournir une contribution plus directe à l'élaboration du schéma. Le 14 octobre, lors d'une réunion de la commission centrale mixte, Lambert fit une courte intervention sur le chapitre traitant de l'activité de l'homme dans l'univers³⁶. Or, au cours de cette période, la sous-commission responsable de la rédaction de ce chapitre, qui travaillait sous la direction du Père Smulders, se montra insatisfaite de son travail à la suite

³¹ *Carnets conciliaires de l'évêque de Namur A.-M. Charue*, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie, 2000.

³² Gilles ROUTHIER, « Le rôle joué par les *periti* canadiens à Vatican II », *Cristianesimo nella storia*, 43/1, 2013, p. 201-235.

³³ AAQ, 21 CM, vol. 11A.

³⁴ Giovanni TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale "Gaudium et Spes" del Vaticano II*, Bologna, Il Mulino, 2000 et « La contribution canadienne à l'élaboration de *Gaudium et Spes* », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada. Enracinement et réception*, Montréal, Fides, 2001, p. 378-426.

³⁵ On trouve ce document dans plusieurs fonds d'archives des Pères conciliaires. Voir « L'Église dans le monde actuel. Rapport du comité de consultation, composé de clercs et de laïcs, présidé par Son Exc. Mgr Maurice Roy, archevêque de Québec. Bernard Lambert, op, secrétaire, expert du Concile », octobre 1964. Ce texte de 17 pages a été distribué à des centaines d'exemplaires et publié, sous forme abrégée (5 pages), par le *Centrum Coordinationis Communicationum de Concilio* (document 48).

³⁶ Voir « Lettre de Bernard Lambert, op, sur des modifications à apporter au schéma sur l'Église dans le monde de ce temps » (AAQ 21 CM, vol. 11).

de son intervention à la commission mixte du 22 octobre 1965. Il s'avère que cette désapprobation résulte des observations du Père Lambert qui démontra que Smulders, sans l'approbation de la sous-commission, avait modifié de façon importante la cohérence du chapitre, en changeant l'ordre des paragraphes, en en fusionnant quelques-uns et en en réduisant substantiellement leur contenu. Son travail n'étant pas jugé favorablement par la commission mixte, Hauptmann demanda alors au Père Lambert de fournir une contribution plus directe au travail de cette sous-commission en remplaçant le Père Smulders comme rédacteur du chapitre, tâche qui n'était évidemment pas simple dans les circonstances³⁷. À partir de cette date et jusqu'à la fin, Lambert travailla par la suite intensément à la nouvelle rédaction du chapitre. Il introduit des nouveautés significatives dans la structure du chapitre, car, à son avis, il fallait donner au chapitre une structure plus logique afin de le faire correspondre à l'intention générale du schéma³⁸. L'accueil du chapitre fut en général favorable et les réactions négatives furent peu nombreuses. De plus, la polémique soulevée autour des questions sur le mariage, l'athéisme et la guerre occupant toute l'attention, on demanda très peu d'amendements au chapitre préparé par Lambert, si bien que le texte auquel il avait travaillé fut confirmé dans la version définitive de la constitution *Gaudium et Spes*³⁹.

³⁷ À cette époque, Congar relevait dans son journal les confidences du Père Lambert sur le difficile travail en sous-commission : « Le Père Bernard Lambert, qui travaille avec Hauptmann à la révision rédactionnelle du schéma XIII (surtout pour le ch. III de la 1^{ère} partie, dont Smulders avait donné une rédaction insatisfaisante, dans un ordre non satisfaisant), a fait la même constatation attristée que moi. On s'est fatigué à préparer des interventions pour des évêques ; ceux-ci ont accepté de les donner. Finalement, ils ne l'ont pas fait ; de sorte qu'on n'a pas de base, en commission, pour introduire telle idée. On ne peut l'introduire que si au moins un Père le demande. On passe donc par un Père, on met du temps à lui faire un texte... Et il n'en fait rien » (*Mon Journal...*, t. 2, p. 460).

³⁸ Lambert a fait plusieurs plans du chapitre : après une première hypothèse (1^{er} novembre 1965, F-Hauptmann 1972) plus proche de la rédaction discutée dans l'*aula*, qui recelait quelques éléments d'incohérence logique, il avait donné un plan plus articulé de 9 paragraphes (4 novembre, F-Hauptmann 1982).

³⁹ Naturellement, sa contribution à Vatican II comme *peritus* ne s'arrêtera pas là. Il s'intéressa en particulier aux questions ecclésiologiques, travailla plus spécialement la question du rapport entre l'Église locale et l'Église universelle, préparant sur ce sujet un projet d'intervention que n'a pas cru opportun de faire l'archevêque de Québec. De même, au cours de la même session, il rédigea une réflexion intitulée « Qu'est-ce qu'un laïc ? » Enfin, à la troisième session, il analysa les schémas soumis aux Pères, soumettant à Mgr Roy ses observations sur le schéma *De Missionibus* (date incertaine) et, le 22 juin 1964, il lui fit suivre ses remarques sur l'unité de l'Église.

Minutanti, periti privati, secrétaires et communicateurs

Il faut probablement ajouter un troisième cercle, qui est celui des *minutanti*, des experts en communication, membres des secrétariats, etc. Ici, les religieux canadiens sont nombreux. On retrouve d'abord, parmi les *minutanti* de la commission doctrinale, le Père Léo Laberge, omi. On retrouve ensuite un groupe de théologiens, *periti privati* de la Conférence des évêques du Canada. Créée au cours de la première intersession, cette équipe mise au service de tous les évêques du Canada compte, parmi ses vingt-quatre membres, dix religieux⁴⁰. Finalement, on ne doit pas négliger tous ceux qui étaient engagés dans les communications dont le rôle a été considérable pour rendre le Concile proche de la population canadienne. Là aussi les religieux figurent en bonne place : François Régis, op, Émile Legault, csc, Pierre Hurtubise, omi, pour le journal *Le Droit* d'Ottawa⁴¹, Bernard Lambert, op, pour l'*Action catholique* de Québec et Jean-Marie Tillard pour *Le Devoir* de Montréal. Le tableau suivant donne un bon aperçu de la présence des religieux dans les médias au cours du Concile : 53 articles pour Heurtubise (8, 14, 19 et 12 pour chaque session), 61 pour Lambert (0, 17, 18 et 26), 18 pour Legault (2, 8, 2 et 6), 53 pour Tillard (0, 8, 17 et 28).

La présence multiforme des religieux canadiens au Concile est quantitativement importante. Elle est manifestement plurielle quant aux orientations idéologiques. On ne peut donc pas parler de manière générale des religieux canadiens à Vatican II. Malgré leur poids numérique important, leur influence, hormis quelques exceptions, n'est pas de première importance. Parmi les divers facteurs qui orientent les prises de position de chacun, l'itinéraire de formation et l'appartenance générationnelle semblent les plus déterminantes. Plus on a été romanisé, plus cela marque l'orientation des personnes. On peut conclure que Vatican II, s'il a d'abord accueilli parmi ses experts des figures proches des milieux romains, met graduellement en piste une génération montante issue de la périphérie. Si quelques évêques religieux ont eu une influence (Maxim Hermaniuk en est un exemple), ce sont davantage les travailleurs de l'ombre qui ont été

⁴⁰ Il s'agit d'Edward Sheridan, sj (Jesuit Seminary, Willowdale, Ontario), Gregory Baum, osa (St. Michaels College, Toronto), J. T. Forestell, csb (St. Basil's University, Toronto), Jacques Gervais, omi (Séminaire Universitaire, Ottawa), Michael Hrynchyshyn, cssr, Jules Paquin, sj (scolasticat jésuite de l'Immaculée Conception, Montréal), Gaston Fontaine, cric (Montréal), Cantius Matura, ofm (Studium de théologie, Montréal), Marcel Bélanger, omi (Université d'Ottawa), Roger Guindon, omi (Centre *Sedes Sapientiae*, Ottawa).

⁴¹ Pierre HURTUBISE, *Chroniques conciliaires. Vatican II tel que je l'ai expliqué aux lecteurs et lectrices du journal Le Droit 1962-1965*, Leuven, Peters, 2014.

les plus influents : ceux qui conseillaient les évêques, préparaient des interventions, tenaient la plume en commission. Surtout, il ne faut pas négliger ceux qui étaient actifs dans le domaine des communications. Ce sont eux qui ont favorisé la réception de Vatican II au Canada. J'ai montré que les dominicains avaient été un vecteur important au Québec⁴². D'autres études resteraient à faire pour examiner le rôle non négligeable joué par d'autres congrégations.

Gilles ROUTHIER
Université Laval, Québec

⁴² Gilles ROUTHIER, « Le réseau dominicain, vecteur de la réception de Vatican II au Canada », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église...*, p. 385-408.

EVÊQUES ET EXPERTS RELIGIEUX AU DÉBUT DU CONCILE. LE CAS FRANÇAIS

Les jugements contenus dans les journaux conciliaires des Pères Congar et de Lubac sur les évêques français sont aussi connus que redoutables. Si leur virulence s'inscrit dans une longue généalogie française de tensions courant du modernisme aux condamnations pacelliennes, elle témoigne également d'une « proximité distante » inédite et complexe induite par le partage du temps et de l'espace conciliaires. À ce titre, force est de constater que les relations quotidiennes au sein de la majorité, « le vaste centre du Concile¹ », contraste par leur aménité avec les écrits intimes des deux théologiens². C'est donc bien un conflit de compétences et d'autorité plus que de relations, sinon de manière marginale, qui produit la dévalorisation de la majorité des pasteurs français aux yeux de leurs brillants théologiens. Il paraît donc intéressant de refonder ce constat sur des sources nouvelles, en confrontant, par équilibre et sans souci de hiérarchisation, les écrits personnels des experts à ceux, peu exploités, des évêques³. La première réalité est de constater que les Pères français ont été aussi assidus que les théologiens dans l'exercice du diaire conciliaire. Un tel matériau⁴ permet aux chercheurs de ne pas tomber dans la facilité du jugement d'ensemble. Les opinions, bien que tranchées et constantes, ont en effet leurs nuances qui s'inscrivent dans la chronologie complexe du Concile. À défaut d'une coupe à la fois fine et synthétique, deux cernes du développement de Vatican II seront ici privilégiées : la mise en route conciliaire et la mise en place des ateliers. L'ambition est de radiographier quelques fractures profondes et donc peu appa-

¹ Jean-Julien WEBER, *Au soir d'une vie*, Paris, Centurion, 1970, p. 185.

² Cela se fait dans un premier temps sur le mode de la découverte. Yves Congar, critique à l'égard du rapport doctrinal de Mgr Lefebvre de 1957, rencontre celui qui est devenu cardinal en 1960 lors de la réception à l'ambassade de France près le Saint-Siège du 12 octobre 1962. Il écrit : « Je vois le cardinal Lefebvre, que je n'avais jamais rencontré. Il est très sympathique, semble franc et direct », *Mon journal du Concile*, t. 1, Paris, Cerf, 2002, p. 112.

³ Frédéric LE MOIGNE, Christian SORREL, « Les évêques français et le Concile Vatican II », *Anuario de Historia de la Iglesia*, 21, 2012, p. 185-205.

⁴ Christian SORREL, « Les journaux conciliaires des évêques français. Premier bilan d'une recherche », dans Philippe CHENAUX, Kiril PLAMEN KARTALOFF (dir.), *Il Concilio Vaticano II e i suoi protagonisti alla luce degli archivi*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017, p. 91-107.

rentes entre évêques et théologiens de la majorité durant le premier cycle conciliaire.

Ouverture française

La première fêlure qui intéresse notre sujet se niche paradoxalement dans la préparation et la réception d'un document – le « message au monde » voté le 20 octobre 1962 – censé représenter l'aboutissement de la dynamique de rapprochement entre évêques et théologiens français au tout début du Concile. Depuis l'été en effet, la critique des schémas préparatoires doctrinaux a rapproché ces acteurs non seulement pour préparer les réponses à Rome⁵, mais également pour aboutir à l'élaboration d'un message alternatif et pastoral en ouverture de Concile. Cette idée, née de deux sources différentes (celle du Père Chenu relayée par le Père Congar d'une part, celle du Père Lebreton relayée par Mgr Guerry), prospère lors de l'ouverture du Concile qui multiplie les contacts. Le message devient un objectif des Français, à l'exception du Père Daniélou qui préfère s'engager immédiatement dans la rédaction d'un nouveau schéma théologique⁶. Cela n'empêche pas son protecteur, Mgr Vuilliot, de s'impliquer en sa faveur auprès de la secrétairerie d'État. Fortement soutenu par le cardinal Liénart qui fait travailler son secrétaire, Palémon Glorieux, le message est examiné par Ancel, Garrone, Guerry, Lefebvre⁷, le dimanche 14 octobre, au lendemain de la fameuse déclaration de l'évêque de Lille. Les leaders du Séminaire français s'offusquent de la ligne trop « humaine » de la déclaration Chenu-Congar et décident d'écrire un texte de remplacement. Mgr Guerry l'explique dans ses notes personnelles : « Il nous était impossible, comme évêques, de présenter au Concile un projet dont on aurait vite dit qu'il avait été rédigé, non par des évêques du Concile, mais par des théologiens, d'une réelle valeur certes ! mais très discutés à Rome, l'un d'entre eux surtout. »

En vue du vote conciliaire, le texte est de fait réorienté vers davantage de doctrine, ce qui plaît au Séminaire français, à l'exception de Mgr Ferrand⁸, mais

⁵ Réponses nombreuses (28 françaises sur 176). On a trace de cette collaboration chez Vuilliot avec Daniélou ; Provençères et Cottier ; Garrone et Martimort-Labourdette, Gerlier et Chenu ainsi que Léon-Dufour.

⁶ « Journal conciliaire de Mgr Émile Blanchet. Première session », *Transversalités*, 121, 2012, p. 19 (10 septembre).

⁷ Archives des Petites Sœurs des maternités catholiques, Bourgoin-Jallieu, journal de Mgr Guerry, 14 octobre 1962. Voir Christian SORREL, « Vatican II : la première session de Mgr Guerry, archevêque de Cambrai », dans Philippe CHENAUX, Christian SORREL (dir.), *Le Saint-Siège, les Églises et l'Europe. Études en l'honneur de Jean-Dominique Durand*, Roma, Edizioni Studium, 2019, p. 143-153.

⁸ AD Tours, journal de Mgr Ferrand, 21 octobre 1962.

nettement moins au cardinal Liénart⁹ ou à Mgr Béjot, auxiliaire de Mgr Marty. Sans le crier sur tous les toits, ces évêques attendaient une déclaration plus percutante et plus ouverte. L'affaire ne s'arrête d'ailleurs pas là. Pélissier dans *La Croix* du 21 cite Congar comme étant l'un des inspirateurs du texte ; *Témoignage chrétien* du 26 octobre publie les commentaires du Père Chenu. Ces indiscretions provoquent la colère de Mgr Guerry, sensible également, comme le cardinal Lefebvre ou Mgr Villot¹⁰, à la préservation du secret conciliaire :

Demain la presse écrira et cela passera dans l'histoire : "Ce sont des religieux, le Père X et Y, qui ont rédigé le message des évêques." Traduisons : les évêques ne sont pas en mesure de le rédiger eux-mêmes. Voilà comment on discrédite l'épiscopat. *Témoignage chrétien* a souvent répandu cette thèse [...]. Un épiscopat qui suit... qui a besoin d'être entraîné par des théologiens d'avant-garde.

Cette défiance tenace dans l'intensité et la durée¹¹ ne saurait cependant résumer entièrement la situation. Au même moment, Mgr Garrone accorde significativement, bien que discrètement, sa confiance au Père Congar, chargé par le groupe de stratégie conciliaire de rédiger un *proemium* pour le schéma sur les sources de la Révélation, en grande partie parce qu'il se méfie du projet Rahner¹². Surtout les Pères conciliaires français marquent publiquement leur confiance aux théologiens de la majorité lors de conférences qui se mettent en place. Les anciens élèves du Père de Lubac (Charles de la Brousse, Maziers, Vial) l'invitent ainsi à Sainte-Marthe lors de deux rendez-vous qui constituent un succès¹³, ce qui ne manque pas d'énerver le Père Tromp¹⁴. Il en est de même de

⁹ « Le cardinal Liénart en confidence me dira [...] qu'il ne trouve pas le texte assez direct ni assez simple », AD Lille, journal Dupont, 20 octobre 1962.

¹⁰ Le coadjuteur de Lyon déclare plus tard au sulpicien Marcel Breyse à propos du rapport Chenu : « Bien nous en a pris d'en proposer et d'en adopter un autre, quand nous avons vu le sien apparaître, au moins en extraits, dans *TC* », AD Viviers, journal de M. Breyse, 5 mars 1963.

¹¹ En 1963, Guerry attribue publiquement aux évêques la paternité du document, André DUVAL, « Le Message au monde », dans Étienne FOUILLOUX (éd.), *Vatican II commence... Approches francophones*, Leuven, 1993, p. 105-111. Quant au Père Congar, il rend publics les commentaires de son journal personnel sur un texte « un petit peu cléricalisé, un petit peu trop pommadé peut-être », émission « Sur la Terre comme au Ciel », 10 avril 1976, site Les Archives de la Radio Télévision suisse (consulté le 13 juin 2013).

¹² Istituto per le scienze religiose, Bologne [ISR], copie du journal du Père Labourdette, 23 octobre 1962 ; Christian SORREL, « Un acteur important du Concile Vatican II : Mgr Garrone, archevêque de Toulouse », dans Bernard BARBICHE, Christian SORREL (dir.), *La France et le Concile Vatican II*, Paris-Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères-Peter Lang, 2013, p. 150.

¹³ Entre 50 et 70 évêques le 20 octobre ; 150 le 27 octobre. Mgr Gouet, secrétaire de l'épiscopat, trouve que le jésuite a été « fort orthodoxe », AD Bordeaux, lettre au cardinal Richaud, 24 octobre 1962.

¹⁴ Il confie au dominicain Gagnebet qu'il ne comprend pas qu'un *peritus* critique les schémas de la commission dont il est membre, journal Labourdette, 25 octobre 1962.

la conférence du Père Congar du 26 octobre au Séminaire français sur la Tradition¹⁵. L'épiscopat français se plaît donc à recevoir en grande pompe les glorieux suspects du Saint-Office. Le jésuite Stanislas Lyonnet, inquiété par le Latran, est lui aussi souvent invité à Saint-Louis des Français comme conférencier et confesseur¹⁶. Les réserves à son égard ne viennent guère que de Richaud, resté à Bordeaux¹⁷. De même, les Pères français se montrent conquis par ces théologiens de la majorité conciliaire qu'incarnent le jésuite Gustave Martelet¹⁸ ou le spiritain Joseph Lécuyer. L'adhésion est moins nette pour les dominicains Labourdette et surtout Gagnebet, liés au camp conservateur, même si le contact est volontairement entretenu avec les évêques du Séminaire français qui les côtoient dans la navette quotidienne vers le Vatican. Les dominicains Féret et Chenu, consultés, restent quant à eux tenus à l'écart des conférences.

Cela révèle la ligne prudente d'une grande partie de l'épiscopat français. Les deux conférences que donne l'exégète de Fourvière, le jésuite Xavier Léon-Dufour (22 et 26 octobre 1962), à Saint-Louis des Français sur l'historicité des Évangiles provoquent un certain malaise chez de nombreux Pères peu habitués à questionner ainsi la Bible. À l'issue du premier exposé, l'évêque de Namur, Mgr Charue, lui-même exégète et soucieux d'encourager la recherche, se distingue des remarques prudentes d'évêques du Séminaire français (Garrone, Ancel¹⁹). Le secrétaire de l'épiscopat, Mgr Gouet, ne diffuse pas la synthèse écrite du jésuite²⁰ et la conférence suivante, confiée à Mgr Weber, spécialiste d'Écriture sainte dans l'épiscopat, est en partie vécue comme un acte de réparation²¹.

Le recyclage théologique des évêques, conçu par Mgr Ancel comme un réveil et un adjuvant à la participation conciliaire, semble avoir l'effet contraire.

¹⁵ Mgr Béjot qui n'assiste pas directement à la conférence s'interroge cependant sur la validité de l'argumentation œcuménique du dominicain par rapport à l'enseignement de Pie XII. Il demande des précisions au Père de Lubac, AD Arras, journal *Parenty*, 26 octobre 1962.

¹⁶ Il assure les retraites de l'épiscopat français lors de la Toussaint 1963 et 1964.

¹⁷ AD Bordeaux, lettre à Mgr Gouet du 22 novembre 1962.

¹⁸ Le 12 novembre, il aborde le thème « Vatican I et Vatican II ». Mgr de la Brousse rapporte à de Lubac les critiques d'évêques contre l'école de Fourvière (*Carnets du Concile*, t. 1, Paris, Cerf, 2007, p. 265, 13 novembre). On ne retrouve pas cette expression dans les journaux épiscopaux étudiés.

¹⁹ Plusieurs jeunes évêques (Mouisset par exemple) qui sont restés silencieux se sont montrés intéressés par cet exposé.

²⁰ AD Bordeaux, lettre du 24 octobre 1962 au cardinal Richaud. Gouet diffuse par contre la conférence de Labourdette.

²¹ « À 17 h., je fais devant [...] les évêques au Séminaire français un exposé sur l'exégèse actuelle, pour [rassurer] les évêques inquiétés par le Père Léon-Dufour. On a l'air content », AD Strasbourg, journal de Mgr Weber, 5 novembre 1962.

En effet, les débats (on pense à celui sur le péché originel²²) montrent une réelle passivité tant intellectuelle que stratégique des Pères français. Mgr Villot en est conscient, lui qui estime que les évêques français organisent des « conférences de théologie supérieures », mais « à 1000 lieues du travail pratique par lequel s'exprimera le Saint-Esprit²³ ». Les experts aimablement sollicités eux-mêmes se rendent compte que les conférences ne débouchent sur aucune collaboration renforcée de stratégie conciliaire telle que pratiquée par les Allemands ou les Belges, ou au sein des instances de concertation transnationale. Les critiques deviennent vives chez les *periti*, à partir de la fin octobre 1962, sur les dysfonctionnements de la hiérarchie française, et principalement les lacunes des cardinaux. Il est révélateur qu'un théologien comme Daniélou, pourtant proche des évêques de Saint-Louis-des Français et souvent modéré dans ses jugements sur l'épiscopat, partage alors une partie des critiques des Pères Congar et de Lubac²⁴.

Ateliers nationaux

Ces critiques rejoignent les préoccupations d'une minorité épiscopale plus impliquée dans la stratégie conciliaire (hôtes de Saint-Thomas, amis de Mgr Marty, pensionnaires de la Retraite, électron libre tel que Mgr Pourchet logeant à *Mater Dei*). Cette pression périphérique est entendue par le groupe dirigeant de l'épiscopat qui accepte le 10 novembre la mise en place d'ateliers de travail avec les experts²⁵, effective à partir de la mi-novembre. Il s'agit de nourrir la participation à l'étude des schémas doctrinaux (Révélation ; Église et épiscopat) en cours de discussion ou en préparation. De manière significative, le dominicain Liégé, appelé à Rome par les évêques de Saint-Thomas (Elchinger, Schmitt), n'est pas exclu de l'organigramme des ateliers rédigé par Mgr Veillot²⁶. Sa

²² Mgr Béjot parle d'un épiscopat français « strictement fermé dans ses conceptions scolastiques ». Si certains évêques paraissent dépassés par ce débat sur monogénisme et polygénisme, d'autres (dont Mgr Blanchet) ne se satisfont pas de la présentation du Père Gagnebet. Deux évêques se distinguent. Outre Mgr Béjot qui dit avoir été libéré, comme le Père Hautmann, de cette approche traditionnelle par les vues du sulpicien Antoine Verrièle, Mgr Gouyon attaque le Père Gagnebet dans le bus qui le ramène du Vatican en lui demandant de se taire sur les liens entre péché originel et science. Sur cette affaire, AD Reims, journal Béjot, 30 octobre 1962 ; ISR, journal Labourdette, 9 novembre 1962.

²³ Institut catholique de Paris, journal de Mgr Le Cordier, 30 octobre 1962.

²⁴ Yves CONGAR, *Mon journal...*, p. 195 (8 novembre 1962).

²⁵ Mgr Ancel avait eu l'intuition de ces ateliers dès la mi-octobre. Voir le journal de M. Breyse, 16 octobre 1962.

²⁶ Archives historiques de l'archevêché de Paris, fonds conciliaire Veillot, pièce 281, 14 novembre 1962.

théologie christocentrée²⁷ ne paraît pas dépasser le cercle de Saint-Thomas et de Mgr Schmitt, même si l'absence d'archives des évêques de l'Est rend difficile cette histoire.

La mise en place de ces ateliers, saluée par le Père Congar qui compare ce réveil français à l'atonie américaine²⁸, n'est cependant pas euphorique. La participation hiérarchique reste initialement assez décevante. Le plus gros atelier, celui de Daniélou sur la Révélation, qui a une base parisienne, réunit une dizaine de Pères²⁹. C'est l'activisme des théologiens qui donne l'impulsion aux ateliers, ce qui étend bien souvent le cercle des experts invités (Laurentin chez Daniélou ; Camelot ou Labourdette chez Congar). Mais une autre logique, celle de la segmentation, est également à l'œuvre. L'atelier « foi et tradition » du Père Congar devient un pôle actif de ralliement de la jeune génération hiérarchique (Maziers, Pourchet, Boillon, Schmitt, Elchinger), soucieuse de s'impliquer dans la majorité conciliaire. L'atelier, qui se déroule dans un climat de confiance³⁰, devient le meilleur tremplin pour s'affirmer ensuite dans l'aula.

Cette polarisation n'est pas sans conséquence. Durant l'hiver 1962-1963, la jeune génération et, au premier chef, les évêques de l'Est (Elchinger et Flusin), proches des dominicains de la province de France, souhaitent pousser la collaboration des évêques et des théologiens selon les modèles allemand et belge. Plusieurs lettres sont adressées en ce sens au cardinal Liénart, à Mgr Garrone et à Mgr Ancel et prennent le ton du reproche. Cette critique connue, sur fond de non-consultation des théologiens par les membres de la commission mixte (Lefebvre, Garrone³¹), peut être précisée. Les évêques de l'Est entendent ainsi voir revaloriser leur propre rôle au sein de l'épiscopat. Le nonce Bertoli comme Mgr Garrone ou Mgr Guerry³² appréciaient peu les initiatives et prises de parole du

²⁷ Gérard RAYNAL, *Pierre-André Liégé (1921-1979). Un itinéraire théologique au milieu du XX^e siècle*, Paris, Cerf, 2010.

²⁸ *Mon journal...*, p. 252-253 (22 novembre 1962).

²⁹ L'animation du jésuite ne satisfait pas pleinement Mgr Béjot. « Je reste sur ma faim, il reste un intellectuel », écrit-il dans son journal du 16 novembre 1962.

³⁰ AD Saint-Flour, journal de Mgr Pourchet, 16 novembre 1962.

³¹ Bernard XIBAUT, *Mgr Léon-Arthur Elchinger. Un évêque français au Concile*, Paris, Cerf, 2009, p. 131-137.

³² « Il trouve le coadjuteur de Strasbourg un peu excité et énervé », journal Labourdette, 23 octobre 1962 ; « De même, je n'approuve pas ces déclarations grandiloquentes de jeunes évêques qui, en élevant la voix et en prenant un ton agressif, cherchent visiblement les applaudissements contre d'autres : ex. celle de Mgr E. [sic] d'hier (?). C'était déplaisant. Il avait été relancé par le groupe d'experts qui cherchait hier un évêque décidé à "attaquer". J'ai mis mon auxiliaire en garde contre ces manœuvres de coulors. Des experts, même spécialisés, ont un rôle à jouer. Mais ils ne sont pas évêques et ils risquent d'entraîner les évêques hors de cette mesure et de cette pondération qui s'imposent à des chefs responsables et à des docteurs et juges de la foi », journal de Mgr Guerry, 31 octobre 1962.

coadjuteur de Strasbourg. En réaction, Mgr Elchinger joue davantage la carte périphérique durant l'hiver, ce qui le rend alors plus proche du centre allemand que de l'axe Paris (Veillot) – Toulouse (Garrone). En témoigne l'atelier du 23 janvier 1963, qu'il convoque au Mont-Saint-Odile avec la présence de Congar, Féret, Huyghe, Boillon, Flusin.

Derrière Elchinger se pose également la question Congar. Celui-ci se sent dépassé par Daniélou, favorisé par sa position parisienne, le soutien de Veillot, de Garrone et du secrétariat de l'épiscopat qui lui confient l'animation des *Études et documents* en janvier 1963. À Rome, l'archevêque de Toulouse, dont le rôle vient d'être précisément éclairé par Christian Sorrel, à la commission mixte et doctrinale³³, n'appelle Congar qu'à la demande des Belges, ce que le dominicain lui rappelle en quittant le Séminaire français pour le Collège belge le surlendemain d'une excursion dominicale avec les Pères français³⁴. Les relations complexes des uns et des autres n'ont cependant d'intérêt que si elles rejoignent des logiques plus nettes. Or, au tout début de décembre 1962, le bloc-notes de Congar des *Informations catholiques internationales* a été mal reçu par les évêques français. Mgr Villot, il est vrai concerné au premier chef par sa fonction au secrétariat du Concile, lui en tient encore rigueur en mars 1963, lors d'une session à la Tourette : « Les experts, confie-t-il à M. Breyse, n'ont pas toujours eu la discrétion désirable. Le "Journal du Concile" du Père Congar, publié par *ICI*, ne satisfait pas [...], en particulier l'allusion au "Concile parallèle"³⁵ que tiennent les théologiens à côté des Pères. Les experts font un grand mal [...] quand ils regardent et publient comme une victoire personnelle l'adoption ou le rejet d'une telle formule. »

Si l'on se fie encore au journal du sulpicien, Mgr Villot donne alors crédit aux critiques écrites et publiées émises par Mgr Dubois contre les experts dans la *Semaine religieuse* de son ancien diocèse de Rodez. Féliciter l'ancien membre de la commission théologique préparatoire, c'est clairement signifier qu'une frontière doit de nouveau être tracée par l'épiscopat français avec les théologiens. Aux yeux d'un certain nombre d'évêques français, le balancier conciliaire était donc allé trop loin chez leurs jeunes confrères. C'est encore Mgr Villot qui est utile pour repérer cette opinion : « Un évêque français a raconté à ses diocésains la genèse d'une de ses interventions. Sollicité par ses collègues, il répondit : "Je veux bien, pourvu que je puisse voir le Père Congar". Le lendemain matin, en

³³ Christian SORREL, « Un acteur... », p. 152-156.

³⁴ *Mon journal...*, p. 329-341 (1^{er}-6 mars 1963).

³⁵ Congar écrit dans son « bloc-notes » : « Il faut savoir que, dans le grand Concile unique et universel, il se tient outre des réunions d'évêques, par pays et par grands espaces humains, un Concile des théologiens », *Informations catholiques internationales*, 1^{er} décembre 1962. *L'Osservatore Romano* a critiqué la tribune dans son édition du 7 décembre.

entrant à Saint-Pierre, l'évêque reçoit du Père Congar le texte de son intervention, qu'il donna au plus tôt ; sans y changer une virgule. Ces confidences, estimait Mgr Villot, ne sont pas de nature à faire du bien, et elles donnent prise à la critique des adversaires du Concile. Et il y en a ! ». Cet évêque n'occupe pas un siège de la France de l'Est. Il s'agit de Stéphane Desmazières, jeune auxiliaire de Bordeaux, sans son cardinal d'ailleurs, et hôte assidu de l'atelier Congar. Le camp intégriste s'est en effet saisi de l'affaire³⁶ pour attaquer l'épiscopat français à la « remorque des Allemands » et de la « pointe des théologiens³⁷ ».

La deuxième session reproduit ce type de tensions en particulier lorsque Mgr Schmitt, relayant son théologien Liégé, critique violemment lors de la réunion hebdomadaire de Saint-Louis le rapporteur du schéma des moyens de communication sociale, Mgr Stourm, ce qui le met en porte-à-faux avec le reste de l'épiscopat³⁸, avant que l'affaire des tracts (25 novembre 1963) ne le légitime davantage. Plus globalement, la marche des ateliers, dont le fonctionnement est bonifié en septembre 1963 par les évêques du CREF (Comité des réunions de l'épiscopat français) et son représentant respecté Mgr Maziers, montre une collaboration accrue des évêques et des experts³⁹. La France dispose alors d'un éventail renouvelé de théologiens compétents (Benoit, Camelot, Dupuy, Le Guillou⁴⁰) pour accompagner le travail conciliaire des évêques, en particulier dans l'atelier de l'apostolat des laïcs, celui sur Marie ou encore celui très fourni sur le clergé. Sur l'impulsion de Mgr Renard bien vu par Paul VI, ce dernier groupe participe à l'élaboration du message aux prêtres soumis à tous les pères le 29 novembre 1963. L'épiscopat français, freiné par le Pape lors de l'audience générale du lundi 18 novembre 1963⁴¹, trouve ainsi une forme de reconnaissance.

Le Concile rompt la distance entre évêques et théologiens, mais sans supprimer les frontières. Le fait qu'une minorité d'évêques issue de la jeune

³⁶ Raymond DULAC, *La collégialité épiscopale au deuxième Concile du Vatican*, Paris, Édition du Cèdre, 1979, p. 158.

³⁷ Ces expressions appartiennent au jésuite orientaliste de l'Institut pontifical missionnaire Paul Goubert : « Les théologiens de la Compagnie ne trouvent pas grâce à ses yeux, ni Daniélou, ni Martelet, ni Rahner [...]. Le Père Lyonnet se donne des verges pour se faire battre. Le Père Congar, horreur, et nos évêques français qui sont à la remorque des Allemands. Où va l'Église ? », journal *Breysse*, 8 novembre 1963.

³⁸ Mgr Pourchet, qui s'apprête pourtant à s'investir dans la pétition contre le schéma, écrit : « Tout le monde était surpris de cet éclat [...]. Il se place surtout au point de vue des intellectuels », journal du 13 novembre 1963.

³⁹ Congar s'en félicite, *Mon journal...*, t. 2, p. 431 (3 octobre 1964).

⁴⁰ Féret et même de Lubac restent au seuil de ces ateliers.

⁴¹ « Le pape nous a mis en garde contre les courants de pensée qui foisonnent en France et auxquels nous devons être très attentifs si nous ne voulons pas qu'intervienne l'autorité supérieure [...]. On dirait vraiment qu'il a peur de nous », journal de Mgr Pourchet, 19 novembre 1963.

génération transgresse en partie cette loi de séparation les rend suspects aux yeux de la majorité épiscopale, et inversement populaire chez les experts. Cette logique périphérique paraît à terme dangereuse pour la hiérarchie, car elle rompt son principe d'unité et sa posture de légitimité dernière et supérieure par l'enseignement et le jugement. Le positionnement complexe des pasteurs français qui transparaît dans les pages de Congar n'est pas à comprendre comme une quelconque séduction vers la minorité, mais bien comme la reproduction d'un modèle hiérarchique français théorisé par Mgr Guerry. Ce positionnement hiérarchique aide à mieux comprendre les remarques acerbes des théologiens, d'autant qu'il a une longue postérité. Interrogé lors de l'enquête de 1966 qui, précisément, vise à la production d'un document doctrinal par les évêques français, Mgr Renard répond à Ottaviani dans la continuité de l'argumentaire de Cambrai : « Il est temps de marquer ouvertement, positivement, en France, notre souci de rectitude doctrinale, dans la prédication et l'enseignement ; de préciser que la recherche théologique est nécessaire, mais qu'elle ne doit point faire l'objet d'articles de vulgarisation ni de l'enseignement aux fidèles⁴². » L'épiscopat français n'est cependant pas figé sur cette ligne unique. C'est ce qui rend le portrait de la génération conciliaire si intéressant, par rapport à la période Pie XII. Pour en rester à la chronologie du Concile, les troisième et quatrième sessions nourrissent ainsi dans le groupe majoritaire de nouvelles oppositions. La ligne pastorale de Mgr Marty, qui s'appuie davantage sur des experts du clergé diocésain (Frisque, Denis, Colson, Salaün), défenseurs de la stratégie missionnaire, provoque les critiques du camp conservateur, mais aussi les incompréhensions des experts religieux de la majorité, en particulier sur le schéma des prêtres. Il est intéressant de remarquer qu'une partie des remarques se superposent alors contre les évêques. L'Auvergnat Joseph Géraud, ennemi intime de l'archevêque de Reims à la procure de Saint-Sulpice, pouvait ainsi décréter que les évêques français avaient « du cœur, mais pas de théologie », tandis que le Père Congar écrivait au même moment : « Nos évêques remplacent trop facilement la structure intellectuelle par la piété⁴³. » Le dominicain ajoutait heureusement la spiritualité, ce qui le distinguait des conservateurs et des intégristes voyant en Mgr Marty un fossoyeur de la spiritualité française.

Frédéric LE MOIGNE

Université de Bretagne occidentale

⁴² Christian SORREL, « La Conférence épiscopale française et l'enquête Ottaviani. Fonctionnement institutionnel et positions doctrinales », dans Christian SORREL (dir.), *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968)*, Lyon, LARHRA, 2017, p. 143-217.

⁴³ Journal Breyse, 12 octobre 1965 ; *Mon journal...*, t. 2, p. 451 (26 octobre 1965).

LES DOMINICAINS DES PROVINCES FRANÇAISES AU CONCILE VATICAN II

À la suite des chercheurs qui se sont intéressés aux acteurs dominicains du Concile, tel Étienne Fouilloux qui, par son analyse de l'expert Congar, donne de solides références pour appréhender Vatican II¹, nous nous proposons de cerner la présence des Frères prêcheurs dans une démarche prosopographique². La spécificité de cette contribution tient au fait qu'elle prend en considération l'ensemble des dominicains français ayant exercé une fonction au Concile. C'est dire sa limite autant que son ambition, puisqu'il s'agit moins ici de soupeser l'influence de tel ou tel religieux que de mettre à l'épreuve de l'événement conciliaire les groupes et les cadres d'appartenance en vigueur dans les provinces dominicaines françaises avant le Concile.

Avant le Concile

Il nous a semblé, avant de définir les 29 dominicains participant au Concile, devoir écarter les idées reçues, notamment la légende largement répandue qui fait du Concile l'expression d'une revanche de l'école du Saulchoir après les sanctions répétées des autorités romaines au cours des décennies précédentes. Une légende à plus d'un titre puisque, même au Saulchoir, les traditions théologiques différentes qui ont coexisté³ infirment que l'ensemble des frères se retrouvait autour des ténors Marie-Dominique Chenu, Yves Congar ou Henri Féret. Il nous a semblé également que la focalisation sur quelques figures – aussi éminentes soient-elles – de religieux ayant été l'objet de suspicions, voire de sanctions, de la part de certains milieux romains au cours des années précédant

¹ Étienne FOUILLOUX, « Comment devient-on expert à Vatican II ? Le cas du Père Yves Congar », dans *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Rome, EFR, 1989, p. 307-331 ; « Les théologiens romains à la veille de Vatican II », dans Jean-Dominique DURAND (dir.), *Histoire et théologie*, Paris, Beauchesne, 1994, p. 137-160. Voir aussi Michael QUINSKY, « Les PP. Chenu, Congar et Féret engagés dans Vatican II : du Saulchoir à l'Église du Concile », *Mémoire dominicaine*, 25, 2010, p. 141-174.

² Cette démarche est rendue possible par l'exploitation des fonds des Archives dominicaines des provinces de France et de Toulouse. Par ailleurs, cette analyse prosopographique est menée de manière systématique dans le *Dictionnaire biographique des Frères prêcheurs. Dominicains des provinces françaises depuis la restauration de l'ordre (XIX^e-XX^e siècles)* en cours d'élaboration et disponible sur le portail OpenEdition.

³ Henry DONNEAUD, « Le Saulchoir : une école, des théologies ? », *Gregorianum*, 83, 2002, p. 433-449.

Vatican II était préjudiciable, tant leur implication dans les travaux conciliaires a eu valeur de reconnaissance des options théologiques qu'ils défendaient depuis l'entre-deux-guerres. Cette ombre portée par le rayonnement de ces figures emblématiques a masqué le poids et la nature de la contribution des dominicains français au Concile en tant que groupe et a pris une place telle qu'elle a tendu à accréditer, sinon l'image d'un Concile « français », du moins celle d'une assemblée conciliaire marquée par la contribution française au sein de laquelle les dominicains ont occupé une place éminente.

L'effet le plus évident de ces représentations est sans doute l'occultation de l'importance numérique des fils des provinces de France, Lyon et Toulouse à Vatican II. Ils sont pourtant 29 à apporter leur concours aux travaux conciliaires, appelés à Rome à des titres divers (évêques missionnaires, experts, consultants, conseillers privés⁴). Cette diversité permet-elle de renforcer le propos sur la force des dominicains français comme groupe de pression ou, au contraire, l'analyse de leurs itinéraires permet-elle de mettre en cause l'idée selon laquelle il y aurait une théologie commune des Français dans leur composante dominicaine au Concile ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous sommes attachés à relever certains éléments des itinéraires des 29 dominicains ayant participé au Concile afin de vérifier si leur appartenance à l'ordre des Prêcheurs et la référence privilégiée à l'œuvre de saint Thomas d'Aquin – qui sont des facteurs déterminants – suffisent à en parler comme d'un groupe homogène. Nous avons donc fait le choix d'un certain nombre de critères pour délimiter notre corpus. Tout d'abord des critères quantitatifs en termes de répartition :

- selon les provinces au moment de la vestition (c'est-à-dire de l'entrée dans l'ordre), car les caractéristiques des lieux de formation dans lesquels sont rentrés ces experts sont différentes : 18 au Saulchoir à Kain en Belgique pour la province de France ; 6 à Saint-Maximin pour la province de Toulouse ; 3 à Saint-Alban-Leysses pour la province de Lyon ; un seul pour la Congrégation enseignante (disparue à la fin des années 1950).
- selon les provinces au moment du Concile : 16 pour la province de France, mais il faut savoir que le nombre de dominicains dans la province de France est plus important que dans les autres provinces, ce qui explique en partie les écarts

⁴ Georges Anawati, Pierre Benoît, François Biot, Dominique Boilot, Thomas Camelot, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Dominique Dubarle, Christophe Dumont, Bernard-Dominique Dupuy, Henri Féret, Rosaire Gagnebet, Réginald Garrigou-Lagrange, Louis-Bertrand Gillon, Pierre Gy, Mgr Jacq, Albert-Marie Jomier, Michel Labourdette, Benoît Lavaud, Louis-Joseph Lebreton, Marie-Joseph Le Guillou, Pierre-André Liégé, Henri Manteau-Bonamy, Mgr Noday, Paul Philippe, Michel Philipon, Raymond Pichard, Albert Raulin, Aimon Roguet.

entre les chiffres ; 5 pour la province de Toulouse et 3 pour la province de Lyon – on peut d’ailleurs se demander pourquoi cette province est sous-représentée. Par exemple, le théologien Humbert Bouëssé (spécialiste reconnu de christologie) n’est en rien expert au Concile, bien qu’Yves Congar ait cité son nom dans une discussion. Personne ne relève de la Congrégation enseignante, puisqu’elle n’existe plus depuis 1957 ; par contre, il faut tenir compte des assignations généralices qui sont au nombre de 5 (trois issus de la province de Toulouse et deux de la province de France) et dépendent directement du maître de l’ordre.

- selon les générations. Afin de pouvoir établir des comparaisons, nous avons repris les chiffres de José Luis Martin Descalzo, prêtre espagnol, journaliste, présent au Concile⁵. Ils montrent – sans surprise – que les théologiens dominicains sont plus jeunes que les Pères conciliaires qui, majoritairement, sont âgés. Numériquement, ils appartiennent en premier lieu à la génération de ceux qui sont nés entre 1901 et 1910. Ils sont en effet 12 à être nés avant la Grande Guerre, à faire leurs études pendant l’entre-deux-guerres au moment où les provinces françaises vivent un « âge d’or » en termes de recrutement et de rayonnement. Si on ajoute les 8 dominicains nés dans les décennies précédentes, ce qui porte le nombre à 20, ce sont des hommes qui, lorsqu’ils arrivent au Concile, ont de l’expérience, ont mené des travaux et se sont spécialisés dans des domaines comme l’exégèse, l’œcuménisme ou la liturgie.

Nous avons ensuite opté pour des critères plus qualitatifs. Il s’agit de critères relatifs à leurs parcours singuliers avant le Concile pour souligner l’hétérogénéité des positionnements. Nous avons ainsi esquissé quelques typologies :

- L’appartenance à une école théologique. Les dominicains de notre corpus se pensent comme les représentants d’écoles différentes, voire opposées, dont certaines ont été contestées, au Saulchoir en premier lieu (mise à l’Index d’*Une école de théologie*⁶), mais aussi à Saint-Maximin (où l’influence du néothomisme maritainien a parfois été jugée trop prégnante du point de vue du Saulchoir... ou de Fourvière). Il convient ici de revenir sur la légende d’une revanche de l’école théologique du Saulchoir au Concile : le représentant le plus éminent de la province de France, Chenu, pas plus que Féret, n’est nommé expert officiel, sans doute parce qu’il suscitait davantage d’oppositions que Congar, plus ecclésiastique, plus « sûr ». Les experts nommés dès 1960, que ce soit Congar comme expert officiel ou Christophe Dumont au sein d’un secrétariat sont

⁵ Hilari RAGUER, « Physionomie initiale d’une assemblée », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, t. 2, Paris, Cerf, 1998, p. 211.

⁶ Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie : le Saulchoir*, Paris, Cerf, 1985 ; Étienne FOUILLOUX, « L’affaire Chenu (1937-1943) », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 98/2, 2014, p. 261-352.

autant nommés pour leurs compétences, notamment dans le domaine de l'œcuménisme, que pour leur appartenance à l'école du Sauchoir. La province de Lyon, quant à elle, doit sa représentation au Concile à Économie et Humanisme qui joue en quelque sorte le rôle d'école par défaut en l'absence d'une tradition théologique spécifique.

- La notion de « grandes figures », notion aussi réelle que difficile à cerner. La notoriété tient, d'une part, à leur œuvre théologique, à leur influence dans un domaine de compétence (Dumont pour l'œcuménisme, Lebret en ce qui concerne le développement et le tiers-mondisme catholique⁷, ou encore, quoique de manière moins marquée, Labourdette, professeur et régent des études à Saint-Maximin, et directeur de la *Revue thomiste*) et, d'autre part, à l'aura conférée par les sanctions dont ils ont été l'objet, en particulier pour leurs engagements comme « théologiens de service » (Congar, Chenu, Féret en 1954, Liégé en 1953 puis 1955-1956).

- L'appartenance aux instances de gouvernement du Saint-Siège. Les « Romains », ceux qui résident dans l'*Urbs* depuis longtemps et, au terme d'un *cursus honorum*, y exercent des fonctions importantes : tels Gagnebet (ayant quitté sa province à l'issue de ses études à la fin des années 1930), Paul Philippe (il y vit dès les années 1930 et de manière définitive depuis 1945), Garrigou-Lagrange (appelé par le Père Cormier dès 1909), Gillon (professeur à l'*Angelicum* depuis 1935, avant d'en devenir le recteur). En dépit de nuances remarquables entre ces théologiens, leur théologie peut être définie comme « exclusivement déductive, fondée sur une stricte méthode d'autorité⁸ », et s'oppose à celle de la majorité des dominicains des provinces françaises qui ont opté pour des formes de renouveau et d'ouverture aux réalités contemporaines du thomisme. Rosaire Gagnebet, en particulier, actif tout au long du Concile, bien plus qu'un Garrigou-Lagrange vieillissant qui décède en février 1964, cristallise les craintes de ceux qui ont eu à le connaître au cours des années 1950 dans ses fonctions de qualificateur au Saint-Office. Au tournant des années 1960, Rosaire Gagnebet s'identifie au parti romain – incarné par le cardinal Ottaviani –, bien décidé à ne laisser aucune marge de manœuvre aux théologiens qui ne rentrent pas dans ses vues. Conscient de la force de ces milieux, Congar écrit dans son journal, en juillet 1960 : « Sans cesse dans l'Église, il y a l'étalage – attirant –, et il y a le magasin. L'étalage annonce Lubac [et Congar], mais le magasin contient Gagnebet. C'est pourquoi j'ai repris un vrai cafard. C'est pourquoi j'ai hésité un moment à accepter⁹. »

⁷ Denis PELLETIER, *Économie et Humanisme. De l'utopie communautaire au combat pour le tiers-monde 1941-1966*, Paris, Cerf, 1996, p. 394-424.

⁸ Étienne FOUILLOUX, « Les théologiens romains... », p. 151.

⁹ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, I, Paris, Cerf, 2002, p. 18.

Ces quelques caractéristiques typologiques montrent que tout dominicain appelé au Concile arrive avec sa propre « expertise » et son positionnement au sein de l'ordre, ce qui, avant même l'ouverture des travaux, rend la notion de portrait de groupe problématique.

L'événement conciliaire ou le repositionnement des dominicains

Pas plus qu'au cours de la séquence qui précède 1960, les dominicains français au Concile ne présentent des caractéristiques homogènes. Leur statut en est la cause la plus évidente. Tous sont certes des théologiens de formation et de métier (bien qu'il faille distinguer deux évêques missionnaires, Mgr Jacq, évêque au Vietnam, et Mgr du Noday, évêque au Brésil, et un archevêque, Paul Philippe, dont l'ordination épiscopale a lieu à la veille de la première session, le 21 septembre 1962). Cependant, ces théologiens n'ont pas les mêmes titres à faire valoir pour participer aux travaux. 11 sont nommés experts officiels pendant la durée du Concile : 6 dès la première session (Camelot, Congar, Dumont, Gagnebet, Gillon, Labourdette), nombre non négligeable puisqu'il n'y a alors que 19 Français nommés à ce titre. Parmi eux, il faut encore insister sur leur insertion dans des milieux différents : 2 « Romains » (Gagnebet, Gillon), 3 représentants de l'école du Saulchoir (Camelot, Congar, Dumont) et un seul issu de Saint-Maximin (Labourdette). On peut faire l'hypothèse que la présence de Michel Labourdette, peu connu faute d'avoir une œuvre de théologien accessible autrement que par ses articles dans la *Revue thomiste*, tient tant à ses relais romains (Gagnebet en premier lieu) qu'à sa qualité de représentant de l'école de théologie de Saint-Maximin, souvent perçue comme une sorte de contrepoids maritainien au Saulchoir de Chenu. Un seul est nommé en 1963 (Michel Philippon), 3 en 1964 (Pierre Benoît, qui a d'abord été consultant, Dominique Dubarle et Louis-Joseph Lebreton) et 1 en 1965 (Henri Manteau-Bonamy qui, sur les conseils de Paul Philippe, demande à Mgr Théas, évêque de Lourdes, de bien vouloir le prendre à son service).

Les dominicains français qui ne sont pas experts officiels lors de la phase préparatoire ou qui ne le deviendront qu'au cours des sessions sont soit des Pères conciliaires (Jacq et du Noday), soit des consultants auprès d'une commission ou d'une sous-commission, soit des membres d'une commission ou d'un secrétariat ou enfin des conseillers privés auprès d'un Père conciliaire. Beaucoup partagent leur temps et leur énergie à répondre aux sollicitations des membres des commissions, des multiples groupes de travail officieux et des évêques qui les ont fait venir à Rome comme conseillers. La plupart n'assistent qu'à certaines sessions, alors que quelques-uns, comme on l'a relevé, sont présents dès le stade des commissions préconciliaires.

La prise en considération du statut de ces dominicains n'est pas suffisante pour mesurer leur influence respective. Il faut y ajouter d'autres dimensions liées au déroulement même du Concile afin de voir comment les uns et les autres participent à ses travaux. Nous avons privilégié deux entrées susceptibles d'illustrer la complexité des positionnements et leur relative fluidité :

- S'affirmer comme expert. En effet, participer aux travaux préconciliaires dès 1960, c'est conquérir petit à petit un « habitus conciliaire » en apprenant à connaître les divers rouages du fonctionnement du Concile et à savoir en jouer. Congar, en dépit de fréquents moments de découragement soigneusement consignés dans son journal, apparaît exemplaire de ce point de vue. Chenu, quant à lui, bien que présent seulement comme expert privé, dira dans une lettre adressée à son provincial, Joseph Kopf, en octobre 1962 : « J'ai expérimenté la complexité des tractations nécessaires pour insérer une idée, même acceptée, dans l'appareil d'une assemblée et dans un climat collectif¹⁰. » Ensuite, dès l'ouverture du Concile, l'opposition entre expert officiel et expert privé joue, de même que la durée de la fonction d'expert. Ainsi être expert officiel dès la première session en 1962, en terme d'influence, ne peut avoir la même valeur que celle d'être expert à la toute fin du Concile, comme c'est le cas de Dominique Dubarle. Henri Féret écrit aux frères du couvent de Dijon, le 17 octobre 1963 : « Il y a ceux dont l'autorité théologique, considérable au départ, décline rapidement, cependant que d'autres, qui étaient peut-être suspects auparavant, voient la leur monter au zénith¹¹. » Yves Congar, dans l'esprit de son ami Féret, appartient évidemment à la seconde catégorie. Cette autorité acquise lui permet, par exemple, d'orienter Pierre Benoît, directeur de l'École biblique de Jérusalem, nommé expert en 1964, afin qu'il puisse exercer au mieux une influence : « À mon avis, le travail biblique est presque fini pour le *De Ecclesia*, sauf pour le chapitre *De Beata*. C'est au schéma XIII que le P. Benoît pourra servir. [...] Je conseille au P. Benoît de s'insérer dans ce groupe et il commence à le faire efficacement. D'emblée, il s'impose par sa compétence, son sérieux et son équilibre¹². » Yves Congar peut ainsi, à l'occasion, exercer un rôle de patron, réactivant pour le bienfait de la cause les solidarités du Saulchoir. Marie-Dominique Chenu, qui n'est pas expert officiel, doit passer par lui lorsqu'il veut proposer ajouts et modifications.

- La manière d'être expert. Ce n'est pas seulement le statut d'expert officiel qui détermine l'influence d'un théologien, mais la manière de l'être. On peut opposer l'attitude d'un Congar à celle d'un Labourdette. Le premier cumule les instances

¹⁰ Archives dominicaines de la province de France, fonds Chenu.

¹¹ Archives dominicaines de la province de France, fonds Féret.

¹² Yves CONGAR, *Mon journal...*, II, p. 125.

d'expertise, prononce des conférences, écrit des articles, participe à de multiples groupes de travail ou à des groupes informels comme « l'Église des pauvres » de Paul Gauthier et, plus le Concile avance dans le temps, comme on peut le lire dans son journal, plus il a le choix de jouer sur plusieurs niveaux. Labourdette, plus réservé, de moindre notoriété également, se veut essentiellement un homme de dossiers, qui travaille à la rédaction des textes qui lui sont demandés et ré pugne à intervenir par d'autres canaux. D'autres dominicains français, faute d'avoir été nommés experts officiels, misent sur une influence médiatisée par les sociabilités : ils font des rencontres de « coulisses », pour reprendre le terme de Chenu, l'occasion d'être influents et savent, dans certains cas, infléchir des orientations. D'autres, comme les « Romains », en dépit de leur baisse d'influence entre la phase préparatoire et la phase conciliaire, ne renoncent pas à utiliser leur pouvoir comme l'illustre la lettre de Paul Philippe à propos de Manteau-Bonamy, le 4 juillet 1964 : « Personnellement je serais très heureux que le Père puisse venir à Rome pendant la troisième session, mais à quel titre ? Plus question de faire nommer des experts. Je n'y suis pas parvenu il y a six mois, et je me demande comment le Père Benoît l'a été ces temps-ci. Il le mériterait pourtant bien. Mais il y a tant de théologiens non experts qui sont à Rome et y agissent : par exemple nos Pères Chenu, Liégé, Biot¹³. » On voit ainsi que chacun selon ses fonctions, qu'il soit expert officiel ou privé, a une implication au Concile qu'il manifeste différemment. Reste une question : le Concile aurait-il façonné les uns et autres de telle sorte qu'il aurait modifié leur positionnement initial ?

Aussi limités soient-ils, les déplacements sur l'échiquier conciliaire n'en sont pas moins réels. La contrainte d'avoir à travailler ensemble, alors qu'il était improbable, avant le Concile, qu'une collaboration entre certains pères de provinces ou d'options théologiques différentes puisse exister, offre l'occasion de dépasser des querelles passées à la recherche d'inévitables compromis : ainsi Labourdette, à l'égard duquel Congar reste méfiant au tout début du Concile, a la surprise de se découvrir plus proche de théologiens salicétains qu'il ne le pensait, et en tout cas plus proche d'eux que de certains de ses frères de la province de Toulouse, en premier lieu de Rosaire Gagnebet, ce qui n'en est pas moins pour lui une source d'embarras : « Je suis assez gêné. Je ne puis me soustraire à l'évidence d'objections qui étaient déjà miennes, faites aux schémas et à leur style. [...] J'entre dans un accord profond dans la plupart des vues qui sont exprimées par des théologiens dont je suis habituellement bien éloigné – du moins je le croyais ! Mais je fais partie d'un cercle tout autre [Père Gagnebet, cardinal Browne, Paul Philippe] qui va se trouver attaqué de plein fouet, avec les injustices que ces sortes d'attaques impliquent fatalement. À cela je ne peux pas

¹³ Archives dominicaines de la province de Toulouse, fonds Manteau-Bonamy.

collaborer¹⁴. » Congar n'est pas loin d'être dans le même rapport à l'égard de Paul Philippe, à qui il « parle à cœur ouvert et à fond » au début du Concile¹⁵ avant de se tenir dans une prudente distance à son égard jusqu'au terme de sa présence à Rome en 1965.

Ces recompositions doivent beaucoup aux formes de sociabilité imposées par des circonstances à bien des égards exceptionnelles. Ainsi, certains experts logeant dans les mêmes institutions sont amenés à travailler de concert, échangeant informations et impressions (Féret et Liégé, Dupuy et Le Guillou, Chenu et Biot). Ces sociabilités romaines trouvent d'ailleurs leur prolongement lors des intersessions qui réduisent à peine le labeur des plus impliqués. Ainsi, Féret et Congar se réunissent-ils en France, seuls ou avec des évêques, en divers lieux, afin de préparer les sessions suivantes.

Pour faire le tour de cette expertise dominicaine au Concile, il faudrait également prendre en considération les frères prêcheurs français de passage ou en résidence à Rome au moment du Concile, et qui soutiennent de leurs compétences ou de leurs relations les interventions des participants au Concile sans pour autant être eux-mêmes, à aucun titre (ni officiel, ni privé), des experts : Bruno Hussar, Thomas Delos, Ceslas Spicq, parmi d'autres, illustrent cette dynamique.

La revue *Concilium*, dont le projet s'élabore dès 1963, offre après la dernière session conciliaire un débouché à ces rapprochements. La domination, parmi les collaborateurs de la revue, des dominicains de la province de France est forte, plus encore que dans les travaux conciliaires : Benoît (qui assure la direction de l'édition française) et Le Guillou pour les contributions portant sur l'œcuménisme, Congar, Chenu et Dupuy pour le dogme, Féret et Liégé pour la théologie pastorale, Dubarle pour les « problèmes frontières ». Le cas de Labourdette permet d'ailleurs de pointer les limites des convergences conciliaires, comme le note Henry Donneaud¹⁶ : si le théologien de Saint-Maximin participe à la première réunion du groupe en octobre 1964, à Rome, et figure dès le premier numéro de la revue, en janvier 1965, au comité de rédaction pour la section morale, il n'y publiera jamais aucun article.

Est-il possible de déduire de ce qui précède la mesure du travail accompli ? On voit, à la lecture du journal de Congar, combien il est difficile d'évaluer exactement l'influence que les uns et les autres exercent sur les textes conciliaires. Pour mener à bien notre démonstration, il aurait fallu que chaque

¹⁴ Henry DONNEAUD, « Michel Labourdette. Une vie au service de la théologie », *Revue thomiste*, 92/1, 1992, p. 42.

¹⁵ Yves CONGAR, *Mon journal...*, 15 novembre 1960.

¹⁶ Henry DONNEAUD, « Michel Labourdette... », p. 44.

théologien ait consigné ce qu'il faisait. Et, lorsque nous avons des « notes » (*Notes quotidiennes* de Chenu¹⁷, le diaire de Boilot, le journal de Biot, des morceaux épars de journal chez Camelot, la chronique de Féret pour les frères de son couvent de Dijon), leur caractère lapidaire rend difficile leur utilisation. On peut cependant insister sur la disparité du travail accompli. Comment comparer le travail d'un Congar, d'un Dupuy, d'un Féret ou d'un Le Guillou avec celui d'un Philipon qui fait de sa présence au Concile un livre de vulgarisation spirituelle¹⁸ ou celui d'un Manteau-Bonamy, mariologue, dont la présence à la dernière session du Concile consiste seulement à étudier (mais pour quel résultat ?) le schéma *de Beata* ? Force est de constater que certains dominicains ont joué un rôle majeur et d'autres un rôle mineur. Mais passer de cette remarque très générale à une compréhension fine de la part prise par tel ou tel théologien dans l'élaboration des textes conciliaires nécessiterait d'autres outils que ceux fournis par la prosopographie : il conviendrait, par exemple, de croiser ces informations avec la reconstitution de l'élaboration de tel ou tel schéma.

Ce portrait de groupe affiche des caractéristiques qui sont loin d'être homogènes. Peut-on même parler de portrait de groupe ? Il ressort de ce qui précède que mener une analyse en termes de provinces ou d'écoles doit pour le moins être questionné. Certes, des affinités entre dominicains français, forgées dans les couvents d'étude du Saulchoir ou de Saint-Maximin, demeurent et sont même renforcées par l'événement du Concile (entre Congar, Chenu, Liégé, Benoît, Dupuy par exemple), d'autres, au contraire, en sortent altérées (Labourdette avec Gagnebet, Congar avec Philippe). Il existe bien un petit noyau de dominicains qui travaillent ensemble, se voient très régulièrement, mais d'autres solidarités, voire connivences, se sont fréquemment surimposées ou entrecroisées au fil de l'événement. Labourdette travaille avec de Lubac tout comme Congar, qui collabore également avec Rahner ou Hamer. C'est bien à l'aune du poids des dynamiques de travail que les uns et les autres se sont repositionnés, bousculant les cadres convenus. Tant et si bien qu'il nous semble problématique de plaider sans nuance, en l'état de la recherche, en faveur de l'influence des dominicains français, en tant que groupe, et *a fortiori* d'une école théologique thomiste française, sur le Concile.

Tangi CAVALIN
Nathalie VIET-DEPAULE
EHESS, Paris

¹⁷ Marie-Dominique CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*, Paris, Cerf, 1995.

¹⁸ Michel PHILIPON, *L'Église de Dieu parmi les hommes*, Paris, DDB, 1964.

GEORGES MARIE COTTIER, EXPERT À VATICAN II, UN DOMINICAIN ENTRE ÉVÉNEMENT ET *AGGIORNAMENTO*

Le Père Georges Marie Cottier a joué un rôle important comme expert au long du Concile Vatican II, contribuant aux orientations de la majorité conciliaire, de même qu'à l'ouverture de nouveaux horizons de recherche théologique et de nouvelles voies pour le dialogue avec la société contemporaine¹. On ne prétend pas, ici, aborder de manière exhaustive l'itinéraire intellectuel et ecclésiastique complexe du cardinal, qui a été, pendant plus d'un demi-siècle, à la fois un témoin, un interprète et, le plus souvent, un protagoniste de moments cruciaux de l'histoire de l'Église² : la question du dialogue entre croyants et non-croyants ; la phase du dégel Est-Ouest ; la crise de la théologie de la libération ; le défi de la reconstruction de la théologie sur le « chemin de l'être » face à l'hégémonie de la « pensée faible » dans l'ère post-communiste ; le devoir de la « purification de la mémoire » et le thème du pardon à l'occasion du Grand Jubilé de l'an 2000. Cette contribution est axée sur l'activité conciliaire du Père Cottier en tant que théologien privé de Mgr Charles de Provençères et, en partie, au cours de la dernière session du Concile, en tant qu'expert aux côtés du cardinal Charles Journet concernant des thèmes de grande ampleur, destinés à marquer tant les

¹ La documentation inédite utilisée ici se trouve dans les archives privées du Père Cottier et dans le fonds Cottier déposé à l'Université du Latran. Parmi les témoignages sur son expérience conciliaire, voir Georges COTTIER, « Mon témoignage sur le Concile », *Centro Vaticano II – Studi e Ricerche*, VI, 2012, p. 137-144 ; Piero DORIA, « *Dignitatis Humanae* e *Nostra Aetate* : intervista al Card. Georges Cottier, op », *Notes et documents*, 22-23, 2012, p. 10-18.

² Après sa licence en lettres classiques à l'Université de Genève en 1944, Cottier entre, l'année suivante, dans l'ordre des Frères prêcheurs. Le 2 juillet 1951, il est ordonné prêtre à Genève. Entre-temps, il est envoyé étudier à l'Université dominicaine de Rome (Angelicum), où il obtient en 1952 une licence en théologie. Revenu à Genève en 1959, il achève son doctorat à la Faculté des Lettres, où il enseignera la philosophie à partir de 1962 ; il est aussi enseignant à l'Université de Fribourg (1973-1990), ainsi que *visiting professor* à l'Université de Montréal, à l'Institut catholique de Paris, à l'Université catholique de Milan et à l'Université de Padoue. Après son expérience conciliaire, il est nommé consultant du Secrétariat pontifical pour le dialogue avec les non-croyants et s'engage dans l'animation d'entretiens à Ljubljana, Budapest, Strasbourg ou Moscou. De 1989 à 2003, il est secrétaire général de la Commission théologique internationale sous la présidence du cardinal Joseph Ratzinger. En décembre 1989, il est nommé par Jean-Paul II théologien de la Maison pontificale, titre confirmé ensuite par Benoît XVI. Lors du consistoire du 21 octobre 2003, il est créé cardinal par Jean-Paul II. En 2014, il est élevé à l'ordre des cardinaux-prêtres. Le cardinal Cottier est décédé à Rome le 31 mars 2016.

lignes principales du mûrissement de sa pensée qu'à demeurer longtemps stratégiques dans le débat théologique.

Au moment de l'annonce du Concile, Cottier, après avoir achevé ses études aux côtés de l'abbé Charles Journet, son guide spirituel, obtient un doctorat en philosophie avec une thèse sur *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, publiée en 1959³. Durant cette période, prieur du couvent d'Annemasse, il a déjà vécu l'une des rencontres enrichissantes de sa vie, celle des Petits Frères de Jésus du Père René Voillaume et, par leur entremise, celle de son confrère dominicain Jacques Loew, prêtre-ouvrier sur les docks de Marseille et fondateur de la Mission ouvrière Saints-Pierre-et-Paul (MOPP). Ces importantes réalités porteuses d'attentes de renouveau ecclésial avaient fait l'objet d'expériences significatives : tout d'abord la formation reçue au couvent de Saint-Maximin, studium de la province dominicaine de Toulouse, où Cottier avait été invité à donner des cours sur le marxisme, et surtout la rencontre avec l'archevêque d'Aix-en-Provence, Charles de Provençères, leur point commun de repère et d'appui. Ce dernier, en 1947, avait apporté son soutien à la formation de la première fraternité ouvrière des Petits Frères de Jésus⁴, qui avaient désormais mûri leur vocation à une vie contemplative conduite non pas dans le désert, mais, au contraire, dans le monde des pauvres et des ouvriers⁵ ; et encore, en 1955, il avait autorisé l'institution de la MOPP, dans le but de promouvoir l'évangélisation de la classe ouvrière ainsi que la formation de prêtres issus du prolétariat d'usine, souhaitée par Loew après l'interruption de l'expérience des prêtres-ouvriers⁶.

Ce n'est pas par hasard si, sous l'impulsion du pontificat de Jean XXIII, Mgr de Provençères, devenu archevêque d'Aix-en-Provence avec l'aide d'Angelo Roncalli, nonce à Paris, répond avec enthousiasme aux attentes d'une Église pauvre et servante et se met à l'écoute des raisons des non-croyants parmi les masses déchristianisées de la société sécularisée. C'est donc dans le contexte aixois, marqué par de profondes instances sociales de changement, que l'archevêque se prépare à relever le défi de l'événement conciliaire. Il s'engage activement déjà au cours de la phase préconciliaire et, en tant que membre de la

³ Philippe CHENAUX, « Georges Cottier. Déraison moderne et vérité chrétienne », dans Stephan LEIMGRUBER, Max SCHOCH (eds.), *Gegen die Gottvergessenheit : Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1990, p. 627-639.

⁴ Charles SUAUD, Nathalie VIET-DEPAULE, *Prêtres et ouvriers : une double fidélité mise à l'épreuve, 1944-1969*, Paris, Karthala, 2004, p. 554.

⁵ René VOILLAUME, *Au cœur des masses. La vie religieuse des Petits Frères du Père de Foucauld*, Paris, Cerf, 1950.

⁶ Bernard DELPAL, « Ce qui s'appelle la foi : Jacques Loew et la MOP », dans Annette BECKER et al. (dir.), *Écrire l'histoire du christianisme contemporain. Autour de l'œuvre d'Étienne Fouilloux*, Paris, Karthala, 2013, p. 259-270.

commission préparatoire pour la discipline du clergé et du peuple chrétien, pour-voit au recueil de 72 textes. Pour accomplir une tâche si vaste, une aide théologique valide était indispensable, et c'est pourquoi il n'hésite pas à recourir à la personne du Père Cottier. La correspondance entre Loew et Cottier montre que, dès mars 1961, ce dernier examine et corrige des textes destinés au travail de Mgr de Provençères dans la commission préparatoire⁷. Au début mai, ainsi qu'en témoigne une lettre de Loew, l'archevêque invite Cottier à être son théolo-gien privé au Concile, notamment en ce qui concerne les thèmes de la foi et de l'incroyance dans le monde moderne conditionné par la technologie : « Or, Mgr de Provençères serait tout prêt à te demander – et même il m'a demandé de le faire – d'être son aide théologien pour le Concile. Il a de nombreux travaux à coordonner, à mettre en route et, bien entendu, dans la partie qui est la tienne, c'est-à-dire ce monde moderne de l'athéisme et de la technique confronté avec notre foi⁸. »

Le théologien suisse, dont le travail « correspond exactement à ce que l'archevêque d'Aix désirait⁹ », avoue être « impressionné et même touché de cette confiance¹⁰ » ; c'est justement cette confiance qui suscite dans les milieux de la MOPP l'espoir d'apporter à l'événement conciliaire l'expérience mission-naire de Port-de-Bouc, à savoir celle d'une Église proche du quotidien des humbles et prête à suivre une voie évangélique alternative tant à l'influence du capitalisme qu'à l'attrait du marxisme. Comme l'écrit Loew, « une forme nou-velle de culture et de civilisation est en train de se faire, il faut bien qu'une forme nouvelle de formation aux vérités éternelles soit cherchée. [...] Tout cela me paraît bien capital à faire passer pour cette préparation au Concile¹¹ ». À la veille de l'ouverture du Concile, en se référant à la présence, parmi les experts, du Père Labourdette (venant lui-même du studium de Saint-Maximin¹²) et encore à celle de l'archevêque de Toulouse, Mgr Garrone, parmi les Pères conciliaires¹³, Loew manifeste à Cottier son espérance que, par la contribution de ces clercs, les idées missionnaires d'une Église amie des pauvres et véritable moyen du salut pour-ront être bien représentées au sein du Concile :

⁷ Archives Cottier [AC], b. 1961-1963, lettre de Loew, 13 mars 1961.

⁸ Archives de la province dominicaine de France, Bibliothèque du Saulchoir, Paris (ALS), fonds Jacques Loew, b. 7/711, lettre à Cottier, 7 mai 1961.

⁹ AC, lettre de Loew, 5 juillet 1961, b. 1961-1963.

¹⁰ ALS, fonds Loew, b. 7/711, lettre de Cottier, 10 mai 1962.

¹¹ AC, b. 1961-1963, lettre de Loew, 5 février 1962.

¹² Georges Marie COTTIER, « Un maître en théologie, le Père Marie-Michel Labourdette », *Revue thomiste*, XCII, 1992, p. 10-13.

¹³ En 1957, les étudiants de la MOPP avaient déménagé à Toulouse, dans le quartier ouvrier de Bourrassol, pour suivre le studium de Saint-Maximin, Jacques LOEW, *Les Cieux ouverts : chronique de la mission ouvrière Saints-Pierre-et-Paul, 1955-1970*, Paris, Cerf, 1971, p. 11.

Tu devines combien nous nous réjouissons de ce grand événement, combien nous sommes heureux de voir que le Père Labourdette est parmi les experts du Concile. Je suis bien certain qu'avec vous tous, ces grandes idées auxquelles Dieu nous a amenés à consacrer notre vie seront bien représentées. [...] N'hésite pas, mon cher Martin¹⁴, à bien regarder toutes choses à la lumière de ces petits, de ces pauvres [...] qui sont ballottés par tant de doctrines et qui pourraient trouver dans l'Église la bouée du salut, à condition encore que cette bouée ne leur semble pas quelque chose d'absolument étranger à leur vie. Mais si je t'écris, c'est pour te dire à la fois cette fidélité profonde et cette prière de tous, pour toi-même et nos deux évêques, Mgr de Provençères et Mgr Garrone. Ces deux évêques, en effet, sont véritablement, je l'ai senti tous ces jours-ci, comme des équipiers de la Mission, bien sûr avec tout ce qu'ils ont en plus d'épiscopal et de chef, mais on les sent tellement donnés à tout ce qui a été découvert en France dans ces dernières années que véritablement nous pouvons, nous, dans notre prière les considérer comme les premiers équipiers de la MOPP, en plus de leur responsabilité vis-à-vis d'elle¹⁵.

L'horizon théologique du Concile est pourtant bien plus vaste que le simple rapport Église-Monde dans la perspective de l'évangélisation du monde ouvrier. En effet, Cottier est bientôt appelé à analyser tous les documents soumis aux Pères conciliaires pour lesquels il rédige, en latin et en français, des centaines de pages riches de remarques que Mgr de Provençères soumettra (non signées) à l'attention des évêques, tant dans un grand nombre de réunions informelles que dans l'*aula*. À cet égard, la révision du *Schema compendiosum De fontibus Revelationis*, rédigé en juillet 1960 par Salvatore Garofolo et Sebastian Tromp, membres de la commission doctrinale préparatoire, s'avère particulièrement délicate¹⁶. Dans l'examen attentif intitulé *Disquisitio brevi de Schemate De fontibus revelationis* rédigé pour de Provençères à la suite d'un échange de vues avec Journet, Cottier souligne les limites du document préparatoire en raison de sa forme trop scolastique, de même que pour son approche rigide et limitative face aux attentes pastorales et œcuméniques du Concile¹⁷ ; une approche qui réaffirme à outrance le concept d'inerrance biblique en opposition aux « dérives » doctrinaires tant redoutées dans le domaine de l'exégèse historico-scientifique¹⁸. Ces considérations critiques sur le schéma sont encore plus évidentes dans les pages de la *Note sur le schéma dogmatique De fontibus Revelationis*, où le théologien dominicain remarque l'urgence d'un renouvellement de l'Église à la hauteur des changements culturels et sociaux :

¹⁴ Nom de religion du Père Cottier.

¹⁵ AC Cottier, lettre de Loew, 8 octobre 1962, b. 1961-1963.

¹⁶ Joseph A. KOMONCHAK, « La lotta per il Concilio durante la preparazione », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, I, Bologna, Il Mulino, 1995, p. 42-262.

¹⁷ APUL, fonds Cottier, f. 7 *De Fontibus*, *Note sur le schéma dogmatique De fontibus Revelationis*.

¹⁸ APUL, fonds Cottier, f. 7 *De Fontibus*, *Disquisitio brevi de Schemate De fontibus Revelationis*, sd.

On regrettera la manière abrupte avec laquelle le chapitre IV [*De Novo Testamento*] aborde des questions délicates. Le tour en est trop négatif (« *errores perniciores* », etc.). On ne peut pas faire abstraction du climat de polémique qui règne actuellement dans ce domaine (cf. le pamphlet de Mgr Spadafora¹⁹) ni, au point de vue pastoral, de l'imprudence qu'il y a à lancer dans le grand public ou simplement dans un milieu de jeunes tant d'hypothèses hasardeuses. S'il faut défendre l'historicité des faits évangéliques, il n'est pas judicieux d'autre part d'interdire à la science exégétique catholique l'examen approfondi des conclusions tirées par des exégètes protestants ou indépendants [...]. Le chapitre V [*De Sacra Scriptura in Ecclesia*] pourrait être supprimé. Le Concile doit-il adresser de telles exhortations ? Il ne semble pas. Le n° 25 ne paraît pas heureux. Il dénote une mentalité restrictivement latine qui ne sera pas comprise des Orientaux. Puisque *Divino Afflante Spiritu* a apporté toute la lumière désirable sur le problème de la Vulgate, le Concile ne semble pas avoir à s'en occuper [...]. Du point de vue œcuménique, enfin, ce texte risque de choquer²⁰.

Le 10 novembre 1962, Mgr de Provençères transmet ces réflexions aux évêques français réunis à Sainte-Marthe. Comme le note le Père Yves Congar, le document, lu à cette occasion par l'archevêque juste au moment stratégique de la définition des équilibres conciliaires, résumait parfaitement les motivations pour rejeter le schéma préparatoire²¹, contribuant ainsi à une polarisation plus nette entre une majorité « progressiste » et une minorité réfractaire à la modernité et proche d'une partie de la conférence épiscopale italienne, ancrée dans des positions conservatrices, comme Cottier lui-même le relate à Congar le 17 novembre²². Tout cela ne manque pas de produire son effet. Quand, le 14 novembre 1962, le cardinal Ottaviani présente le *Schema de fontibus Revelationis* dans l'*aula* conciliaire, le texte est sévèrement critiqué par la majorité des Pères, précisément pour son approche conventionnelle, manquant de souffle pastoral et d'ouverture aux orientations théologiques les plus actuelles²³. Les remarques de Cottier seront incluses par de Provençères dans le troisième schéma, qui en sortira modifié de manière significative²⁴.

¹⁹ Mgr Spadafora est professeur d'exégèse biblique au Latran.

²⁰ APUL, fonds Cottier, f. 7 *De Fontibus*, Note sur le schéma dogmatique *De fontibus Revelationis*.

²¹ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, 2002, t. I, p. 201.

²² *Ibid.*, p. 233.

²³ Sur le débat autour du *De fontibus*, Roger AUBERT, « Lo svolgimento del Concilio », dans Maurilio GUASCO, Elio GUERRIERO, Francesco TRANIello (dir.), *Storia della Chiesa*, XXV/1, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, p. 235-239 et 293-294.

²⁴ Le troisième schéma *De fontibus Revelationis*, réélabore par la commission doctrinale, fut discuté pendant la troisième session. De Provençères critiqua le texte précédent en raison de sa pesanteur conceptuelle : ce texte étalait des vérités sur Dieu plutôt que de révéler Dieu lui-même. Il demandait donc qu'on remarque nettement que le Messie lui-même est la Révélation, AS, E/296 De Provençères, 897.

Cottier, que Congar définit comme « chic frère, collaborateur intelligent et agréable²⁵ », entre du reste dès le 4 novembre dans le groupe de la *Domus Mariana*²⁶, tel un élément moteur de l'engrenage conciliaire, qui pousse de l'intérieur la majorité réformiste autour du pivot de l'épiscopat français, grâce au rôle de Mgr Garrone²⁷ et de son expert, le Père Daniélou. C'est de Provençères lui-même qui, dans une lettre sur l'étude du schéma *De Ecclesia*, matrice de *Lumen Gentium*, explique la méthode de travail à suivre :

Vous avez reçu la circulaire de Mgr Garrone donnant quelques indications pour le travail à faire : il faut commencer par l'étude du schéma sur l'Église (celui sur la Sainte Vierge y sera inclus). Ensuite viendront les schémas contenus dans le premier tome et qui n'ont pas été étudiés (*De deposito custodiendo, de Ordine morali, de Matrimonio*). Enfin, les autres schémas à mesure qu'ils nous seront communiqués. Des notes seront préparées par divers *periti* sous la direction du R. P. Daniélou, elles nous seront envoyées directement. Mgr Garrone suggère que chacun de nous note par écrit ses réflexions, et que ces remarques soient mises en commun et discutées dans une réunion régionale. Un évêque serait désigné pour rédiger un texte de synthèse [...]. Un *peritus* (je pourrais convoquer le P. Cottier, prieur de Genève, qui a beaucoup travaillé avec les PP. Daniélou et Congar pendant la session de Rome) pourrait déjà rédiger un projet de synthèse sur lequel nous discuterions²⁸.

Le schéma *De Ecclesia* avait été élaboré au sein du Saint-Office, dans une optique encore une fois intransigeante sur le plan doctrinal : les aspects juridiques et disciplinaires prenaient le dessus sur l'esprit pastoral et missionnaire. Le thème des rapports avec les laïcs et le monde demeurerait coincé à l'intérieur de la dimension hiérarchique ; et il en va de même pour la question œcuménique, banalisée au nom de la défense de la romanité de l'Église. Le schéma avait suscité de vives polémiques, surtout de la part de la composante belge ; pour débloquer la situation, comme on le sait, Gérard Philips avait rédigé une sorte de document programmatique *Ce que nous attendons et espérons de la constitution dogmatique sur l'Église*, dans lequel il venait de réexaminer quelques passages fondamentaux du texte préparatoire en tenant largement compte des suggestions des Pères et des experts. Ce document, tout en ramenant à sa juste mesure l'empreinte juridique du texte principal et en s'ouvrant à la dimension interconfessionnelle et, d'une certaine manière, au principe de la collégialité épiscopale,

²⁵ Yves CONGAR, *Mon journal...*, t. II, p. 120.

²⁶ *Ibid.*, t. I, p. 181.

²⁷ Sur le rôle déterminant de Mgr Garrone au Concile, voir Christian SORREL, « Un acteur important du Concile Vatican II : Mgr Garrone, archevêque de Toulouse », dans Bernard BARBICHE, Christian SORREL (dir.), *La France et le Concile Vatican II*, Paris-Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères-Peter Lang, 2013, p. 139-172.

²⁸ APUL, fonds Cottier, f. 5 *De Ecclesia in mundo huius temporis, corrispondenza 1962 dicembre 24-1963 marzo 9*, lettre de Mgr de Provençères, 24 décembre 1962, à un évêque non identifié.

apparaissait, en réalité, fort peu novateur par rapport au rôle des fidèles laïcs et au concept de Peuple de Dieu²⁹. Le schéma Philips cependant, juste pour sa marque de médiation, allait servir de base de travail durant la session ouverte le 29 septembre 1963. Les notes de Cottier sur ce document, si elles mettent en évidence d'une part (par rapport au schéma préparatoire) la « nette amélioration, vérifiée dans le langage plus pastoral, moins juridique, dans les perspectives plus larges et plus universelles³⁰ », soulignent de l'autre la faiblesse de l'esprit missionnaire, due au manque d'approfondissement théologique du thème du Peuple de Dieu :

Il laisse dans l'ombre le caractère missionnaire de l'Église comme la portée de cette mission qui s'étend jusqu'aux valeurs humaines et jusqu'à l'univers matériel (Rom., 8) qu'elle doit assumer, purifier et consacrer dans l'unité du Christ. Il situe l'Église en face des individus (chrétiens, non-chrétiens ou non-catholiques), mais non en face des ensembles (Églises locales, communautés humaines diverses à évangéliser). Il ne tient pas compte suffisamment de la révélation biblique du mystère de l'Église. Les allusions au concept fondamental de "Peuple de Dieu" sont seulement passagères. Pourtant, c'est lui qui manifeste la continuité et l'unité de l'histoire du salut³¹.

De Provençères, pour sa part, au nom des évêques des provinces ecclésiastiques d'Aix et Avignon et des diocèses de Marseille et de Monaco, avait souhaité précisément que l'Église renforce sa vocation missionnaire : comme Dieu a envoyé le Christ, également l'Église est envoyée par le Christ³². Le rappel de la mission du Christ revêt le problème missionnaire d'une approche historico-salvatrice, qui se propose comme réponse positive au défi de l'athéisme. À cette fin, au cours des travaux préparatoires, l'analyse consacrée au thème de l'athéisme avait occupé une place non négligeable, notamment à l'égard de la question communiste. On peut en trouver les traces dans les textes de trois commissions différentes : le *De cura animarum pro cristianis comunismo infectis*, rédigé par la commission des évêques et du gouvernement des diocèses, empreint d'un anticommunisme militant ; le *De cura animarum et comunismo*, issu de la commission de la discipline du clergé et du peuple chrétien dont faisait partie de

²⁹ YVES CONGAR, « D'une "ecclésiologie en gestation" à *Lumen Gentium* », dans *Le Concile de Vatican II. Son Église, Peuple de Dieu et corps du Christ*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 123-136.

³⁰ APUL, fonds Cottier, f. 12, *De Ecclesia*, dactylographié « *Schema Constitutionis De Ecclesia* », s.d.

³¹ APUL, fonds Cottier, f. 12, *De Ecclesia*, brouillon à impression s.d « Additif au rapport du P. Cottier sur le *De Ecclesia, Caput I* ».

³² AS/I, I 4, p. 485.

Provençhères³³ ; enfin, le *De laicorum apostolatu in ambitibus materialismo, praesertim marxistico, imbutis*, qui constituait un chapitre de la deuxième partie du schéma *De apostolatu laicorum*, rédigé par la commission pour l'apostolat des laïcs. C'est à l'occasion du développement du second schéma qu'on élabore le document *De cura fidelium qui communismo inficiantur*, daté d'octobre 1961, avec l'en-tête *Relatio Ex.mi De Provençhères, Archiepiscopi Aequensis*, aujourd'hui dans le dossier *De Ecclesia* du fonds Cottier à l'Université du Latran. Ce texte, loin d'imposer une condamnation du marxisme tout court, proposait une critique du matérialisme sous toutes ses formes, y compris celle hédoniste propre à la société occidentale, et en même temps exhortait les catholiques à agir selon les principes de la justice sociale. Dans ce document, on peut apercevoir l'empreinte de Cottier et de ses études sur le marxisme, comme l'atteste une lettre de Loew à son confrère en date de mars 1961, d'où il ressort qu'un exemplaire du rapport *Perspectives pastorales dans les milieux de matérialisme technique et d'athéisme* avait été adressé à Mgr de Provençhères « d'une manière confidentielle et pour l'usage qu'il voudra en faire auprès du Concile³⁴ ». Il faut retenir, comme important, le fait que le document de l'archevêque (à la date d'octobre 1961) se trouve dans les papiers du Père Cottier concernant les questions ecclésiologiques soulevées au sein du Concile. En effet, le thème de l'athéisme fut abordé à plus d'une reprise, soit pendant les vingt-trois séances consacrées au débat sur le *De Ecclesia*, soit au cours des travaux préparatoires à la rédaction du schéma *Ecclesia in mundo huius temporis*, matrice de *Gaudium et Spes*³⁵.

C'est précisément « sous la mouvance du Concile », comme le souligne le cardinal Poupard³⁶, que va s'accroître l'intérêt pour l'étude de l'incroyance et de la nécessité de donner un nouvel élan à la foi missionnaire, surtout à l'initiative de la collection « Parole et mission » du Cerf, qui publie en 1963 le volume de Cottier, en collaboration avec Loew, *Dynamisme de la foi et incroyance*, l'un des axes de la pensée conciliaire sur le thème de la confrontation Église-Monde³⁷. Les deux auteurs ne dissimulent pas la tâche qui reste à accomplir pour donner

³³ Les deux premiers textes furent réunis dans le schéma *De Cura fidelium pastorali ne materialismi erroribus imbuantur*. Voir Antonio ACERBI, *Chiesa e democrazia da Leone XIII al Vaticano II*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 289.

³⁴ AC, lettre à Cottier, 28 mars 1961.

³⁵ Sur l'iter du schéma *De Ecclesia in mundo huius temporis*, voir Achille GLORIEUX, « Les étapes préliminaires de la constitution pastorale *Gaudium et Spes* », *Nouvelle Revue Théologique*, 108, 1986, p. 388-403.

³⁶ Paul POUPARD, « Le Concile, l'athéisme et l'incroyance », dans *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Rome, EFR, 1989, p. 717.

³⁷ Georges Marie COTTIER, Jacques LOEW, *Dynamisme de la foi et incroyance*, Paris, Cerf, 1963.

une réponse chrétienne au problème de l'athéisme : il est temps que les croyants témoignent une « foi adulte », qui soit à même de dépasser les difficultés du présent par une adhésion la plus totale aux valeurs de l'Évangile et à l'amour envers les pauvres³⁸.

Cette vision est par ailleurs bien représentée par le dominicain au cours des travaux conciliaires. Dans le document *Athéisme des milieux populaires*, rédigé lors de l'élaboration du *De Ecclesia*, il ne manque pas de contester les positions de la minorité conciliaire qui, dans le but de combattre le communisme et ses organismes, finit par tomber dans la même erreur, à savoir celle de considérer les individus comme des masses anonymes à encadrer à l'aide d'organisations chrétiennes, sans tenir aucunement compte que chaque être humain doit être traité en personne qui répond en toute liberté et en pleine conscience à la Parole du Christ :

L'influence des institutions est obvie : qu'il suffise de parler de l'école, des mouvements de jeunesse. Mais dans un monde technique, tout s'institutionnalise, parce que tout doit être organisé, rationalisé, et par là souvent standardisé. Le fait pour l'individu de se sentir un numéro perdu dans la foule anonyme est lié à l'excroissance des institutions. Peut-être faut-il davantage que par le passé nous interroger sur la spécificité chrétienne des moyens de christianisation. La tentation n'existe pas que sur le papier de vouloir encadrer les masses à l'aide d'organismes chrétiens pour faire face à d'autres organismes adverses. Il reste que l'évangélisation proprement dite s'adresse aux personnes respectées dans leur dignité de personne, et appelées à répondre personnellement à la Parole³⁹.

Il est évident que l'enjeu d'une foi adulte va de pair avec la nécessité pour l'Église de repérer des moyens nouveaux, plus appropriés au renouvellement de l'apostolat des laïcs dans les milieux sociaux. C'est pourquoi il n'est pas indifférent de constater ici que Daniélou lui-même adopte, au cours des travaux sur le schéma de l'apostolat des laïcs⁴⁰, l'élaboration du théologien suisse au sujet de l'incroyance, comme le rapporte l'archevêque d'Aix dans une lettre d'août 1963, d'où il résulte que le jésuite avait déjà demandé à de Provenchères la permission de publier, pour le secrétariat de l'épiscopat, une note de Cottier sur les instituts séculiers, accueillie précédemment avec faveur par les Pères et considérée comme « très bien, nécessaire » par l'archevêque de Cambrai Guerry :

Mon Père, quelle correspondance ! J'avais communiqué à quelqu'un votre note sur les instituts séculiers sans donner votre nom, sauf à vos amis. Les réactions sont très favorables, ci-joint la note du P. Loew. Vous avez vu la réaction de Mgr

³⁸ *Ibid.*, p. 115-119.

³⁹ APUL, fonds Cottier, f. 13 *Schema de Ecclesia (dans lequel on inclut celui sur la Vierge)*, brouillon dactylographié « Athéisme des milieux populaires », sd.

⁴⁰ Luigi BOGLIOLO, « Genesi storico-dottrinale del decreto *Apostolicam actuositatem* », dans *Decreto sull'apostolato dei laici. Genesi storico-dottrinale*, Torino, Leumann, 1967, p. 17-32.

Huyghe [évêque d'Arras]. [...] Mgr Guerry m'a dit avoir été très intéressé, "cette note me paraît très bien, nécessaire". Le P. Daniélou m'écrit qu'il va utiliser votre note sur l'affrontement de l'incrédulité dans une note sur le schéma Apostolat laïc et demande la permission de faire paraître le texte sur les instituts séculiers dans un document du secrétariat de l'épiscopat⁴¹.

Il faut ajouter que la Mission ouvrière Saints-Pierre-et Paul n'avait pas obtenu, au regret de Cottier, la reconnaissance canonique officielle en institut séculier⁴² (tout à fait indispensable aux équipiers de Loew pour exercer leur mission dans le monde ouvrier). C'est pourquoi le dominicain se consacre soigneusement au thème qui deviendra l'objet du décret *Perfectae Caritatis* sur le renouveau de la vie religieuse⁴³. Dans sa note sur les instituts séculiers, Cottier invite l'Église à briser les mailles du réseau de protection qui, au fil des ans, a empêtré le dynamisme apostolique présent dans la société :

Cette question est délicate, car il s'agit d'une réalité nouvelle dans la vie de l'Église, et qui n'a pas encore développé toutes ses virtualités. [...] Mais précisément parce qu'on a affaire à une réalité en devenir, on regrettera que le schéma s'en soit tenu au *ius vigens* (n. 4). Ne risque-t-on pas, au nom d'une classification a priori, de mettre des entraves à une spontanéité suscitée inventive par l'Esprit Saint ? On voudrait que les rédacteurs aient prêté attention aux sages avis de *Pacem in terris*, applicables également, *mutatis mutandis*, aux réalités ecclésiales : "À notre époque, la vie sociale est si variée, complexe et dynamique, que les dispositions juridiques, même si elles sont le fruit d'une expérience consommée et de la plus sage prévoyance, apparaissent toujours insuffisantes"⁴⁴.

Le diagnostic lucide de Cottier contribue sans aucun doute à l'élargissement du débat conciliaire sur ces thèmes, comme en témoigne une lettre du Père Loew :

Sur le plan de l'institut séculier, Mgr de Provençères m'a communiqué différents rapports d'où il résulte, me semble-t-il, que le travail que tu as effectué toi-même a amené toute une partie de l'épiscopat à tes propres conclusions. Merci, mon cher Martin [...]. Tu sais notre affection, tu sais combien nous sommes unis et heureux et fiers en même temps de te savoir un des rouages de ce Concile⁴⁵.

Outre le travail acharné sur les différents aspects du schéma *De Ecclesia*, Cottier doit aussi s'occuper de la question non moins importante de la liberté

⁴¹ AC, lettre de Loew, 1^{er} août 1963.

⁴² Mgr de Provençères ne pourra ériger la MOPP en institut apostolique missionnaire qu'après l'approbation officielle de la Congrégation des réguliers (29 juin 1965), Bernard DELPAL, « Ce qui s'appelle... », p. 265.

⁴³ Ivan PLATOVNJAK, *La direzione spirituale oggi : lo sviluppo della sua dottrina dal Vaticano II a Vita consacrata (1962-1996)*, Roma, Gregorian Biblical BookShop, 2006, p. 99-120.

⁴⁴ APUL, fonds Cottier, f. 7 *De statibus perfectionis ad acquirendae e cap. VI De Ecclesia. Consigli Evangelici* ; Note *Problèmes des instituts séculiers*, 10 juillet 1963.

⁴⁵ *Ibid.*

religieuse. Comme il l'explique dans une note destinée à *Études et documents*, le bulletin publié par le secrétariat de l'épiscopat français, le problème des rapports entre l'Église et l'État avait été abordé par la commission préparatoire, dans un chapitre du *De Ecclesia*, dans la perspective d'une juste reconnaissance des droits de l'Église de la part de la société. La question, mise à l'écart du programme indiqué par la commission de coordination, avait ensuite refait surface dans le schéma XVII (puis XIII), à l'intérieur du chapitre II consacré à la liberté religieuse⁴⁶, pour devenir enfin l'objet de la *Declaratio de libertate religiosa*, promulguée par Paul VI le 7 décembre 1965. Comme le rappellera, beaucoup plus tard, le cardinal Cottier, ce document fut « un des textes les plus combattus du Concile⁴⁷ ».

Cottier travaille sur cet argument pour le cardinal Journet et, dans un document datant de novembre 1963, il tient à préciser que le respect du pluralisme religieux est « une valeur intégrante du bien commun, qui s'impose comme telle à l'autorité politique⁴⁸ ». Son examen approfondi de cette thématique suscite le vif intérêt des évêques. C'est pourquoi Cottier est convié, avec Daniélou et Gustave Martelet, sj, à plancher sur le sujet de la liberté religieuse au Séminaire français le 22 novembre 1963⁴⁹. Dans son commentaire à un texte envoyé par Mgr Sauvage, évêque d'Annecy, Cottier réaffirme avec force que reconnaître l'Église, c'est un acte de foi théologique qui, s'il est privé de la liberté, perd toute sa valeur ; il souligne que l'État moderne, contrairement à celui de l'Ancien Régime, se doit d'être rigoureusement neutre face aux différentes identités religieuses, de manière à sauvegarder la dignité et la liberté de la personne humaine⁵⁰. Il développera encore ce thème, qui lui est cher, dans l'article « La liberté religieuse » paru, à l'initiative de Daniélou, dans la revue *Études*⁵¹.

Dans le souci de participer activement au renouveau de l'Église, Cottier collabore, même *extra aulam*, avec Congar, Voillaume, Labourdette, Chenu, et tant d'autres encore, en organisant un groupe de travail sur le thème délicat de la pauvreté. Par toute une série de rencontres (22 novembre 1963 ; 17 et 18 janvier

⁴⁶ Georges Marie COTTIER, « L'Église et la société politique », *Études et documents*, 12, 1963, p. 1-7.

⁴⁷ Patrice FAVRE, *Georges Cottier. Itinéraire d'un croyant*, Tours, CLD, 2007, p. 74.

⁴⁸ APUL, fonds Cottier, f. 7, Note *Œcuménisme.V.Ch. Liberté religieuse*, 21 novembre 1963.

⁴⁹ Yves CONGAR, *Mon journal...*, t. I, p. 563.

⁵⁰ APUL, fonds Cottier, f. 12, *De Ecclesia*, dactylographié, 23 janvier 1964, *La Liberté religieuse. Suite au premier dossier (2 janvier 1964) constitué par S. Exc. Mgr Sauvage, évêque d'Annecy*.

⁵¹ Georges COTTIER, « La liberté religieuse », *Études*, 322, 1965, p. 443-459.

1964⁵²) prend ainsi forme l'élaboration d'un ouvrage collectif, préfacé par le patriarche Maximos IV et le cardinal Lercaro et intitulé *Église et pauvreté*⁵³. Cet ouvrage, qui contextualisait par un essai de Cottier le problème de la pauvreté dans le cadre des données statistiques sur la distribution inégale des revenus à l'échelle mondiale⁵⁴, se proposait de promouvoir une avancée de l'Église vers une pensée théologique argumentée et exigeante, fondée, au-delà de la complaisance stérile propre à l'« ascétisme chrétien⁵⁵ », sur la nature même du mystère du Christ, non seulement « messie des pauvres », mais aussi et surtout « messie pauvre », expression du dessein gratuit et providentiel de Dieu⁵⁶. Une telle pensée – dégagée de toute forme de connivence avec le pouvoir politico-économique – était simultanément soustraite au danger d'une quelconque assimilation idéologique avec le marxisme, qui allait désormais fasciner un certain nombre d'intellectuels catholiques, comme le Père Giulio Girardi⁵⁷, à l'égard duquel Cottier avait déjà pris ses distances, comme le montre une lettre du 4 juin 1962⁵⁸.

C'est justement pour approfondir ces thématiques que, sous l'impulsion de Paul VI, naît le Secrétariat pour le dialogue avec les non-croyants, rattaché ensuite au Conseil pontifical de la culture, dont Cottier est nommé consultant. « Après le Concile, j'étais plein d'élan et d'enthousiasme. De nouveaux chantiers s'ouvraient devant nous », se souviendra-t-il plus tard⁵⁹. Il ne reste pas moins que les années postconciliaires sont caractérisées par une forte tension : le dissensus catholique s'empare de l'image de l'Église-peuple de Dieu pour en faire un étendard idéologique de renouveau et de contestation contre l'appareil ecclésiastique.

Dans ce cadre, on peut comprendre l'importance donnée par Cottier à l'Écriture lors des travaux sur *Dei Verbum* qui mettent fin à l'ère de la primauté du dogme sur la Parole de Dieu, séparée du tissu vif de l'Église. Il n'y a que l'Écriture qui puisse redonner à l'homme contemporain la possibilité de se prédisposer en religieuse attente « afin que, en entendant l'annonce du salut, [il] y

⁵² Yves CONGAR, *Mon journal...*, t. I, p. 564 ; t. II, p. 7. Parmi les participants, il y avait encore Pie Raymond Régamey, op, André Hayen, sj, Marie-Joseph Le Guillou, op, et Antonin-Marcel Henry, op.

⁵³ Yves CONGAR et al., *Église et pauvreté*, Paris, Cerf, 1965.

⁵⁴ Georges Marie COTTIER, « Dimensions actuelles de la pauvreté », *ibid*, p. 25-55.

⁵⁵ Giacomo LERCARO, *ibid*, p. 9.

⁵⁶ *Ibid*, p. 20.

⁵⁷ Philippe CHENAUX, *L'ultima eresia. La chiesa cattolica e il comunismo in Europa da Lenin a Giovanni Paolo II*, Roma, Carocci, 2011, p. 231.

⁵⁸ ALS, fonds Jacques Loew, b. 7/711, lettre à Loew, 4 juin 1962.

⁵⁹ Patrice FAVRE, *Georges Cottier...*, p. 83.

croie, qu'en croyant, il espère, qu'en espérant, il aime » (DV, 1). De là aussi, la juste interprétation du concept de peuple de Dieu contenue dans *Lumen Gentium* : à l'aide de la lecture directe de la Bible, le chrétien adulte, mêlé complètement au « mystère de l'Église » dans son unité de corps mystique, devient membre à part entière du peuple messianique dont le statut, « c'est la dignité et la liberté des fils de Dieu » (LG, 9). Tout cela nous aide à mieux comprendre la fécondité, dans une perspective de longue haleine, de la pensée de Cottier, loin des formules abstraites et cristallisées du syncrétisme chrétien-marxiste de la théologie de la libération (d'après laquelle l'usine et la cité ouvrière représentent une donnée permanente de l'histoire) et, par contre, ramenée à l'intérieur d'une dimension historico-réelle, désormais en train de changer, où l'athéisme, une fois perdu son aspect révolutionnaire d'immanentisation politique de l'attente messianique, demeure comme homologation consumériste et pour autant acceptation passive de l'*existant* sans espérance ni transcendance.

Proche des problèmes de ses contemporains, soucieux de leur destin, Cottier, face à tous les discours irréalistes au nom de fallacieux idéaux, propose un changement des modèles culturels imprégnés de suivisme et de conformisme. Aiguillée par l'analyse systématique et rigoureuse des schémas conciliaires, prend ainsi corps la proposition théologique de Cottier, plus actuelle que jamais, qui porte surtout sur l'exigence d'une véritable libération, qui soit rédemption humaine de tout matérialisme : une libération dans la vérité, c'est-à-dire dans le Christ, centre et plénitude de la Révélation.

Marialuisa Lucia SERGIO

Université Roma III

**DE L'EXPERTISE CONCILIAIRE
À L'EXPÉRIMENTATION MONASTIQUE :
BERNARD BESRET, DE ROME À BOQUEN
(1962-1968)**

Il ne faut pas chercher le nom de Bernard Besret dans les index des histoires du Concile : il n'y est pas. Le cistercien n'a été connu du grand public qu'à partir de 1969, lorsque sa destitution de sa fonction de prieur de l'abbaye de Boquen, en Bretagne, en a fait le symbole de la contestation catholique post-soixante-huitarde en France¹. Pourtant, son influence sur le Concile Vatican II et sa mise en œuvre est loin d'être négligeable. En tant que conseiller théologique de Mgr Huyghe, évêque d'Arras, à partir de la fin de l'année 1963, il a joué l'année suivante un rôle déterminant dans la bataille pour la reconfiguration du schéma *De Religiosis*, contribuant ainsi à la remise à plat qui a débouché sur le texte final du décret *Perfectae Caritatis* adopté lors de la dernière session en 1965, mais surtout il s'est employé à en promouvoir un mode d'emploi. Trois questions viennent alors à l'esprit. Comment se fait-il que ce jeune moine breton de vingt-huit ans soit devenu expert officieux au Concile², alors que rien ne l'y prédisposait, et pourquoi, précisément, s'est-il brutalement rallié, au printemps 1964, à la ligne réformatrice de la majorité ? Quel a été son rôle dans le *lobbying* visant à entraîner l'épiscopat francophone dans la voie d'une approche résolument ecclésiale de la vie religieuse, malgré l'opposition résolue de plusieurs supérieurs majeurs attachés au privilège de l'exemption ? Enfin comment, dès 1965, alors qu'il était devenu prieur de son abbaye, a-t-il fait de la « rénovation adaptée » des ordres religieux une véritable ouverture à la modernité, ayant valeur de modèle pour l'interprétation de l'ensemble des textes conciliaires ?

¹ Voir Béatrice LEBEL, *Boquen, 1965-1976. Entre utopie et révolution dans le catholicisme français*, Rennes, PUR, 2015.

² Sur la distinction entre experts officiels et experts officieux, voir Étienne FOUILLOUX, « Les théologiens catholiques de l'avant à l'après-Concile », dans Dominique AVON, Michel FOURCADE (dir.), *Un nouvel âge de la théologie ? 1965-1980*, Paris, Karthala, 2009, p. 19-36.

Conversion conciliaire

Bernard Besret a dit comment, faisant ses études à Rome à Saint-Anselme³, il a été témoin du début de l'aventure de Vatican II, se trouvant avec ses camarades à Saint-Paul-hors-les-Murs, le 25 janvier 1959, lors de la célébration au cours de laquelle Jean XXIII annonça la convocation du Concile. « Je me souviens encore de notre excitation sur le chemin du retour, le long de la *via Ostiense*, raconte-t-il. [...] Au cours des années qui suivirent [...], je me suis lancé dans cette aventure du renouveau radical de l'Église avec la même fougue qui, déjà à dix-huit ans, m'avait conduit vers le cloître⁴. » Il faut cependant corriger ce raccourci. À l'automne 1959, âgé de vingt-quatre ans et à peine engagé dans la préparation d'un doctorat en théologie, Bernard Besret est amené à s'occuper d'un projet de refondation de la vie monastique à Clairvaux, où l'on escompte la prochaine fermeture de la centrale pénitentiaire⁵. L'affaire tourne court en 1961, et elle le brouille avec son abbé, Dom Alexis Presse, et malgré leur réconciliation à l'été 1962, deux mois après qu'il a soutenu sa thèse, il reste à Rome, où il se trouve donc au moment de l'ouverture du Concile. Mais le temps lui manque pour s'y intéresser vraiment, dans la mesure où il vient d'être nommé à la fois professeur de philosophie à Saint-Anselme et assistant de l'abbé général de son ordre, Dom Sighard Kleiner.

Le printemps 1963 le laisse un peu plus disponible et, sous le pseudonyme de Claude Haouizée (qui associe son deuxième prénom à l'état-civil et le nom de jeune fille de sa mère), il publie un premier article dans l'hebdomadaire royaliste *Aspects de la France*, qui le présente comme « un serviteur de Dieu qui est aussi un ami de notre journal⁶ ». Avec la deuxième session, cette collaboration devient régulière et prend la forme d'une « chronique du Concile », dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle n'est guère favorable à ceux qui poussent au changement. Fin décembre, il s'en prend vertement aux *Informations catholiques internatio-*

³ Né en 1935 en Bretagne, dans une famille d'esprit laïque, Jean-Claude Besret, lycéen brillant, passionné par l'œuvre d'Aldous Huxley et les écrits de Gandhi, entre en 1953 à l'abbaye de Boquen (Côtes-du-Nord). Impressionné par l'intelligence et la personnalité atypique de cette jeune recrue à qui, en référence explicite à Clairvaux, il a assigné comme nom de religion Bernard, l'abbé, Dom Alexis Presse, l'envoie dès 1955 se former à Rome, à Saint-Anselme. Bernard Besret y est particulièrement séduit par les cours de Dom Cyprien Vagaggini. Il soutient en 1960 sa dissertation de licence en théologie : *De humanismo eschatologico patris Ludovici Bouyer ut in libro « Le sens de la vie monastique » proponitur*.

⁴ Bernard BESRET, *Confîteor. De la contestation à la sérénité*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 137-138.

⁵ Yvon TRANVOUEZ, « Boquen-Clairvaux et retour : un projet avorté de refondation monastique (1959-1962) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 228, 2006, p. 193-220.

⁶ A.F., chapeau introductif à Claude HAOUIZÉE, « L'Église condamnée à l'ambiguïté ? », *Aspects de la France*, 18 avril 1963.

nales et à Henri Fesquet, représentants d'un « catholicisme dit d'avant-garde qui se nourrit de slogans et se réjouit du désordre qu'il crée partout où il passe⁷ ». Les vœux fournissent d'ailleurs à Xavier Vallat, le directeur d'*Aspects de la France*, l'occasion de le remercier pour les « beaux et substantiels articles que nos lecteurs goûtent infiniment » et qui contrastent avec toutes les « sottises » qui s'impriment en France sur le Concile⁸. La chronique s'espace puis s'interrompt fin février 1964, faute d'actualité, mais surtout de disponibilité de son rédacteur.

« Le Concile, peu à peu, m'a happé, et une fois le doigt dans l'engrenage, tout le bonhomme y a passé », écrit Bernard Besret en décembre 1963. Grâce au cardinal Ferretto, protecteur de l'ordre cistercien, il a été autorisé à assister à plusieurs congrégations générales : « Aucune surprise, certes, car tout avait déjà été si bien raconté et décrit dans les journaux. Et pourtant c'est tout autre chose d'y avoir pris part en personne et d'avoir circulé dans les bas-côtés de Saint-Pierre où les rencontres les plus extraordinaires étaient possibles. » Mais surtout, il a été approché par Mgr Huyghe, membre de la commission des religieux, « qui voulait avoir [s]on avis sur différents problèmes discutés⁹ ». Conversation fructueuse : il devient conseiller théologique de l'évêque d'Arras, l'un des rares évêques français, au jugement du Père Congar, vraiment actifs et désireux de réformer l'Église¹⁰, et cette fonction, qui s'ajoute aux autres, l'absorbe à partir du printemps suivant.

Xavier Vallat le sollicite à nouveau en septembre 1964. « Voici la 3^{ème} session du Concile ouverte, et avec quel éclat ! Tous les Fesquet et les Laurentin essayent de travestir l'intention profonde qu'il est facile de déceler sous les propos du souverain pontife, et il est plus que jamais urgent que nos lecteurs ne soient pas désorientés par tout ce qu'ils entendent dire à droite et à gauche, ... à gauche surtout. Aussi nous comptons absolument sur vous pour les informer exactement et sagement¹¹. » Il n'en sera rien : depuis plusieurs mois déjà, Bernard Besret a changé de camp. « Je dois avouer qu'avant le Concile, je n'étais pas spécialement d'avant-garde, a-t-il expliqué plus tard. De l'Église, j'avais accepté tout en bloc – ou presque. J'ai vécu en robe blanche, scapulaire noir et chapeau rond. Quand Pie XII apparaissait place Saint-Pierre, je sautais avec tout le monde en criant *Viva il Papa !*, et je lançais mon chapeau en l'air, pour le

⁷ Claude HAOUIZÉE, « Paul VI et le catholicisme français », *ibid.*, 26 décembre 1963.

⁸ Xavier Vallat à Bernard Besret, 21 janvier 1963, Fonds Abbaye de Boquen-Bernard Besret (désormais ABB), Centre de Recherche Bretonne et Celtique, Université de Bretagne Occidentale, ABB12-C556.

⁹ Bernard Besret à Dom Alexis Presse, 8 décembre 1963, ABB12-C550.

¹⁰ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, t. 2, Paris, Cerf, 2002, p. 255.

¹¹ Xavier Vallat à Bernard Besret, 16 septembre 1964, ABB12-C588.

rattraper¹². » Interrogé en 2014, il s'étonne d'être resté si longtemps à droite. Que s'est-il donc passé, tout d'un coup ?

Même si le jeune cistercien n'a jamais fait mystère de ses ambitions¹³, il serait un peu court de voir dans ce virage à gauche un ralliement opportuniste à la majorité. *Aspects de la France*, ce n'était qu'une tribune commode offerte par le réseau aristocratique qui entourait Dom Alexis, et Bernard Besret avait pris soin d'y écrire sous pseudonyme. En fait, c'est une lettre que le vieil abbé lui adresse à la Toussaint 1963 qui change tout. « Les circonstances vous ont fixé à Rome et vous y maintiendront, écrit Dom Alexis, vous y ferez votre carrière : le pied est à l'étrier, il n'y a qu'à marcher. Et sans craindre de vous disperser [*sic*], pourvu que vous vous souveniez des enseignements reçus à Boquen et de ceux que je vous donnai dans mes longues lettres de vos premières années à Rome. [...] Sans retour sur un passé qui n'est plus en notre pouvoir, regardons en avant, *quae retro sunt obliuiscences*, dit saint Paul, *ad anteriora progredientes*. [...] Quant à Boquen, je vous l'ai déjà dit, laissez faire la Providence. Aussi bien perd-on et son temps et sa peine quand on veut regimber ou se mettre en travers¹⁴. » L'affaire de Clairvaux, dans laquelle le jeune moine avait longtemps joué sa partie à l'insu de son abbé, avait mené les deux hommes à un point de rupture, et Bernard Besret, profondément affecté, n'avait eu de cesse que de retrouver sa place à Boquen. Cette fois, c'est Dom Alexis lui-même qui l'émancipe, en quelque sorte, le renvoyant, pour la première fois d'une longue série, de commencement en commencement.

En tout cas, c'est bien ainsi que Bernard Besret l'a compris, si l'on en juge par la réponse qu'il lui fait un mois plus tard. « Je ne suis plus apte à vivre dans le Boquen tel que vous l'avez conçu et tel qu'il existe encore aujourd'hui. Cette parole est dure à écrire, mais je la crois réaliste. Mais il me semble qu'elle me donne les chances *maximae* de pouvoir opérer, au sein d'un ordre établi (que je ne pense pas quitter¹⁵), un renouveau monastique qui, tout en suivant l'idée de fond de Boquen, lui donne une nouvelle expression aujourd'hui absolument nécessaire pour la survie de cette idée¹⁶. » Dans l'immédiat, cela passe par son

¹² Bernard BESRET, *De commencement en commencement. Itinéraire d'une déviance*, Paris, Seuil, 1976, p. 95.

¹³ L'humilité est trop souvent, dans les milieux religieux, le paravent des médiocres. « Il ne faut pas être enfant de chœur pour devenir pape », écrit avec bon sens Fabrice BOUTHILLON, *La Naissance de la Martité. Une théologie politique à l'âge totalitaire : Pie XI (1922-1939)*, Strasbourg, PUS, 2002, p. 9.

¹⁴ Dom Alexis Presse à Bernard Besret, Toussaint 1963, ABB12-C547.

¹⁵ En 1961, au plus fort de la crise de Clairvaux, il avait envisagé d'entrer chez les Dominicains.

¹⁶ Bernard Besret à Dom Alexis Presse, 8 décembre 1963, ABB12-C550.

engagement dans le combat conciliaire, afin de modifier le schéma très conservateur du décret sur la vie religieuse.

Campagnes réformatrices

Dans ce dossier, il y a plusieurs choses qui fâchent les quelques évêques réformateurs, minoritaires au sein de la commission des religieux, que Mgr Huyghe réunit en novembre 1963¹⁷. L'opportunité du décret ne leur paraît pas évidente, dès lors que la constitution sur l'Église doit traiter aussi de ce sujet. Ils craignent qu'un texte particulier ne vise à rien d'autre qu'à protéger la vie religieuse derrière des barrières qui la mettent à part de la vie du reste de l'Église et du monde : même si la première mouture imbuvable, présentée en 1962, a été réduite d'une centaine de pages à moins de quarante, le contenu reste très juridique dans le schéma *De statibus perfectionis acquirendae*, dont le titre dit bien le désir de distinction qui le gouverne. Le maintien de la séparation traditionnelle entre actifs et contemplatifs renforce cette logique en privilégiant implicitement ceux qui, à l'abri de la clôture, s'adonnent aux choses célestes. Enfin, rien n'est fait pour prendre en compte les problèmes particuliers des religieuses, pourtant largement majoritaires.

C'est précisément pour l'aider à organiser une contre-offensive que Mgr Huyghe fait appel à Bernard Besret. Début 1964, tandis que la commission des religieux s'emploie, sur ordre et en renâclant, à réduire le texte du schéma à quatre pages et quelques propositions, le nouveau conseiller théologique de l'évêque d'Arras s'active. Il prend occasion de sa lecture du livre du cardinal Suenens, *Promotion apostolique de la religieuse*¹⁸, paru un an plus tôt, pour prendre contact avec l'auteur et faire observer à celui qui est aussi modérateur du Concile qu'il aurait dû inclure les moniales dans sa réflexion. L'archevêque de Malines s'y était refusé, parce que celles-ci poursuivaient « d'autres finalités ». « Je ne crois pas, Éminence, lui écrit Bernard Besret, que la vie contemplative "réponde à d'autres finalités". Il n'y a qu'une fin possible de la vie religieuse dans l'Église, et c'est celle même de toute vie chrétienne, à savoir la croissance dans la charité qui est indivisiblement amour de Dieu et amour des hommes. Les façons de vivre cette charité sont multiples. La finalité unique. Je crains, Éminence, que bien des religieuses dites "contemplatives" (et surtout leurs supérieurs masculins) ne se retranchent derrière ce paravent pour s'abriter des exigences apostoliques de l'Évangile, exigences qui valent certainement pour toutes les religieuses si elles valent déjà pour tout chrétien¹⁹. » Tout l'art de Bernard Besret

¹⁷ La grogne est là dès octobre : voir Yves CONGAR, *Mon journal...*, t. 1, p. 453.

¹⁸ Léon-Joseph SUENENS, *Promotion apostolique de la religieuse*, Paris, DDB, 1962.

¹⁹ Bernard Besret au cardinal Suenens, 11 mars 1964, ABB32-C4026.

est là : une idée simple et forte – la vie religieuse ne se définit pas par exclusion – et une stratégie efficace – investir les réseaux d’influence.

Reste à développer dans l’urgence un armement différencié. D’abord l’artillerie lourde. Puisque le schéma doit venir en discussion lors de la troisième session du Concile, et que sa dernière version, en date du 27 avril 1964, n’est guère plus satisfaisante que la précédente, malgré l’enseigne plus neutre *De religiosis*, Bernard Besret imagine la publication d’un ouvrage collectif de circonstance. *Les Religieux aujourd’hui et demain* sort en octobre 1964, quelques semaines avant le débat sur la vie religieuse²⁰. C’est à la fois un tour de force, puisqu’il est réalisé en moins de six mois, et un coup d’éclat, parce que, à part son initiateur, tous les collaborateurs sont des personnalités marquantes de la scène conciliaire : trois évêques, Huyghe, Urtasun et Charue, un supérieur général, Dom Kleiner, deux théologiens réputés, Karl Rahner et Jérôme Hamer, et, pour préfacier le tout, la figure de proue de la majorité, le cardinal Liénart. Mais l’essentiel est l’œuvre de Bernard Besret, à la plume ou à l’inspiration pour la première partie (définition de la vie religieuse), la troisième et dernière (rénovation des ordres religieux), et surtout la conclusion en forme de fiche de synthèse en trois pages et huit points pour Pères conciliaires paresseux ou pressés. Une idée force : la vie religieuse n’est pas une structure constitutive *de* l’Église mais une structure *dans* l’Église, ordonnée à l’Évangile, critère premier de sa rénovation.

Conçu pour faire du bruit, le livre vient en effet comme un obus de gros calibre appuyer les tirs plus précis de l’artillerie légère que constituent les deux notes brèves rédigées par Bernard Besret au printemps et à l’été. La première est une critique de la division des religieux en actifs et contemplatifs figurant dans le troisième schéma, division que le cistercien juge sans fondement théologique, historique ou juridique. Récusant d’emblée l’interprétation courante de la péripécie de Marthe et Marie, l’argumentaire est renforcé par des formules percutantes soulignant habilement l’incarnation de ceux qui affectent de camper dans l’eschatologie : « Très peu de différence entre une cuisinière trappistine et une cuisinière chez les Filles de la Charité²¹. » Cette note est à diffusion privée, mais elle circule rapidement : Bernard Besret la communique à Suenens, qui la fait passer, pour voir les réactions, aux trappistes américains de Spencer, lesquels, « effarés », la retransmettent à des religieux et théologiens européens²². La deuxième note est une commande de Mgr Gouet, secrétaire de l’épiscopat français, sur le conseil de Mgr Huyghe, pour éclairer les évêques francophones sur

²⁰ *Les Religieux aujourd’hui et demain. Problèmes de vie religieuse*, Paris, Cerf, 1964.

²¹ « À propos de la division des religieux en actifs et contemplatifs », ABB32-T374. 7 p.

²² Bernard Besret au cardinal Suenens, 17 juin 1964, ABB32-C4430 ; réponse du cardinal le 20 juin, ABB32-C4431.

« les nouveautés positives et, s'il y avait lieu, les lacunes » du schéma *De Religiosis*²³. Au calme, à Boquen, pendant le mois de juin, Bernard Besret met au point ses huit pages, plus modérées dans le ton que celles de la note précédente, mais non moins explosives sur le fond, et se terminant par des propositions concrètes d'amendements au texte²⁴.

« Belle étude, qui plaira », le remercie Mgr Gouet²⁵. Pas à tout le monde. Parue fin juillet, la note sur *De Religiosis* suscite un contre-feu déclenché un mois plus tard par l'abbé de Solesmes, Dom Prou, qui transmet au secrétaire de l'épiscopat une longue réfutation rédigée par son prieur²⁶. « Il n'y a pas lieu de s'en émouvoir, explique Mgr Gouet à Bernard Besret : le texte de Dom Frénaud me semble être davantage un bon exercice scolastique qu'un plaidoyer déterminant²⁷. » Le 31 août, c'est l'abbé général des Trappistes qui écrit aux évêques pour défendre « la vie contemplative pure²⁸ ». Huit jours plus tard, le même Dom Gillet signe avec l'abbé de Solesmes, le prieur de la Chartreuse et l'abbé de Lérins un nouveau courrier à destination des Pères conciliaires, accompagné d'un mémoire, rédigé par « un groupe de théologiens », pour le maintien de la division entre actifs et contemplatifs. Dans un étonnant réflexe de classe, face à un adversaire qui ne cache pas son opposition à l'existence de la catégorie subalterne des convers dans la vie monastique, les auteurs de ce mémoire notent qu'il est « pénible de voir des théologiens prendre argument de la ressemblance des fonctions entre deux cuisinières, l'une trappistine et l'autre fille de la charité²⁹ ». À un prélat français qui s'étonne de ce conflit ouvert entre deux tendances, Bernard Besret explique, début octobre, qu'il « ne faut pas plus s'attendre à ce que les religieux soient d'accord entre eux sur la vie religieuse que les évêques ne le sont entre eux sur l'épiscopat. [...] Dom Frénaud a soixante et un ans, je n'en ai que vingt-neuf. Mais plus qu'une question d'âge, c'est une question d'école théologique et de mentalité³⁰ ».

²³ Mgr Gouet à Bernard Besret, 30 mai 1964, ABB32-C4427.

²⁴ R. P. Besret, s.o.cist., « *De Religiosis*. Le texte des propositions », Secrétariat conciliaire de l'épiscopat, *Études et Documents*, n° 16, 24 juillet 1964, 8 p.

²⁵ Mgr Gouet à Bernard Besret, 27 juin 1964, ABB32-C4432.

²⁶ Dom Frénaud, prieur de Solesmes, « Note sur le nouveau schéma *De Religiosis* », 24 août 1964, ABB-T379.

²⁷ Mgr Gouet à Bernard Besret, 10 septembre 1964, ABB32-C4432.

²⁸ Lettre circulaire de Marie-Ignace Gillet, abbé général ocsa, 31 août 1964, ABB32-C4436.

²⁹ « Pour le maintien de la division des instituts religieux en actifs et contemplatifs. Réponse à la note critique dactylographiée rédigée par le R. P. Besret (s.o.cis.) contre le texte actuel du schéma », 10 p., avec lettre introductive des quatre supérieurs, 8 septembre 1964, ABB32-C4437.

³⁰ Bernard Besret à un prélat non identifié (copie), 5 octobre 1964, ABB12-C876.

Avec l'ouverture de la troisième session de Vatican II, l'heure est aux fusils d'assaut. Malgré la mauvaise humeur de Dom Kleiner, mécontent de la controverse monastique suscitée par son assistant, à Rome, Bernard Besret est sur tous les fronts. À Dom Alexis, malade, qui le presse de revenir à Boquen pour lui succéder, il oppose son agenda tout dédié au Concile. 3 octobre 1964 :

Hier. À 11 heures, rendez-vous au Vatican avec le théologien des évêques allemands membres de la commission des religieux. Nous faisons le point. Une heure et demie d'entretiens serrés. Au début de l'après-midi, je dois contacter le cardinal Suenens par téléphone (sur sa demande) afin que nous mettions sur pieds les grandes lignes de son intervention sur les religieux (mercredi après-midi, séance de travail avec lui). Aussitôt après ce téléphone, je pars au Séminaire français où le cardinal Richaud m'attend pour tracer également le plan de son intervention sur les religieux (j'ai déjà tracé celle de Mgr Huyghe !!). Deux heures de travail avec le cardinal. [...] Après cela, j'ai fait un saut à Saint-Louis pour rendre compte de ma journée à Mgr Huyghe, mais il n'était pas là. J'ai par contre rencontré Mgr Veuillot, de Paris, dans les escaliers. [...] L'autre jour, notre abbé général m'a accordé un entretien d'une heure sur les frères convers. Pas un mot sur mon influence conciliaire. Je sais qu'elle le contrarie. Mais si l'on me demande *mon avis* (car je n'ai sollicité ni le cardinal Suenens, ni le cardinal Richaud), je ne puis tout de même pas donner le sien à la place³¹ !

11 octobre :

Je pensais quitter Rome jeudi 15, mais les circonstances m'obligent à retarder un peu mon départ. [...] J'ai été très pris par le Concile, et Mgr Huyghe me demande de traîner encore un peu : il a besoin de moi. En ce moment, je rédige son intervention sur les religieux, je travaille à celle du cardinal Suenens, nous élaborons les *modi* que présenteront les évêques français au schéma..., etc. Cela n'en finit plus. Hier, j'ai été reçu par Mgr Paul Philippe, auquel j'avais offert un exemplaire de notre livre. Il m'a fort aimablement accueilli et nous avons discuté des problèmes soulevés par le schéma. [...] Demain, j'assisterai à une conférence du P. Congar pour les évêques, puis j'animerai un "atelier de travail" sur les religieux. Vous le voyez, je n'ai pas le temps de chômer. [...] Je vous raconterai tout cela de vive voix plus en détail (spécialement mes démêlés avec l'abbé de Solesmes et toute sa clique³².)

Bernard Besret n'est plus à Rome lorsque le schéma, légèrement étoffé par la commission et rebaptisé en profil bas *De accommodata renovatione vitae religiosae*, est enfin débattu dans l'*aula* conciliaire du 10 au 12 novembre 1964. Si l'on se fie au journal du Père Congar, on voit que les prélats conseillés par le jeune cistercien se montrent inégaux : Richaud médiocre à l'oral, Suenens sûr de lui et conquérant, Huyghe excellent, donnant « un texte enfin du niveau des meilleurs que donnent Allemands, Hollandais et Belges³³ ». Henri Fesquet note

³¹ Bernard Besret à Dom Alexis Presse, 3 octobre 1964, ABB12-C594.

³² Bernard Besret à Dom Alexis Presse, 11 octobre 1964, ABB12-C596.

³³ Yves CONGAR, *Mon journal...*, t. 2, p. 255 et 258.

que l'évêque d'Arras est « particulièrement sévère » pour le schéma et remarque que le nombre de *non placet* (882, pour 1155 *placet*) est « si élevé que pratiquement le texte primitif devra être entièrement refondu³⁴ ». Les opposants transforment les jours suivants leur *non placet* en *placet iuxta modum*, avec au bout du compte plus de 14 000 amendements ! L'offensive des réformateurs a porté ses fruits : « Le vote fut, comme l'on sait, un véritable tir d'artillerie », rappellera Bernard Besret trois ans plus tard³⁵.

Occupé par ses nouvelles fonctions et par l'achèvement de travaux de restauration de son église abbatiale, le désormais prieur de Boquen n'a guère le temps de suivre le travail de réécriture mené en 1965 par la commission des religieux. Il fait confiance à son collègue allemand, le jésuite Friedrich Wulf, théologien de Mgr Leiprecht, évêque de Rottenburg et vice-président de la commission, pour veiller aux intérêts de la majorité conciliaire. Il n'en reste pas moins attentif à l'évolution des choses, et on le consulte également, d'autant plus que sa notoriété s'est accrue à la faveur de la publication, fin 1964, de sa thèse sur la dialectique de l'incarnation et de l'eschatologie dans le vocabulaire religieux contemporain, avec une préface louangeuse du Père Chenu³⁶. Il apparaît désormais clairement comme un ténor du courant réformateur. « Voici une nouvelle jeunesse qui paraît, dont vous serez l'un des chefs », lui écrit, enthousiaste, Dom Jean Leclercq³⁷, et ce à un moment où les clivages sont exacerbés après les affrontements de la « semaine noire » du Concile et le raidissement apparent de Paul VI³⁸. Fin mars 1965, Mgr Huyghe sollicite à nouveau les conseils de Bernard Besret – pour ne pas dire ses instructions – avant une réunion plénière de la commission des religieux : « Vous me feriez gagner du temps en me fournissant une nouvelle rédaction des passages dont vous souhaitez la correction et en indiquant les *rationes* des modifications demandées³⁹. » Et comme il tarde à répondre, c'est par télégramme que l'évêque le relance quinze jours plus tard⁴⁰. Il s'exécute et le prélat le remercie. Dans les mois qui suivent, il est tenu au courant

³⁴ Henri FESQUET, *Le Journal du Concile*, Forcalquier, R. Morel, 1966, p. 718.

³⁵ Bernard BESRET, « La vie monastique », dans Jean-Marie R. TILLARD, Yves CONGAR (dir.), *L'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1967, p. 266.

³⁶ Bernard BESRET, *Incarnation ou eschatologie ? Contribution à l'histoire du vocabulaire religieux contemporain, 1935-1955*, Paris, Cerf, 1964.

³⁷ Dom Jean Leclercq à Bernard Besret, 12 décembre 1964, ABB12-C642.

³⁸ L'ouvrage collectif sur les religieux, « fait en collaboration avec certains évêques sous la protection de la préface du cardinal Liénart, vous compromet », écrit à Bernard Besret son amie Mère Pia, abbesse cistercienne de Boulaur. « Vos articles vous attireront des ennuis », ajoute-t-elle, tout en le remerciant pour ce livre qui « remonte le moral » (Mère Pia à Bernard Besret, 3 décembre 1964, ABB12-C624).

³⁹ Mgr Huyghe à Bernard Besret, 29 mars 1965, ABB12-C725.

⁴⁰ Télégramme de Mgr Huyghe à Bernard Besret, 14 avril 1965, ABB12-C732.

des avancées du dossier, mais celui-ci n'est plus au premier plan de ses préoccupations.

Expériences et stratégie

Quand le décret *Perfectae Caritatis* est enfin voté, à la quasi unanimité, le 28 octobre 1965, c'est dans la charrette des textes à liquider lors d'une ultime session marquée, selon Mauro Velati, par « un climat général de fatigue, où l'on était prêt à tout pour en finir⁴¹ ». Au reste, dans la galerie des documents conciliaires, le décret sur la vie religieuse est ce que l'on appelle un « texte mineur », qui n'intéressait au fond que ceux dont il traitait. On a vu que certains évêques en trouvaient même l'idée superflue, voire fâcheuse, en regard de la constitution sur l'Église qui abordait le même sujet dans un esprit moins corporatif. C'était bien le sentiment de Bernard Besret : « La théorie de la vie religieuse n'est pas un jardin fermé dans l'Église. Le renouveau de l'ecclésiologie actuelle a nécessairement des répercussions sur la conception que l'on se fait de la vie religieuse et de sa place dans l'Église⁴². » Devenu prieur, il voit l'opportunité d'introduire immédiatement à Boquen certains aspects de la réforme liturgique induite par la constitution *Sacrosanctum Concilium*, votée dès la deuxième session du Concile en décembre 1963. Pour éviter les impairs de l'affaire de Clairvaux, il prend soin cette fois d'informer Dom Alexis :

Si nous voulons survivre, et nous avons des raisons devant Dieu de vouloir survivre, c'est maintenant qu'il faut prendre certaines options. Personnellement, je suis convaincu que Boquen occupe une place privilégiée dans le monachisme postconciliaire. Vous avez été un magnifique précurseur. Vous avez déblayé le terrain, ouvert des voies. À nous de poursuivre désormais. À cela le Concile nous invite et nous sommes bien déterminés [...] à entrer de façon résolue dans les perspectives tracées par le Concile. Quitte à décevoir les quelques amis qui espéraient trouver à Boquen comme à Solesmes un centre de résistance aux directives actuelles de l'Église⁴³.

Le français est donc introduit à titre expérimental dans la liturgie lors de la Semaine Sainte 1965, à la satisfaction de la plupart des participants. Il l'est à nouveau, et c'est un puissant symbole, le 20 août, à l'occasion de la consécration

⁴¹ Mauro VELATI, « L'achèvement de l'ordre du jour conciliaire », dans Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II*, Paris, Cerf, 2005, p. 241. L'archevêque de Rennes évoque « la lassitude qui commence à s'emparer de tous » et note que « les bars perdent leurs clients, puisque les votes incessants permettent difficilement de s'absenter », Frédéric LE MOIGNE (éd.), *Billets de Rome. Monseigneur Paul Gouyon, archevêque de Rennes, au Concile Vatican II (1964-1965)*, Rennes, Société archéologique et historique d'Ille-et-Vilaine, 2014, p. 72.

⁴² Bernard Besret à un prélat non identifié (copie), 5 octobre 1964, ABB12-C876.

⁴³ Bernard Besret à Dom Alexis Presse, 26 avril 1965, ABB12-C750.

de l'abbatiale restaurée, en présence d'un Dom Alexis grabataire, mais aussi du cardinal Ferretto et de Dom Kleiner, venus exprès de Rome, et de plusieurs évêques et supérieurs religieux de la région. Dès avril, le prieur avait demandé à l'évêque de Saint-Brieuc l'autorisation de concélébrer à l'abbaye : « Dans le tumulte que provoquent certains chrétiens hostiles aux mesures du Concile, précisait-il, nous tenons à vous dire combien notre communauté au contraire les apprécie et s'en réjouit⁴⁴. » « De tout cœur, je vous remercie pour l'empressement avec lequel vous tenez à appliquer la réforme liturgique dans la mesure où cela est compatible avec votre vie monastique », lui avait répondu Mgr Kervéadou⁴⁵. Compatible en fait, ça allait de soi, mais il fallait encore batailler ferme pour que cela le devînt en droit.

Interrogé sur ce sujet par Dom Kleiner, qui voulait éclairer le définitoire de l'ordre, Bernard Besret avait répondu par une lettre qu'il faut citer longuement parce qu'elle expose clairement comment le fait de tirer le fil liturgique affecte toute la pelote monastique, et même ecclésiale :

Vis-à-vis de la nouvelle liturgie, deux attitudes sont possibles : se cramponner à la liturgie anté-conciliaire (teintée d'anticonciliarisme) et devenir des organes témoins dans l'Église, des pièces de musée pour esthètes ou archéologues. Ou bien, au contraire, servir de maisons-pilotes pour le renouveau liturgique. Dans les paroisses, ils sont nécessairement débordés. C'est à nous de montrer la voie d'une célébration qualitative de la nouvelle liturgie, à nous de roder les chants et les cérémonies, comme le firent les moines du moyen-âge pour la liturgie latine.

En tous les cas, l'on ne peut pas faire de la fidélité au latin et au grégorien l'essentiel de la vie monastique. Une définition de plus. Que Solesmes y reste fidèle. C'est leur affaire et je comprends fort bien. J'irais même jusqu'à m'en féliciter pour le bien général de l'Église universelle. Mais que tous les moines doivent passer par là serait un totalitarisme à la Charlemagne. L'on ne répétera jamais assez et sur tous les tons le principe du pluralisme monastique dans l'Église. Il y a place pour toutes les formules, mais de grâce que l'on ne nous emprisonne dans aucune.

En ce qui concerne l'Office divin, je crois que la question traduction est étroitement liée aux autres questions de réforme de l'Office. Traduire tout simplement l'Office actuel serait certainement insupportable. Ce que nous supportons aisément, parce que le latin rend tout sans odeur, sans couleur et sans saveur, deviendrait totalement indigeste traduit tout simplement en français.

Il faut donc revoir toute la structure de l'Office. [...] Je crois que nous devons résolument aller sur la voie d'un Office en français. Améliorer la qualité aux dépens de la quantité. Ceux qui ont eu le privilège de vivre à Taizé savent ce que cela veut dire. Un seul psaume chanté à Taizé nourrit autrement l'âme que douze psaumes récités à la queue leu leu.

⁴⁴ Bernard Besret à Mgr Kervéadou, 23 avril 1965, ABB12-C744.

⁴⁵ Mgr Kervéadou à Bernard Besret, 25 avril 1963, ABB12-C746.

Sans croire cependant que la traduction en français soit une panacée. Sans céder non plus à je ne sais quel extrémisme destructeur. Le caractère anonyme de notre psalmodie grégorienne a aussi sa valeur et crée un climat serein de contemplation que ne connaissent pas les offices haletants de Taizé. Certains hymnes ne sont pas traduisibles et sont une richesse qu'il serait dommage de sacrifier tout simplement. De même que l'on a conservé l'*alleluia* hébreu, le *kyrie* grec, l'on peut fort bien garder certains morceaux latins⁴⁶.

L'instruction *In edicendis normis* du 30 décembre 1965 jette un froid dans les rangs réformateurs, puisque la Congrégation des rites y maintient le latin pour la messe conventuelle, sauf raisons pastorales. Immédiatement, Bernard Besret fait valoir à l'évêque de Saint-Brieuc et à l'abbé général que son abbaye sert de lieu de culte pour les habitants du voisinage, éloignés de sept kilomètres de leur église paroissiale, et que l'on voit aussi passer à Boquen de nombreux groupes de jeunes. L'instruction romaine prescrit également que l'Office monastique soit célébré en latin *in choro*. Le prieur passe outre là aussi, en vertu du droit canon qui dispense de l'obligation chorale une communauté qui ne compte que quatre moines profès. Ces questions divisant toutes les familles religieuses, Bernard Besret rejoint le groupe de Bellefontaine, qui rassemble de jeunes moines et moniales militant pour l'*aggiornamento* de la liturgie monastique, et qui organise des sessions de travail tournant d'un monastère à l'autre. Renfort précieux mais encombrant, car ce sont précisément les initiatives sauvages du prieur breton qui fâchent les autorités. Soucieux de leur crédit à Rome et désireux d'éviter « la pagaille », les responsables du Centre national de pastorale liturgique, qui ont pris langue avec le groupe de Bellefontaine, s'inquiètent en 1967 de ce que, faute de clôture, les expériences menées à Boquen sont livrées au public et exercent une dangereuse contagion sur les nombreuses religieuses qui fréquentent l'abbaye⁴⁷. Finalement, en mars 1968, le cardinal Antoniutti, indigné par la mixité ambulante du groupe de Bellefontaine, siffle la fin de la récréation⁴⁸. Moyennant quoi, le groupe change de nom, devenant « Chants et Monastères », histoire de ne pas compromettre l'abbé de Bellefontaine, mais poursuit ses travaux, au bonheur de l'esprit de Mai, en restant aussi mixte et gyrovague que le précédent, pour le plus grand plaisir de la jeune génération qui s'y retrouve.

L'application du décret *Perfectae Caritatis* ne pose pas moins de problèmes. Interrogé par Mgr Huyghe au moment de la mise en place de la commission postconciliaire des religieux, Bernard Besret lui adresse un véritable plan de bataille, dont on peut dégager six points principaux : 1) mobiliser Sue-

⁴⁶ Bernard Besret à Dom Sighard Kleiner, 23 avril 1965, ABB12-C743.

⁴⁷ Note sur le groupe de Bellefontaine, 17 juin 1967, ABB24-T507. Les responsables en question sont l'abbé Cellier et le Père Gy, op.

⁴⁸ Lettre circulaire de Clément de Bourmont, moine de Bellefontaine, 19 mars 1968, ABB13-C1249.

nens pour, comme Liénart au Concile, faire refuser la liste d'experts élaborée par la congrégation ; 2) exiger un nombre significatif de religieuses ; 3) exiger une proportion importante d'experts non romains ; 4) ne pas travailler en circuit fermé, mais en liaison avec la commission des évêques, celle des missions et le *consilium* liturgique ; 5) inciter les supérieurs à consulter la base et à autoriser les expérimentations ; 6) « insister sur la liaison entre la vocation religieuse et la vocation de tous les chrétiens à la sainteté [...], sur le fait qu'elle est une forme d'épanouissement de la vie du fidèle, basée sur le baptême, la confirmation et l'eucharistie ». Mais surtout, il lui expose les grandes lignes d'une philosophie de l'après Vatican II :

Le Concile n'est ni la fin du monde, ni la fin de la vie dans l'Église. Il est une étape. À dépasser comme toutes les étapes. Il ne faut donc pas se figer dans les textes élaborés, sous peine de retomber dans une attitude identique à celle de l'avant-Concile, à savoir une attitude de repli, de sécurité, qui a justement nécessité la remise en question de tout par le Concile. L'Église est un corps vivant. Surtout qu'on ne la momifie pas dans les textes du Concile. C'est précisément pour éviter ce processus de momification que le Pape a créé vos commissions : afin que l'Église ait non seulement des textes, mais encore des organes vivants d'interprétation (et donc d'évolution⁴⁹).

Voilà une nouvelle fois le *style* Besret : une capacité impressionnante à penser clairement et à formuler fortement, à la fois les principes d'une réforme et la tactique de leur mise en œuvre.

La scène vaticane est une chose, l'opinion publique en est une autre, dont le prier de Boquen mesure l'importance : Vatican II a été un Concile médiatisé, et il a lui-même en tant que chroniqueur éphémère, on l'a vu, participé à cette médiatisation. Après le Concile, il se répand dans des revues qui font référence dans le petit monde des spécialistes : de 1966 à 1968, on trouve sa signature dans *La Maison-Dieu*, *La Vie spirituelle*, *Signes du Temps*, *Paroisse et Liturgie*, *Parole et Mission*⁵⁰. Il y a surtout, indice incontestable de l'accession à la notoriété et à l'influence dans le milieu catholique, l'important article publié dans les *Études* en avril 1967, « Pour un renouveau du monachisme », synthèse de sa

⁴⁹ « Note pour la prochaine réunion de la commission postconciliaire des religieux », sd (1966), ABB32-T414.

⁵⁰ « Célébration de l'office et vie spirituelle », *La Maison-Dieu*, n° 88, 4^e trimestre 1966, p. 83-95 ; « L'inconfort de la foi », *La Vie spirituelle*, n° 536, mars 1967, p. 253-260 ; « Vers une nouvelle conception de la liturgie », *Signes du Temps*, juin 1967 ; « Office monastique et louange unanime », *Paroisse et Liturgie*, 1967/4, p. 359-364 ; « Liturgie pour un monde sécularisé », *Parole et Mission*, n° 42, juillet 1968, p. 499-502 ; « Rythme de vie et office », *La Maison-Dieu*, n° 95, 3^e trimestre 1968, p. 89-93 ; « Pourquoi prier ? », *La Vie spirituelle*, n° 552, août-septembre 1968, p. 8-10.

conception moderne de la vie monastique comme vocation laïcale et charismatique insérée dans la société⁵¹.

Dès le mois de mai 1965, le chanoine Moeller, plaque tournante de l'entourage de la *squadra belga*, avait suggéré à Mgr Huyghe l'idée d'un livre collectif de commentaires du futur décret conciliaire sur la vie religieuse. L'évêque en avait fait part à Bernard Besret, en soulignant que ce serait l'occasion de prolonger la réflexion entamée dans *Les Religieux aujourd'hui et demain*⁵². Le projet tourna court, mais à l'automne, les deux hommes se rallièrent à l'initiative des Éditions du Cerf en acceptant de collaborer au volume dédié de la prestigieuse collection *Unam Sanctam* : un gros livre de près de 600 pages sorti dès mars 1967, à peine plus d'un an après le vote du décret, avec un « avertissement » virulent d'Yves Congar rappelant l'« abordage évangélique » caractéristique de la dynamique conciliaire et critiquant explicitement les thèses conservatrices de Jean Daniélou. Bernard Besret traite, en 32 pages, du numéro 9 de *Perfectae Caritatis* – 18 lignes – sur la vie monastique⁵³.

Ce n'est pas le plus connu des textes du prieur de Boquen, mais c'est sans doute l'un des plus percutants. Il y souligne le renversement opéré par le Concile :

Pendant des siècles, l'attitude monastique à l'égard du monde avait été considérée quelque peu comme l'attitude idéale du chrétien. La liturgie proposait les saints moines comme modèles pour tout le monde. [...] Aujourd'hui, l'enseignement de l'Église remet l'attitude monastique en question. Il faut le dire clairement, car il serait dangereux de lire les trois phrases sur la vie monastique en dehors de leur vaste contexte conciliaire.

La *rénovation* s'impose donc, mais, précise Bernard Besret, c'est la diversité et la complexité de l'univers monastique qui justifient que celle-ci soit *adaptée*, c'est-à-dire résolument *pluraliste*, ce qui peut se lire aussi bien comme un gage donné aux conservateurs ou un sésame accordé aux réformateurs. Moyennant quoi, le prieur présente la logique conciliaire comme une triple inflexion.

Il s'agit d'abord de faire passer *le charisme avant l'institution*, ce qui implique, pour les ordres les plus anciens, de se défaire à la fois des surcharges dévotionnelles ou réglementaires charriées par l'histoire et, pour certains, du côté romantique de leur renaissance postrévolutionnaire. Les traditions monastiques, si vénérables soient-elles, « dans la mesure où elle diffèrent sans raison des formes actuelles de vie, elles font obstacle à la réalisation effective du but pour-

⁵¹ Bernard BESRET, « Pour un renouveau du monachisme », *Études*, avril 1967, p. 545-562.

⁵² Mgr Huyghe à Bernard Besret, 10 mai 1965, ABB12-C762.

⁵³ Bernard BESRET, « La vie monastique... », p. 263-295.

suivi et écran au message qu'elles devraient transmettre. [...] La différence est perçue avec plus d'acuité lorsqu'elle porte à plein sur la valeur à proclamer. Si elle s'entoure de tout un contexte sociologique anachronique, où la différence semble cultivée pour elle-même (pour le plaisir d'être différent des autres, selon la définition évangélique du pharisaïsme), sa pointe prophétique est totalement émoussée ». On retrouve ici, reprise par son successeur, l'obsession de Dom Alexis.

Il faut ensuite passer *de l'eschatologie à l'incarnation* : « Même si certaines formes de vie monastique ont mis l'accent sur les ruptures avec la vie habituelle des hommes, il faut bien que les moines sachent que, ni le monde, ni l'Église ne sont des réalités dont on a le choix de s'échapper⁵⁴. » Cette perspective intramondaine est aussi à usage ecclésial et à vocation apostolique : « Les monastères, d'après le texte conciliaire, ne doivent pas être des sortes d'excroissances, des verrues sur le corps de l'Église, mais, au contraire, des centres actifs de construction du peuple chrétien. L'expression latine est difficile à traduire : *seminaria*, bien plus que notre mot français "séminaire", évoque le germe de vie, le *semen*, avec tout son dynamisme puissant. » Le prieur de Boquen assigne donc aux monastères le rôle de « maisons-pilotes » au sein de l'Église, notamment pour la rénovation liturgique.

Il importe enfin, et surtout, de donner la *priorité à l'esprit sur la lettre*. Puisque, sur la version finale de ce décret, les Pères conciliaires « n'ont eu ni l'occasion d'un vote par *placet iuxta modum*, ni celle de préciser ou de faire préciser par la commission le sens des mots employés », il faut accepter « le texte tel qu'il nous est livré, dans son imprécision ». Comme tous les textes conciliaires, bricolés par souci de consensus ou par lassitude, le décret conciliaire sur la vie religieuse est limité « par l'imprécision dans laquelle la hâte mise à le rédiger l'a laissé. Mais en ce temps de maturation, il se peut que cette imprécision se convertisse elle aussi en richesse : elle laisse une plus grande marge à l'action de l'Esprit ». En s'en remettant ainsi à « l'expérience déclenchée par le Concile, et qui porte en elle un dynamisme propre dépassant la littéralité des textes mêmes », Bernard Besret relativise la norme, et il donne, des documents conciliaires, un mode d'emploi qui dépasse le seul décret qu'il commente. « L'insistance du texte sur l'adaptation aux "nécessités d'aujourd'hui" (*necessitatibus hodiernis*) signifie que cette adaptation ne pourra pas être accomplie une fois pour toutes, mais qu'elle doit devenir une préoccupation constante de l'institution. L'adjectif choisi *hodiernae* implique ce dynamisme continué puisque l'aujourd'hui de demain sera nécessairement différent de l'actuel d'aujourd'hui. » Éloge paradoxal de l'imprécision de Vatican II et valorisation

⁵⁴ Bernard Besret renvoie ici à un article important du trappiste Thomas MERTON, « Is the World a Problem ? », *Commonweal*, 84, juin 1966.

de ce que, à Taizé, Roger Schutz appelle la « dynamique du provisoire⁵⁵ », c'est tout simplement un appel à la révolution permanente dans l'Église. Ce petit texte est un parfait manuel du combattant de l'esprit conciliaire.

En somme, Bernard Besret est un réformateur qui a fait le Concile dans les coulisses et en spécialiste, et l'après-Concile sur la place publique et en généraliste. Il faut pourtant nuancer ce diptyque, dans la mesure où, on l'a vu, il n'a rejoint le camp du changement que lorsqu'il s'y est senti autorisé, voire poussé, par Dom Alexis. Dès lors, il a fait preuve d'une redoutable efficacité dans le *lobbying* contre le schéma sur la vie religieuse préparé par une commission conservatrice désaccordée de la majorité conciliaire, contribuant ainsi à ce que le décret *Perfectae Caritatis* soit, au final, un texte de compromis entre tendances radicalement opposées. Sans illusion sur la performance normative de textes aussi bricolés, il a très vite compris et expliqué que l'esprit conciliaire n'était pas un abus, mais une nécessité, et que ce que l'on appelle aujourd'hui l'herméneutique de la rupture était tout simplement logique, à défaut d'être simple et consensuelle. Devenu prieur de Boquen, il est donc passé de l'expertise défensive à l'expérimentation offensive. À cet égard, il est clair qu'après un moment de relative prudence jusqu'en 1967, il a pratiqué ensuite sans scrupule la politique du fait accompli, jouant de la singularité canonique de son abbaye, directement rattachée à un abbé général paralysé par la fascination que son jeune et brillant protégé exerçait sur lui. Jusqu'au moment où, en 1969, Bernard Besret a fait un pas trop loin, en croyant pouvoir remettre en cause l'obligation du célibat pour le clergé. Entre-temps, il est vrai, Mai-68 avait eu lieu, manifestant que les jeunes moines qui, dans leurs différents ordres, contestaient l'ancien cours des choses, exprimaient aussi l'impatience d'une génération. J'ai vingt-neuf ans, mon vieux Frénaud...

Yvon TRANVOUEZ

Université de Bretagne occidentale

⁵⁵ Roger SCHUTZ, *Dynamique du provisoire*, Taizé, Presses de Taizé, 1965.

**THE CONTRIBUTION
OF THE BENEDICTINE CONFEDERATION
TO THE PREPARATION OF THE CONSTITUTION
*SACROSANCTUM CONCILIUM***

Before going deeply into the object of my research, I wish to formulate some very brief remarks concerning the archives of the commission *De sacra liturgia* present in the Archives of the Second Vatican Council, where I reviewed most of the documents used in the preparation of this essay. Unfortunately, I must point out that these Archives, also on account of the historical events that have characterized them (the replacement of the president and secretary), present, to say the least, a unique situation. In fact, next to its first section (Annibale Bugnini, cm, secretariat) which is particularly accurate and also complete with a register, at least until 1961, as well as a photo album of the members and consultants ; by contrast, as second one (Ferdinando Antonelli, ofm, secretariat) appears very incomplete, despite the presence of four envelopes from the Antonelli private Archives. With the Antonelli secretariat, in fact, the gaps increase in quality and quantity. For example, Antonelli's letter of appointment is missing, even though a copy is present in the Archives of the General Secretariat, but other letters of appointment of some conciliar committee members are also missing. Moreover, the lists of the conciliar subcommittees are not present and certainly, not all the speeches of the members are found within these Archives. But above all, the Archives lack a protocol register for 1962-1963. Nevertheless, despite these shortcomings, the Archives of the Liturgical Commission remain fundamental for anyone who wishes to start any study relating to the issues dealt with by the commission. In the course of the following pages, I will seek to reconstruct the Benedictine presence in the Liturgical Commission during the preparatory phase, as well as during the conciliar phase. Hence, though briefly, I will present the documentation regarding each member and consultant belonging to the Benedictine Order that was conserved in the Archives of the commission, and elaborated in preparation of the constitution *Sacrosanctum Concilium*.

The Benedictine presence in the preparatory and pre-conciliar period

Eleven members of the Order of St. Benedict took part in the preparatory work of the Liturgical Commission¹. Though the presence of three of them was only nominal (Bernardo Cignitti, Cuthbert Rabnett² and Polykarp Radó³) and another two (Giovanni Cannizzaro⁴ and Bernard Capelle⁵) died before the commission concluded its proceedings and the constitution *Sacrosanctum Concilium* was approved by the conciliar Fathers and promulgated by Paul VI, the Benedictine presence was all the same widely represented by Simon Konrad

¹ Francisco GIL HELLÍN (ed.), *Concilii Vaticani II. Synopsis in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon Patrum orationes atque animadversiones. 5 : Sacrosanctum Concilium. Constitutio de Sacra Liturgia*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2003 ; Angelo LAMERI (ed.), *La Pontificia Commissio De Sacra Liturgia preparatoria Concilii Vaticani II. Documenti, Testi, Verballi*, Roma, CLV-Edizioni Liturgiche, 2013.

² Bernardo Cignitti and Cuthbert Rabnett only took part in the proceedings of the commission as consultants and consequently pronounced the *Formula iuramenti* on 2 March 1961 and 24 December 1960 respectively. Archivio Segreto Vaticano [ASV], *Conc. Vat. II*, b. 1351, fasc. 4, n. 3 (consulenti).

³ Within the Vatican there were strong doubts concerning the loyalty of the Benedictine Polykarp Radó. In this regard, Antonio Samoré, secretary of the Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs transmitted the following comment to Pericle Felici : « Policarpo Radó, benedettino, professore della Facoltà teologica a Budapest. Estremista nel gruppo dei sacerdoti “per la pace”. Nelle trasmissioni della radio ungherese per l'estero tenne parecchie conferenze sulla libertà della religione in Ungheria. Le trasmissioni di tali conferenze avvennero proprio in quei giorni del 1957, in cui un numero di chierici veniva incarcerato. Si ritiene che egli sia la causa del licenziamento di Gennert Bellon's dal periodico “Vigilia”. Policarpo Radó ricevette spesso il passaporto per l'occidente : soltanto persone di particolare fiducia ottengono simili passaporti ; si ritiene che egli abbia reso dei buoni servizi ai committenti. Sebbene egli sia uno specialista di prim'ordine, la sua nomina a consultore ha provocato grande costernazione nei circoli dei sacerdoti fedeli a Roma » (Antonio Samoré to Pericle Felici, with attached insert, Vaticano, 31 dicembre 1960, *ibid.*, b. 380, fasc. 5, membri e consultori). Besides, on at least another two occasions, Annibale Bugnini, secretary of the preparatory commission *De sacra liturgia*, asked Pietro Borella and Lukas Brinkhoff not to send papers to Polykarp Radó in Budapest, on 22nd December 1960, *ibid.*, b. 1352, fasc. 3 e 5).

⁴ Filippo MERATI, « Giovanni Bruno Cannizzaro, osb », in *Profili di liturgisti*, Roma, Centro Azione Liturgica, 1970, p. 189-220.

⁵ Bernard Capelle was born in Namur (Belgium) on 8 February 1884. He was ordained priest on 10 August 1906 ; in 1904, he obtained a doctorate in Philosophy from the Pontifical Gregorian University and in 1908, a doctorate in Theology. Afterwards, in 1912, he obtained a doctorate in Biblical Studies and finally, in 1937, he was conferred with a Doctorate *honoris causa* in Historical Sciences from Louvain. From 1936 to 1958, he was professor of Sacred Liturgy at the Catholic University of Louvain and Lecteur of Theology and Patrology at the monastery of Mont-Cesar of Louvain. Capelle died in Louvain (Belgium) on 19 October 1961 (ASV, *Conc. Vat. II*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 1).

Landersdorfer⁶, Bernard Botte⁷, Eugène Cardine⁸, Peter Siffrin⁹, Godfrey Leo Diekmann¹⁰ and above all by Cipriano Vagaggini¹¹. Moreover, it is necessary to add that there are various conserved testimonies and documents gathered before Cannizzaro's sudden death on 14th March 1961, as well as others relating to Capelle who died on 19 October 1961.

With the exception of Landersdorfer, who was nominated member of the commission on 8 March 1961¹², all the others were nominated on 22 August 1960 with a letter of appointment signed by Cardinal Domenico Tardini, Capelle¹³ as member and seven as consultors (Botte, Cannizzaro, Cardine, Diekmann, Radó, Siffrin, Vagaggini¹⁴). The letter of appointment for each mem-

⁶ Simon Konrad Landersdorfer was born in Neutenkam (Germany) on 2 October 1880. He was ordained priest on 19 December 1903 and after obtaining a doctorate in Hebrew Philology and Sacred Liturgy (University of Freiburg, Germany), he was professor of Sacred Scripture at St. Anselm College in Rome, abbot of the Monastery of Schyren and apostolic visitor of the Benedictine Monasteries of Austria. On 11 September 1936, he was elected bishop of Passau (Germany), a see that he conserved until 27 October 1968, when he reached the age limit and retired. Landersdorfer died on 21 July 1971 (*Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 1).

⁷ Bernard Botte was born in Charleroi (Belgium) on 22 October 1893. He was ordained priest on 4 June 1922. He was lecteur of Sacred Liturgy at the University of Louvain and director of the Superior Institute of Liturgy in Paris. Botte died in Louvain (Belgium) on 4 March 1980 (*Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 2).

⁸ Eugène Cardine was born in Courseulles-sur-Mer (France) on 11 April 1905. He was ordained priest on 2 September 1934 and obtained a doctorate in Letters; he was professor at the Pontifical Institute of Sacred Music. Cardine died in Solesmes (France) on 24 January 1988 (*Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 2).

⁹ Peter Siffrin was born in Bildstock (Germany) on 1 October 1888. He was ordained priest on 1 August 1912 and obtained a licence in Philosophy and Theology respectively; he taught classical Letters, Latin Exegesis and History of the Church. From 1949 to 1960, he taught Sacred Liturgy at St. Anselm College in Rome. On 6 December 1960, the University of Trier (Germany) conferred him the doctorate *Honoris causa* in Sacred Theology. He retired to the Benedictine abbey of Santa Maria Laach in Germany, and died in 1968 (*Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 2).

¹⁰ Godfrey Leo Diekmann was born in Roscoe (Minnesota, USA) on 7 April 1908. He was ordained priest on 28 June 1931 and having obtained the doctorate in Sacred Liturgy at St. Anselm College in Rome in 1933; he was professor of Patrology, Ecclesiastical History and Dogmatic Theology at St. John's University (Minnesota, USA). Diekmann died on 22 February 2002 (*Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 2).

¹¹ Cipriano Vagaggini was born in Piancastagnano (Siena, Italy) on 3 October 1909. He was ordained priest on 29 July 1934 and after having obtained doctorate degrees in Philosophy, Sacred Theology and Oriental Ecclesiastical Sciences, he was professor of Dogmatic Theology and vice-rector of the Pontifical University of St. Anselm. Vagaggini died in Camaldoli (Italy) on 18 January 1999 (*Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, n. 3, fasc. 2).

¹² *Ibid.*, b. 380, fasc. 2 (membri).

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.* (consultori).

ber and consultor is conserved in the Archives of the General Secretariat¹⁵ and of the Liturgical Commission¹⁶, together with the letters of thanks for the nomination¹⁷, the *Status personalis*¹⁸, the *Formula iuramenti*¹⁹ and a file containing a rather short description of the activity carried out by every component²⁰. Finally, and this concerns only the Liturgical Commission, a photographic album is also kept containing photos of nearly all the members and consultors²¹.

Regarding the preparatory work of the commission, I need to mention that eleven sub-commissions were instituted within this same commission, subdivided by themes, where single schemas were studied and prepared, to be successively submitted to the scrutiny of the same Liturgical Commission and the Central Commission, and finally passed on to the examination of the Hall. In this first phase, the contribution of the Benedictine congregation has been truly important. Seven sub-commissions on eleven could count on the presence of at least a member of the Order, subdivided as follows :

II Subcommissio : De concelebratione sacramentali – Relator : Bernard Capelle ; Secretary : Bernard Botte ; III Subcommissio : De officio divino – Consultor : Peter Siffrin ; IV Subcommissio : De sacramentis – Consultor : Cipriano Vagaggini ; VI Subcommissio : De lingua latina – Consultor : Bernard Botte and Polykarp Radó ; VIII Subcommissio : De fidelium participatione in sacra liturgia – Relator : Giovanni Cannizzaro – Consultor : Godfrey Leo Diekmann ; IX Subcommissio : De liturgiae aptatione ad traditiones et ingenium populorum – Secretary : Godfrey Leo Diekmann – Consultor : Cipriano Vagaggini ; XI Subcommissio : De musica sacra – Secretary : Eugène Cardine.

Therefore there were two relators (Cannizzaro e Capelle), three secretaries (Botte, Cardine and Diekmann) and five consultors (Botte, Diekmann, Radó, Siffrin e Vagaggini).

The Benedictine presence in the conciliar period

Considering the conciliar period, which for practical reasons, I will initiate with the appointment of Antonelli as secretary of the conciliar commission on 4 October 1962²², the Benedictine presence was drastically reduced to four mem-

¹⁵ *Ibid.*, b. 380.

¹⁶ *Ibid.*, b. 1351.

¹⁷ *Ibid.*, b. 380, fasc. 3.

¹⁸ *Ibid.*, b. 380, fasc. 4 e b. 1351, fasc. 3.

¹⁹ *Ibid.*, b. 1351, fasc. 4.

²⁰ *Ibid.*, bb. 1352-1353.

²¹ *Ibid.*, b. 1400.

²² Cardinal Arcadio Larraona, cfm, to Ferdinando Antonelli, ofm. Copy. Romae, 4 octobris 1962, *ibid.*, b. 325, fasc. 1.

bers. Out of the original group, only Cipriano Vagaggini remained, with the addition of Jean Prou²³ and cardinal Anselmo Maria Albareda²⁴, who were nominated by the Pope on 29²⁵ and 31 October 1962²⁶ respectively, and Cesario D'Amato²⁷, who was elected by the Hall with 795 votes, likewise nominated member on 31 October 1962²⁸. As for the preparatory period, thirteen sub-commissions were also instituted during the conciliar phase, whom the above-mentioned Religious took part in, including cardinal Albareda, at least until he was substituted.

I Submissio theologica – Member : Cipriano Vagaggini ; VIII Submissio ad expendendas animadversiones factas in Caput III *De sacramentis et sacramentalibus* – Member : Cipriano Vagaggini ; IX Submissio ad expendendas animadversiones factas in Caput IV *De officio divino* – President :

²³ Jean Prou was born in Nantes (France) on 17 November 1911. After having completed his studies in Nantes and in Solesmes, he was ordained priest on 21 August 1938. He was elected abbot of Solesmes on 5 July 1959, and kept this position until 1992, when he presented his resignation. Prou died at Solesmes on 14 November 1999. *Ibid.*, Appendice, b. 88.

²⁴ Anselmo Maria Albareda, in the world Gioacchino, was born in Barcelona (Spain) on 16 February 1892. He entered the Benedictine Order and was ordained priest on 8 July 1915. After obtaining a doctorate in theology at St. Anselm College in Rome, he frequented the Biblical School of Jerusalem and the State University of Innsbruck (Austria). Abbot *nullius* of the monastery of Santa Maria Ripoll (Spain), Pius XI appointed him Prefect of the Vatican Apostolic Library on 19 June 1936. On 19 March 1962, he was created cardinal by John XXIII. Cardinal Albareda died in Barcelona (Spain) on 20 July 1966. *Ibid.*, b. 398, fasc. 2.

²⁵ The information about the appointment of Jean Prou is not present in the Archives of the Second Vatican Council. The original nomination signed by Cardinal Amleto Giovanni Cicognani and dated 29 October 1962, is instead present in Archives abbaye Saint-Pierre de Solesmes, Fonds Concile Vatican II, dossier n. 3. I am obliged to Philippe Roy's kindness for having indicated the mentioned document.

²⁶ Pericle Felici to Cardinal Anselmo Maria Albareda. Minute (31 octobris 1963), ASV, *Conc. Vat. II*, b. 326, fasc. 2.

²⁷ Cesario D'Amato, in the world Giuseppe, was born in Naples on 17 August 1904. After having obtained a licence in Philosophy (1923) and a doctorate in Theology (1928) at the Lateran University, he was ordained priest in 1928. Afterwards, in 1931, he obtained a Diploma in Paleography and Archivalistics at the School of the Vatican Secret Archives. He was lecturer of Liturgy at the Pontifical Institute of Sacred Music and at the Lateran University and, on 7 November 1955, he was appointed abbot *nullius* of St. Paul outside the Walls and elected titular bishop of Sebaste in Cilicia. In 1964, he renounced to the government of the Abbey. D'Amato died at Santa Marinella (Rome) on 23 August 2000 (*ibid.*, Appendice, b. 15).

²⁸ Pericle Felici to Cesario D'Amato. Original. E Civitate Vaticana, 31 octobris 1962, in Historical Archives of St. Paul outside the Walls (Rome), Series Abbot Cesario D'Amato, Stand 39, Shelf B, D'Amato Conciliar Documents Container, file *Ratio procedendi in laboribus Commissionis Conc. et Subcommissionibus*. On D'Amato's election as member, see the complete list of Fathers who constitute the conciliar commission *De sacra liturgia*, attached to the copy of the letter of Pericle Felici to Cardinal Arcadio Larraona. E Civitate Vaticana, 30 October 1962, ASV, *Conc. Vat. II*, b. 326, fasc. 2.

Anselmo Maria Albareda (substitute); XII Submissio ad expendendas animadversiones factas in Caput VII *De musica sacra* – President: Cesario D’Amato – Member: Jean Prou

Thus there were two presidents, Albareda and D’Amato, at least until the substitution of the former, and two members, Prou and Vagaggini, even though the latter was co-opted in two different sub-commissions.

Giovanni Cannizzaro²⁹

Cannizzaro was one of the close collaborators of Bugnini. This personal acquaintance earned him the nomination of consultor of the commission, as the same Benedictine annotated in his letter dated 29 August 1960, highlighting how, « in questo caso ci sia anche il dovere della gratitudine, perché non è difficile sospettare donde derivino certe designazioni³⁰ ». Bugnini, who defined Cannizzaro as « il mio “Padre spirituale” per la liturgia³¹ », showed great concern towards the religious, to the point of requesting his nomination as relator of the VIII sub-commission *De fidelium participatione in sacra liturgia*³². This collaborative fellowship between both of them was immediately manifest when, and this is only an example, Cannizzaro wrote the following observation to Bugnini on 3 December 1960:

Ora vorrei confidarle con ogni riservatezza una mia impressione particolare sulla prima sottocommissione che deve trattare del Mistero della S. Liturgia. Con tutto il rispetto e l’ammirazione che ho verso gli uomini di valore da cui quella sottocommissione è composta, fin dal primo incontro ho avuto l’impressione che in essa manchi una mente teologicamente precisa e complete; adatta a guidare il lavoro e a temperare e ad equilibrare i vari punti di vista dei singoli. L’impressione mi si è confermata in questi giorni ricevendo un elenco di questioni riguardante l’argomento che è stato redatto dal Rev.mo Can. Martimort. Non si potrebbe traslare il P. Vagaggini dalla sottocommissione dei Sacramenti, ove il suo apporto sarebbe minimo, alla sottocommissione *De ministerio S. Liturgiae*, che oggi forse nessuno conosce più profondamente e più completamente di lui? Perdoni la libertà che mi son preso, e se la proposta fosse non opportuna non ne tengo alcun conto e lo consideri come non presentata³³.

Another example of this fruitful collaboration between Cannizzaro and Bugnini is represented by a letter which the Benedictine sent to the secretary on

²⁹ Abbot of the Abbey of S. Andrea Apostolo of Cornigliano (Genoa, Italy).

³⁰ ASV, *Conc. Vat II*, b. 1352, fasc. 7. See also *ibid.*, b. 380, fasc. 3.

³¹ Annibale Bugnini to Giovanni Cannizzaro. Minute (8 dicembre 1960), *ibid.*, b. 1352, fasc. 7.

³² *Ibid.*, b. 1365, fasc. 2. Besides Cannizzaro, who was the relator, the sub-commission comprised: Pierre Jounel, secretary; Carlo Rossi, bishop of Biella; Michael Pflieger; Giulio Bevilacqua, do; Lukas Brinkhoff, ofm; Godfrey Diekmann, osb, and Otto Spülbeck, bishop of Meissen, as consultors.

³³ Giovanni Cannizzaro to Annibale Bugnini. Genova, 3 dicembre 1960, *ibid.*, b. 1352, fasc. 7.

20 January 1961, concerning the study of lay people's participation to the liturgy. Cannizzaro wrote :

Reverendissimo Padre, Penso che sia bene comunicarle la pagina introduttoria che D. Jounel premette al suo studio bello ed esauriente sulla partecipazione dei laici alla S. Liturgia. Lo sapevo già che i francesi sono minimisti a riguardo del sacerdozio dei fedeli. È il caso di affrontare in tutta profondità una disputa teologica ? È il caso di domandare tutta la questione alla commissione mista con quella teologica ? Oppure è il caso, dopo sentite l'opinione massimista e minimista, indicare una soluzione ... centrista ? che per conto mio è la vera, la più conforme alla *Mediator Dei*, alla tradizione e anche a quei pochi dati biblici, d'altronde molto discussi tra gli esegeti. Da tutto l'insieme del suo scritto mi pare che Jounel accedrebbe ad una tale soluzione, che ammetterebbe il sacerdozio dei fedeli come fondamento *secondario*, ma non principale della loro partecipazione alla S. Liturgia³⁴.

This collaboration was interrupted on 15 March 1961 when a telegram was sent from the Prior of the Abbey of S. Andrea Apostolo of Cornigliano (Genoa), where Cannizzaro resided, briefly stating – « Abate Cannizzaro improvvisamente deceduto » – thus communicating the news of the death of the religious to the liturgical commission³⁵. The day before his death (14 March 1961), Cannizzaro was already engaged with Jounel in the preparation of the document *De participatione activa fidelium*³⁶. Apart from office correspondence, there only remain two written texts belonging to Cannizzaro : 1. *De mysterio S. Liturgiae eiusque relatione ad vitam Ecclesiae* (2 febbraio 1961³⁷) ; 2. *Promemoria Subcommissio nona Commissionis Liturgicae*. Genuae, 21 febbraio 1961³⁸.

Cipriano Vagaggini

Vagaggini, together with Cannizzaro, is the Benedictine consultant who has offered the foremost contribution in the preparation of the document on sacred liturgy, both in terms of quantity as well as quality. In fact, he presented fourteen written *vota* : 1. *De sacramentis et sacramentalibus*. Romae, 6 ianuarii 1961³⁹ ; 2. *De sacramentis et sacramentalibus recognoscendis in genere*. Romae, 9 aprilis 1961⁴⁰ ; 3. *De lingua latina*. s.l.d.⁴¹ ; 4. *De liturgiae aptatione ad tradi-*

³⁴ Giovanni Cannizzaro to Annibale Bugnini. Genova, 20 gennaio 1961, *ibid.*

³⁵ *Ibid.*, b. 1352, fasc. 7.

³⁶ Giovanni Cannizzaro to Annibale Bugnini. Genova, 12 marzo 1961, *ibid.*, b. 1361, fasc. 1.

³⁷ *Ibid.*, b. 1357, fasc. 1 e fasc. 2.

³⁸ *Ibid.*, b. 1361, fasc. 1.

³⁹ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1359, fasc. 1.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, b. 1369, fasc. 2, *De Missa*.

tionem et ingenium populorum. s.l.d.⁴² ; 5. *De liturgiae aptatione ad traditionem et ingenium populorum*. Romae, 15 februarii 1961⁴³ ; 6. *De liturgiae aptatione ad traditionem et ingenium populorum*. Romae, 8 aprilis 1961⁴⁴ ; 7. *De institutione liturgica*. Romae, 12 aprilis 1961⁴⁵ ; 8. *De officio divino. Adnotationes ad alteram partem canonis 1° c.* s.l.d.⁴⁶ ; 9. *Delineamentum generale constitutionis de liturgia Concilio proponendae*. Romae, 11 aprilis 1961⁴⁷ ; 10. *Adnotationes ad schema constitutionis de sacra liturgia [...]*. Romae, 9 augusti 1961⁴⁸ ; 11. « Canon 42 (correctiones a D. Cypriano Vagaggini osb, propositae) ». Romae, 4 ianuarii 1962⁴⁹ ; 12. *Notae di Cypriano Vagaggini alla relazione di Martin* (8 novembre 1963)⁵⁰ ; 13. *De recognoscendis numeris 1-9 schematis de sacra liturgia*. Romae, 28 octobris 1962⁵¹ ; 14. *Circa canonem 13 litt. C, De obligatione officii divini*. Romae, 28 iunii 1963⁵².

Bernard Capelle

Even Capelle was not able to complete the work he had initiated. As in the case of Cannizzaro, Capelle died in the course of 1961, on 19 October. Regarding his activity as Relator of the II sub-commission, we still have some letters addressed to Bugnini⁵³ and only one *vota* on *De missa* dated 16 November 1960⁵⁴. Moreover, in the Archives, we can also still find the text of a conference presented at the second international congress on liturgical studies (Mont-Sainte-Odile, France, 1952) entitled *Fraction et commixtion : aménagements souhaitables des rites actuels*⁵⁵.

⁴² *Ibid.*, b. 1361, fasc. 3.

⁴³ *Ibid.*, fasc. 5.

⁴⁴ *Ibid.*, b. 1374, fasc. 1.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, fasc. 5.

⁴⁷ *Ibid.*, fasc. 3.

⁴⁸ *Ibid.*, b. 1376, fasc. 2.

⁴⁹ *Ibid.*, b. 1383, fasc. 6.

⁵⁰ *Ibid.*, b. 1391, fasc. 2.

⁵¹ *Ibid.*, b. 1837, fasc. 8.

⁵² *Ibid.*, b. 1839, fasc. 2.

⁵³ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1352, fasc. 8. See also *ibid.*, b. 1356, fasc. 14.

⁵⁴ *Ibid.*, b. 1357, fasc. 5.

⁵⁵ *Ibid.*

Simon Konrad Landersdorfer

Besides office correspondence⁵⁶, and the answer of the German Episcopal Conference to the questionnaire concerning the liturgical apostleship⁵⁷, in the Archives, we find the following *vota* by the bishop of Passau: 1. *Animadversiones Simonis Conradi osb, Episcopi Passaviensis ad Constitutionem de s. Liturgia fovenda atque instauranda (schema de 10.8.1961)*. Passaviae (Germania), 5 septembris 1961⁵⁸; 2. *Ad schema Constitutionis diei 15 Nov. 1961*. Osservazioni di Simon Konrad Landersdorfer osb et alii. Treveris (Germania), 15 decembris 1961⁵⁹.

Bernard Botte⁶⁰

Also regarding Botte, there is only some brief correspondence⁶¹ and three *vota*: 1. *De linguis liturgicis*. s.l.d.⁶²; 2. Osservazioni diverse (*De linguis liturgicis, De concelebratione, De missa*) (7 avril 1961)⁶³; 3. Osservazioni. s.l.d.⁶⁴.

Eugène Cardine⁶⁵

The documentation concerning Cardine includes the correspondence⁶⁶, the minutes drawn up as secretary of the sub-commission *De musica sacra*⁶⁷: 1. *Subcommissio De musica sacra. Compte rendu des deux premières séances d'étude*, a cura di Eugène Cardine osb. Roma, 10 décembre 1960; 2. *Subcommissio De musica sacra: Compte rendu des deux séances d'étude des 30 et 31 janvier 1961*, a cura di Eugène Cardine osb. s.l.d.; 3. *Subcommissio De musica sacra. Compte rendu de la séance d'étude du 10 février 1961*, a cura di Eugène Cardine osb. s.l.d. – and three *vota*: 1. *De cantu gregoriano*. s.l.d.⁶⁸; 2. *De cantu*

⁵⁶ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1353, fasc. 32. See also b. 1364, fasc. 7; b. 1376, fasc. 2.

⁵⁷ « Responsio ad “Quaestiones E. mis Praesidibus Commissionum Liturgicarum penes Conferentias Episcopales propositas” ». Passaviae (Germania), 7 septembris 1961, *ibid.*, b. 1364, fasc. 9.

⁵⁸ *Ibid.*, b. 1376, fasc. 2, Risposte generali.

⁵⁹ *Ibid.*, b. 1383, fasc. 1.

⁶⁰ Abbey of Mont-César (Louvain, Belgium).

⁶¹ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1352, fasc. 4 e fasc. 8. See also b. 1353, fasc. 36; b. 1360, fasc. 3.

⁶² *Ibid.*, fasc. 1 e 2.

⁶³ *Ibid.*, b. 1361, fasc. 1.

⁶⁴ *Ibid.*, b. 1376, fasc. 2.

⁶⁵ Abbey of Saint-Pierre de Solesmes (France).

⁶⁶ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1352, fasc. 9. See also: b. 1376, fasc. 2; b. 1383, fasc. 1.

⁶⁷ *Ibid.*, b. 1362, fasc. 1.

⁶⁸ *Ibid.*, fasc. 2.

gregoriano atque de ejus laude, redatto con Igino Anglès. s.l.d.⁶⁹ ; 3. *Constitutio De sacra liturgia fovenda atque instauranda*. Osservazioni di Eugène Cardine. Solesmes (Francia), 7 settembre 1961⁷⁰.

Peter Siffrin⁷¹

Apart from some brief correspondence⁷², also for Siffrin, four *vota* are conserved : 1. *Adnotationes Rev.mi P. Siffrin osb circa quaestiones De officio divino*. s.l.d.⁷³ ; 2. *Votum P. Petri Siffrin osb*. Trevis, 8 febbraio 1961⁷⁴ ; 3. *Natura et necessitas precationis publicae Ecclesiae illustretur et gravis cleri obligatio illud implendi in plena luce ponatur*. Trier, 24 dezembro 1960⁷⁵ ; 4. *Constitutio de Sacra Liturgia fovenda atque instauranda sodalibus commissionis die 10 augusti 1961*. Osservazioni di Peter Siffrin osb. Trevis, 4 septembris 1961⁷⁶.

Godfrey Leo Diekmann⁷⁷

Besides the usual correspondence⁷⁸, which is kept in various containers, Diekmann's *vota* are the following : 1. *Ad. n. 23 in relatione De officio divino*. (18 aprile 1961)⁷⁹ ; 2. *De liturgiae aptatione ad ingenium et traditione populorum*. s.l.d.⁸⁰ ; 3. Osservazioni. s.l.d.⁸¹. The archives of the *De sacra liturgia* commission also conserve pages 253-255 of an article published on a Benedictine review, *Worship* (XXXV, IV), of the abbey of St John of Collegetteville (Minnesota, USA), where the author dealt with some points which were being studied by the commission, as the use of Latin and the reform of the Breviary. The article was disapproved by Bugnini and deemed inopportune in the following terms :

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ *Ibid.*, b. 1376, fasc. 2. « Risposte generali ».

⁷¹ Abbey of Sankt Matthias of Trier (Germany).

⁷² ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1353, fasc. 55. See also b. 1356, fasc. 13 e 14 ; b. 1376, fasc. 2.

⁷³ *Ibid.*, b. 1358, fasc. 3.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Ibid.*, fasc. 4.

⁷⁶ *Ibid.*, b. 1376, fasc. 2. « Risposte generali ».

⁷⁷ Abbey of St. John of Collegetteville (Minnesota, USA).

⁷⁸ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1352, fasc. 12. See also b. 1353, fasc. 47 ; b. 1356, fasc. 5 ; b. 1376, fasc. 2 ; b. 1383, fasc. 1.

⁷⁹ *Ibid.*, b. 1369, fasc. 12.IV.

⁸⁰ *Ibid.*, b. 1374, fasc. 1.

⁸¹ *Ibid.*, b. 1376, fasc. 2. « Risposte generali ».

2 martii 1961 – Reverendissime Pater et carissime amice, Accepi paginas 253-255 anni XXXV, IV periodici *Worship* et illas *approbare nequeo*. Re is se non est improbanda, sed *non est opportunum* hanc quaestionem agitare nunc, cum bene noscitis illam commissam esse Concilio Oecumenico. Non est conveniens praevēnīre iudicium Patrum, vel “manus illius premere” ut dicitur. De caetero meminisse iuvabit Membra et Consultores Pontificiae Commissionis habere quandam peculiarem responsabilitatem de re liturgica, et ab omnibus se debent abstinere, quae sive directe sive indirecte secretum praestitum tradere possint⁸².

Cardinal Anselmo Maria Albareda

The name of card. Albareda never appears in the Archives of the Liturgical Commission. Concerning the former prefect of the Vatican Apostolic Library, there only remains the intervention delivered to the Assembly on 9 November 1962, in the course of the 15th general congregation⁸³.

Jean Prou

Besides the correspondence present in the Archives of the Liturgical Commission and in Antonelli's⁸⁴ papers, Prou's conserved texts on the liturgy only consist of two interventions which he delivered in the Hall in the course of the 7th (26 October 1962)⁸⁵ and the 16th general congregation (10 November 1962)⁸⁶ and the three written observations regarding the same commission, presented in the same period of time (October-December 1962)⁸⁷.

Cesario D'Amato

References to the activity of Cesario D'Amato (correspondence, minutes of the sub-commission *De musica sacra*, etc.) are kept in the Archives of the Liturgical Commission and in the « Antonelli Papers⁸⁸ » containers. The following interventions delivered by D'Amato are kept as well: 1. *Relatio Subcommissionis De musica sacra de emendationibus et animadversionibus a Patribus propositis circa caput VII schematibus: De musica sacra*. (6 aprilis

⁸² *Ibid.*, b. 1352, fasc. 12.

⁸³ *Ibid.*, b. 6, fasc. 2, n. 12. See too AS, I-II, p. 413-414.

⁸⁴ In this connection, please refer to volumes XVII and XX of my inventory on the Second Vatican Council Archives, Index 1198, present in the Vatican Secret Archives.

⁸⁵ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 3, fasc. 2, n. 16. See also AS, I-I, p. 477-478.

⁸⁶ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 6, fasc. 7, n. 4. See also AS, I-II, pp. 445-447.

⁸⁷ The *animadversiones scriptae* are in ASV, *Conc. Vat. II*, b. 88, fasc. 6, n. 6 (AS, I-II, p. 266); ASV, *Conc. Vat. II*, b. 88, fasc. 8, n. 13 (AS, I-II, p. 377); ASV, *Conc. Vat. II*, b. 89, fasc. 6, n. 2 (AS, I-II, p. 746-748).

⁸⁸ See ASV, Indice 1198, voll. XVII e XX, *ad indicem*.

1963)⁸⁹ ; 2. *Caput VI : De musica sacra. Relatio [...] circa Emendationes propositas*, s.l.d.⁹⁰ ; 3. *Relatio circa cap. De musica sacra*, s.l.d.⁹¹.

In the course of the present study, I have tried to reconstruct the involvement of the Benedictine confederation in the proceedings of the Liturgical Commission and in the preparation of the constitution *Sacrosanctum Concilium*. For reasons of space, I have not been able to dwell on the single vota prepared by the religious. This would have offered greater dynamism to the work, whilst the contribution of ideas that emerged in the course of time would have been more evident. I will only present one example. In a letter of 27 November 1960, thus in the initial phase of the proceedings, Botte wrote the following two reflections to Bugnini, regarding the liturgical language and the concelebrations :

Le Concile n'est pas destiné uniquement à l'Église latine et il me semble qu'il faudrait tout d'abord établir des principes généraux qui s'appliquent à l'Église universelle et, par conséquent, à tous les rites. On peut alors traiter en particulier du latin pour le rite romain et les autres rites. Mais il ne faudrait pas admettre comme principes généraux des principes qui seraient démentis par l'usage oriental. Par exemple, si le latin est nécessaire pour le maintien de la pureté de la foi, comment justifier l'usage des langues vivantes dans les rites orientaux⁹² ?

And with reference to the concelebration:

Quant à la concélébration, j'estime que, si on part du principe que la concélébration sacramentelle comporte plusieurs messes, on fausse tout le problème. Quand trois évêques consacrent simultanément un évêque, il n'y a pas trois ordinations, mais une seule. La concélébration consiste précisément en ce que plusieurs prêtres exercent en même temps leur pouvoir sacerdotal d'offrir et de consacrer un seul sacrifice⁹³.

In spite of this gap which, in addition, must also be associated with an often incomplete documentation, I believe that the role and the contribution of the Benedictine confederation has emerged in a clear and evident manner.

Piero DORIA

Vatican Secret Archives

⁸⁹ ASV, *Conc. Vat. II*, b. 1396, fasc. 4.

⁹⁰ *Ibid.*, fasc. 9.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Ibid.*, b. 1352, fasc. 4.

⁹³ *Ibid.*

LA PARTICIPATION DE DOM JEAN PROU ET DE LA CONGRÉGATION BÉNÉDICTINE DE FRANCE À VATICAN II

À la fin du XVIII^e siècle, la Révolution française porta un coup rude au catholicisme en France. L'ordre de Saint-Benoît, comme bien d'autres, avait disparu du sol français. Il fut restauré par Prosper Guéranger. Au printemps 1831, alors qu'il était jeune prêtre, il acquit à Solesmes, petite commune du département de la Sarthe, un ancien prieuré mauriste. L'année suivante, en décembre 1832, il fit approuver les règles d'une « société régulière » par l'évêque du Mans. En juillet 1833, il s'installa avec trois compagnons dans les bâtiments qu'il avait acquis et restaura la vie bénédictine en France. Quelques années plus tard, le 1^{er} septembre 1837, Grégoire XVI érigea le prieuré de Solesmes en abbaye et nomma Prosper Guéranger abbé et supérieur général de la Congrégation de France de l'ordre de Saint-Benoît¹. La congrégation grandit rapidement et les fondations se multiplièrent. En 1961, à la veille du Concile Vatican II, elle comptait 18 abbayes masculines, 6 prieurés masculins et 6 abbayes féminines, en tout 30 établissements parmi lesquels se trouvaient 609 prêtres, 337 frères, 102 novices masculins, 269 mères, 106 sœurs, 26 novices féminines². En 1868, dom Guéranger fut invité à participer au premier Concile du Vatican, mais il ne put s'y rendre en raison de son état de santé. Un peu moins de cent ans plus tard, Dom Germain Cozien, son troisième successeur, fut convoqué au second Concile du Vatican, auquel il appartenait de plein droit selon le canon 223 du Code de 1917. Ce ne fut cependant pas lui qui s'y rendit, car il avait démissionné de sa charge un peu avant d'avoir reçu la lettre d'invitation. Ce fut donc son successeur, Dom Jean Prou³, supérieur de 1959 à 1992, qui se joignit à l'événement.

¹ Voir, en dernier lieu, Claudine BLANCHARD, *Dom Guéranger avant Solesmes. Un retour aux sources*, Paris, Cerf, 2018 (avec une bibliographie détaillée).

² Archives de l'abbaye Saint-Pierre de Solesmes [AASPS], *Elenchus Congregationis S. Petri de Solesmis*, 1961.

³ Jean Prou naquit à Nantes (France) le 17 novembre 1911. D'abord séminariste au grand séminaire de Nantes pendant deux ans, il entra à l'abbaye bénédictine de Solesmes le 23 octobre 1931. Il fit sa profession solennelle en 1937 et fut ordonné prêtre l'année suivante, le 21 août 1938. En 1939, il devint Père zéléteur, en remplacement d'un confrère mobilisé. Il fut nommé zéléteur en titre en janvier 1941. En avril 1948, il reçut la responsabilité de maître des frères et celle de cérémoniaire, charge qu'il garda pendant plus de cinq ans. Le 1^{er} novembre 1953, il fut nommé procureur général de la congrégation. Cette tâche le retint pendant presque six ans à Rome. Le 5 juillet 1959, il fut élu abbé de Solesmes. Il démissionna de sa charge en 1992 et mourut à Solesmes le 14 novembre 1999.

Dans ce texte, il sera rendu compte de la participation du cinquième abbé de Solesmes au Concile et, plus largement, d'une partie de sa congrégation, puisque certains moines de l'abbaye Saint-Pierre apportèrent leur concours à Dom Prou, tandis que les moniales de l'abbaye voisine de Sainte-Cécile s'associaient à l'événement à leur manière. Dans cette étude, basée essentiellement sur les archives des abbayes Saint-Pierre et Sainte-Cécile de Solesmes, du séminaire d'Écône, des Dominicaines du Saint-Esprit, sur le fonds « Concile Vatican II » de l'*Archivio Segreto Vaticano*, ainsi que sur les *Acta Synodalia*, les périodes préconciliaire, conciliaire et postconciliaire seront successivement abordées.

La préparation du Concile à Solesmes

Durant l'été 1959, Dom Germain Cozien reçut une lettre de la commission antépréparatoire du Concile, datée du 18 juin 1959, lui demandant de faire parvenir à ladite commission ses *vota* pour le Concile⁴. Cependant, le 30 janvier précédent, il avait adressé à Rome sa lettre de démission, et celle-ci avait été acceptée le 13 avril suivant⁵. Ce fut donc son successeur, Dom Jean Prou, élu le 5 juillet 1959⁶, qui envoya des *vota*⁷. Ils étaient accompagnés d'une lettre datée du 8 septembre 1959⁸. Le fil directeur du texte de Dom Prou est l'unité de l'Église. Dans son introduction, il met l'accent sur le fait que cette unité est troublée par l'évolutionnisme rationaliste, avant de dénoncer l'ultime fin de celui-ci, à savoir la constitution d'une sorte d'Église universelle au sein de laquelle l'Église catholique aurait sa place, mais au milieu et au même titre que les autres. L'introduction est suivie de sept pages de texte dans lesquelles sont disposés, en deux colonnes, d'un côté les « erreurs principales qui constituent cet évolutionnisme naturaliste ou qui en découlent », et de l'autre les *vota* proposés à la commission « pour remédier à ces erreurs ». Le document est divisé en trois grandes parties intitulées : 1) Doctrine de Dieu, de la création et de l'ordre surnaturel ; 2) Vertus et moyens de sanctification ; 3) État de perfection et diversité des états de vie ou leurs obligations respectives.

⁴ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 1, lettre du cardinal Domenico Tardini à Dom Germain Cozien, Cité du Vatican, 18 juin 1959.

⁵ AASPS, *Registre Capitulaire*, 1959.

⁶ *Ibid.* L'élection de Dom Prou fut confirmée par Rome le 14 juillet 1959.

⁷ Archivio Segreto Vaticano [ASV], Fonds Concile Vatican II, carton 730, « *Vota Pontificiae Commissioni Antepreparatoriae pro Concilio Oecumenico proponenda* », Solesmes, septembre 1959.

⁸ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 3, lettre de Dom Jean Prou au cardinal Domenico Tardini, Solesmes, 8 septembre 1959.

Dans la première partie, Dom Prou dénonce l'intuitionnisme, le fidéisme, une certaine tendance panthéiste, un évolutionnisme intégral, un évolutionnisme « encore plus universel », l'application de la dialectique hégélienne à la doctrine et à la pratique de l'Église, et le laïcisme politique. Pour chacune de ces erreurs, il propose un remède. Dans la deuxième partie, intitulée « Vertus et moyens de sanctification », Dom Prou dénonce le naturalisme et l'activisme et rappelle la nécessité de l'oraison et de la contemplation, ainsi que l'importance des sacrements et du sacrifice eucharistique. Il insiste sur la liturgie en demandant que le Concile rappelle l'obligation grave pour les religieux et les clercs de réciter les heures canoniques. Il propose également la réalisation d'une nouvelle traduction des Psaumes dans un style plus adapté aux expressions des Saintes Écritures, des Pères et de la liturgie. Dans un corollaire sur la discipline liturgique et sacramentelle, il préconise la concession de la concélébration sacramentelle dans les liturgies latines. Enfin, il demande que l'utilité de la confession fréquente soit affirmée, même pour les personnes n'ayant péché que véniellement. La troisième et dernière partie est intitulée « État de perfection et diversité des états de vie ou leurs obligations respectives ». Tout en dénonçant le personalisme, Dom Prou rappelle la supériorité de la vie consacrée par rapport à la condition matrimoniale en raison du vœu de virginité propre à cet état. Il insiste également sur l'utilité des vœux religieux, notamment l'obéissance, et enjoint au Concile de réaffirmer l'obéissance due par tous les clercs aux lois et décrets du Siège apostolique concernant le culte liturgique et de rejeter la fausse notion d'obéissance qui se prétend « selon l'esprit ». Il se soucie également de ceux qui confondent les fonctions apostoliques des clercs et des laïcs. En réponse à ceux qui considèrent la contemplation comme inutile et réservée à certaines âmes, il demande que le Concile affirme l'aspect apostolique de la vie contemplative. Enfin, il se prononce en faveur de l'exemption du service militaire pour les clercs et les religieux en raison du danger que cela représente pour leur vocation.

Dans les *vota* de Dom Prou, il n'est quasiment question que de condamnation des erreurs et de réaffirmation de certaines vérités, sans qu'il soit question d'adaptation, de simplification ou d'un quelconque *aggiornamento*. Certes, dans un *votum*, il demande l'extension de la concélébration, mais celle-ci n'est pas préconisée pour les mêmes raisons que celles qui guidaient certains zélateurs du mouvement liturgique. Pour Dom Prou, elle était souhaitable pour signifier plus fortement l'unité, pour extirper la concélébration cérémonielle, et pour restaurer un usage admis chez les Orientaux et pratiqué jadis par le pape lui-même.

Par ailleurs, la participation de Dom Prou au Concile fut sérieusement préparée à Solesmes. Dès qu'ils furent reçus à l'abbaye Saint-Pierre, les premiers schémas furent minutieusement étudiés par plusieurs bénédictins mis à contribu-

tion par leur abbé⁹. De plus, au cours du mois de septembre 1962, Mgr Lefebvre se rendit à Solesmes pour y étudier les schémas conciliaires avec certains théologiens de l'abbaye. Les relations de celui qui était alors supérieur général de la Congrégation du Saint-Esprit avec Solesmes étaient anciennes et s'expliquent en partie par son séjour au Séminaire français de Rome dans les mêmes années que les futurs Dom Paul Nau et Dom Georges Frénaud¹⁰. Plus tard, Mgr Lefebvre se rendit à Solesmes de temps en temps et, lorsqu'il était archevêque de Dakar, il travailla à la fondation d'un monastère bénédictin au Sénégal. Par ailleurs, il y avait une grande proximité doctrinale entre Mgr Lefebvre et Solesmes. Celle-ci s'est manifestée, entre autres, par leur soutien commun à la Cité Catholique¹¹, mouvement que Mgr Lefebvre a connu par l'intermédiaire de Dom Frénaud¹². Ce dernier fut conseiller ecclésiastique de la revue *Verbe*, organe de ce mouvement, depuis sa naissance jusqu'en 1955¹³. Aussi, il n'est guère étonnant que Mgr Lefebvre ait écrit le mot suivant à Dom Prou le 23 août 1962 :

Rentré à Paris le 10 septembre, je pensais me rendre à Solesmes le 11 dans la soirée ou le 12 dans la matinée et, afin de vous donner un dimanche pour l'ordination du sous-diacre, je resterai jusqu'au dimanche 16 inclus. Nous pourrions auparavant étudier particulièrement les schémas, que je n'ai pas encore reçus ! Mais je compte les demander à Rome, puisque je m'y rends demain. Je pense pouvoir ramener de Rome les schémas primitifs correspondants¹⁴.

Les archives ne permettent pas de savoir quels furent les documents étudiés à Solesmes par Mgr Lefebvre et quelques bénédictins de l'abbaye, mais seulement d'affirmer qu'ils réfléchirent à la question de la « pastoralité » du Concile qui leur causait des appréhensions¹⁵.

Le Concile ne fut pas préparé seulement à l'abbaye Saint-Pierre ; il le fut également à Sainte-Cécile. Pour disposer conventuellement les sœurs à

⁹ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 2.

¹⁰ Philippe ROY-LYSENCOURT, *Le Coetus Internationalis Patrum, un groupe d'opposants au sein du Concile Vatican II*, Université Lyon 3 – Université Laval, 2011, t. 1, p. 134-157.

¹¹ *Ibid.*, p. 229-237.

¹² Jean-Jacques MARZIAC, *Des évêques français contre Mgr Lefebvre, II. Mystères douloureux*, Eguelshardt, Fideliter, 1989, p. 142-143.

¹³ Archives du séminaire d'Écône [ASE], Fonds Marcel Lefebvre, dossier E03-07, « Ensemble des réflexions qu'à la demande de Mgr Gouet la direction de la Cité Catholique croit pouvoir faire après lecture du "résumé" qui lui a été remis ».

¹⁴ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 20, lettre de Mgr Marcel Lefebvre à Dom Jean Prou, 23 août 1962.

¹⁵ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 2, lettre de Dom Paul Nau à Dom Jean Prou, 21 novembre 1962, document de Dom Paul Nau intitulé « Équivoque du terme "pastoral" », joint à la précédente lettre.

l'événement, Dom Prou leur fit six conférences sur l'Église¹⁶. De plus, du 3 au 11 octobre, elles firent une neuvaine préparatoire conventuelle¹⁷. Le 11 octobre, jour de l'ouverture du Concile, de 8 heures et demi à 13 heures, la communauté regarda la cérémonie d'ouverture à la télévision. Dans la chronique de la communauté, on peut lire : « C'est la première expérience directe de la télévision, et vraiment nous nous félicitons des progrès de la science moderne¹⁸. »

Solesmes au Concile

Dom Prou se rendit au Concile avec Dom Dautremer, son secrétaire particulier¹⁹, ainsi qu'avec un *peritus privatus*. Pour les trois premières sessions, ce fut Dom Frénaud²⁰ ; pour la dernière, ce fut Dom Meugniot²¹. Ils logeaient à l'Abbazia San Girolamo, via di Torre Rossa²². Le 29 octobre 1962, Dom Prou fut nommé membre de la commission liturgique par Jean XXIII²³. Cette nomination est probablement liée au fait que le pape le connaissait pour avoir fait des séjours à Solesmes lorsqu'il était nonce en France²⁴. Au sein de la commission liturgique, Dom Prou fut membre de la sous-commission de la musique sacrée²⁵. Les archives consultées montrent qu'il fut assidu aux réunions et au travail de la commission. Voici, à ce propos, le témoignage du secrétaire particulier de Dom Prou dans une lettre à Dom Edmond Boissard, destinée à être lue à la communauté de Saint-Pierre :

¹⁶ Archives de l'abbaye Sainte-Cécile de Solesmes [AASCS], Chroniques, Carton 2H19, février 1962.

¹⁷ *Ibid.*, octobre 1962.

¹⁸ *Ibid.*, 11 octobre 1962.

¹⁹ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 5, « *Pro Memoria*. Questionnaire », 28 juillet 1962.

²⁰ *Ibid.* ; AASPS, « Chroniques de voyage », lettres de Dom Gérard Dautremer à Dom Edmond Boissard, Rome, 5 octobre 1962 ; 23 octobre 1963 ; 16 septembre 1964.

²¹ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 9, lettre de Dom Jean Prou à Dom Georges Frenaud, Rome, 28 septembre 1965 ; AASPS, « Chroniques de voyage », lettre de Dom Gérard Dautremer à Dom Georges Frenaud, Rome, 17 septembre 1965.

²² AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 5, « *Pro Memoria*. Questionnaire », 28 juillet 1962.

²³ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 3, document de la Secrétairerie d'État signé par le cardinal Cicognani, 29 octobre 1962.

²⁴ Philippe DUPONT, « Dom Jean Prou au second Concile du Vatican », *Lettre aux amis de Solesmes*, 151, 2012-3, p. 18.

²⁵ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 15, « *Commissio Conciliaris de Sacra Liturgia*. *Subcommissio de Musica Sacra*. *Relatio Sessionis diei 22 febr. 1963* ».

Ce soir, c'est de la Congrégation des rites que je vous écris, installé dans un parloir légèrement surchauffé dont je viens de refermer sur moi la porte capitonnée en prenant soin de mettre la clef à l'intérieur, de peur qu'on ne m'enferme au moment de la sortie des bureaux. En effet, la commission, qui siège courageusement plus de deux heures chaque soir, se sépare à une heure tardive, bien après que les employés de la Congrégation soient retournés chez eux. Les membres liturgiques sont plus de 50, et c'est dans une salle trop petite qu'ils se réunissent : aussi, on s'explique sans peine leur teint passablement cramoisi au sortir de la séance²⁶.

Il faut par ailleurs mentionner, à propos de la participation conciliaire de Dom Prou, son implication au sein du *Coetus Internationalis Patrum* (CIP), qui fut le principal groupe de la minorité conciliaire²⁷. Présidé par Mgr Lefebvre, il comportait plus d'une soixantaine de membres et sympathisants²⁸. Le rôle joué par Dom Prou en son sein est difficile à évaluer. Il fut l'un des fondateurs, cela semble certain, mais fut-il un élément moteur ? Bien qu'il ait été membre du comité directeur, la documentation ne permet pas de répondre à cette question avec une certitude absolue, mais il ne semble pas. En revanche, au-delà de l'implication personnelle de Dom Prou au sein de ce groupe, la congrégation de Solesmes joua un rôle fondamental dans l'histoire du CIP parce que des théologiens de l'abbaye Saint-Pierre, notamment Dom Paul Nau et Dom Georges Frénaud, prêtèrent main forte au groupe. Par ailleurs, plusieurs réunions du CIP se tinrent à l'abbaye Saint-Pierre pendant les intersessions du Concile. Ainsi, durant la première intersession, une première réunion de travail se tint à Solesmes. Les schémas *De Divina Revelatione*, *De Ecclesia* et *De Episcopis ac de dioecesium regimine* y furent étudiés et des remarques sur chacun d'eux envoyées au secrétariat général du Concile²⁹. Durant la deuxième intersession, il y eut quatre rencontres du *Coetus* à l'abbaye Saint-Pierre. Deux d'entre elles se tinrent en janvier 1964, du 11 au 14 et du 24 au 28. Durant celles-ci, le groupe élaborait un *compendium* d'ecclésiologie qui fut envoyé au secrétariat du Concile³⁰. Le groupe se réunit à nouveau en juin. Cette rencontre donna lieu à la rédaction d'une supplique envoyée à Paul VI pour dénoncer l'utilisation de

²⁶ AASPS, « Chroniques de voyage », lettre de Dom Gérard Dautremer à Dom Edmond Boissard, Rome, 26 novembre 1962.

²⁷ Philippe ROY-LYSENCOURT, *Le Coetus Internationalis Patrum...*

²⁸ Philippe ROY-LYSENCOURT, *Les Membres du Coetus Internationalis Patrum au Concile Vatican II. Inventaire des interventions et souscriptions des adhérents et sympathisants. Liste des signataires d'occasion et des théologiens*, Leuven, Peeters, 2014.

²⁹ ASV, Fonds Concile Vatican II, carton 762, 272 et carton 765, 294, fasc. 3 ; ASE, E02-09A, 004 ; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* [AS], II, I, p. 647-652 ; II, IV, p. 851 ; III, III, p. 888-891.

³⁰ AS, III, I, p. 621-628 ; ASE, E02-09A, 002 ; ASV, carton 768, dossier 317, fasc. 3.

certaines expressions équivoques présentes dans les schémas³¹. Enfin, certains membres du groupe se réunirent à Solesmes du 7 au 11 juillet. Lors de cette réunion, ils rédigeèrent un *postulatum* au pape pour lui demander que Marie soit déclarée Mère de l'Église, que Vatican II soit le strict prolongement de Vatican I, et qu'il soit déclaré que la primauté avait été confiée à Pierre de manière immédiate, sans la médiation du Collège des Apôtres³². Le *Coetus* se réunit à nouveau deux fois à Solesmes durant la troisième intersession : une première fois en juillet 1965, du 15 au 21³³, et une seconde fois au mois d'août³⁴. Les archives ne permettent pas de dire grand-chose à propos de ces réunions, mais il semble qu'ils travaillèrent, durant la seconde, sur la question de la liberté religieuse³⁵.

Il faut par ailleurs souligner que Dom Prou ne fréquentait pas exclusivement le *Coetus*. Le 20 octobre 1962, Dom Dautremere écrivait : « Entre les jours de congrégations générales, il y a les réunions particulières, par pays ou par ordres religieux, et c'est ainsi que je fais souvent le chemin de Saint-Anselme où se réunissent les Pères appartenant aux familles monastiques³⁶. » Les archives de Solesmes montrent par ailleurs que Dom Prou prit probablement part à la réunion des évêques de la région apostolique de l'Ouest à Angers en avril 1963 et qu'il participa à celle de janvier 1964 pour étudier différents schémas avec les évêques. D'autre part, des notes de Dom Frénaud prouvent que ce dernier participa à l'une de ces réunions en juin 1963³⁷. Dans ces assemblées se trouvaient des experts comme les Pères Congar, Laurentin et de Lubac, qui n'étaient pas de

³¹ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 17, lettre adressée au pape par cinq Pères conciliaires, juin 1964 ; ASE, Fonds Mgr Marcel Lefebvre, E02-10 ; AS, VI, III, p. 243-245 ; III, I, p. 678-679 ; VI, III, p. 339-340.

³² ASE, Fonds Marcel Lefebvre, E02-10, supplique à Paul VI de Mgr Lefebvre, Mgr Xavier Morilleau et Dom Jean Prou, juillet 1964 ; AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 17 ; Archives des Dominicaines du Saint-Esprit [ADSE], Fonds Victor-Alain Berto, dossier « Le deuxième Concile du Vatican » ; ASV, Fonds Concile Vatican II, carton 102, 6 ; AS, III, I, p. 679-680 ; III, I, p. 775-776.

³³ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 20, lettre de Mgr Marcel Lefebvre à Dom Jean Prou, Paris, 1^{er} juillet 1965 ; AASPS, agenda de Dom Jean Prou, jeudi 15 juillet 1965 et mercredi 21 juillet 1965.

³⁴ ADSE, Fonds Victor-Alain Berto, dossier « Le deuxième Concile du Vatican », lettre de Mgr Marcel Lefebvre à l'abbé Victor-Alain Berto, Paris, 18 août 1965.

³⁵ ASE, E02.08, 002, « De Libertate religiosa ».

³⁶ AASPS, « Chroniques de voyage », lettre de Dom Gérard Dautremere à Dom Edmond Boissard, Saint-Jérôme, 20 octobre 1962.

³⁷ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 28, « Région apostolique de l'Ouest, réunion épiscopale (travaux conciliaires) des 25-27 juin 1963 », notes prises par Dom Georges Frénaud.

la même orientation théologique que Solesmes³⁸. Dom Prou était par ailleurs membre de l'Union romaine des supérieurs généraux. Il en faisait partie, il recevait la documentation, mais les archives consultées ne permettent pas d'affirmer qu'il participa aux réunions³⁹. Si un procès-verbal montre que Solesmes était représentée par Dom Des Mazis, procureur général de la congrégation, lors de la réunion du 28 juin 1963⁴⁰, les autres procès-verbaux qui se trouvent dans les archives de Solesmes ne portent pas trace de la présence d'un bénédictin de Solesmes ; soit il n'y en avait aucun, soit il était silencieux⁴¹. Il faut cependant mentionner qu'au mois d'août 1964, Dom Frénaud fit une « Note sur le nouveau schéma *De religiosis* » et qu'il est indiqué, sur celle-ci, qu'elle fut « présentée à la demande de plusieurs supérieurs monastiques⁴² ». S'agissait-il des membres de l'Union romaine des supérieurs généraux ? On peut le supposer, mais les archives de l'abbaye Saint-Pierre ne permettent pas de répondre à cette question.

Par ailleurs, Dom Prou intervint dix-sept fois au Concile, ce qui en fait un membre plutôt actif. Il intervint quatre fois oralement et treize fois par écrit. Il signa en outre sept interventions orales et onze *animadversiones scriptae*⁴³. Pendant la première session, Dom Prou intervint uniquement sur le schéma *De sacra liturgia* : oralement sur le préambule et le chapitre I⁴⁴, par écrit sur les chapitres II⁴⁵ et III⁴⁶, oralement sur le chapitre IV⁴⁷, par écrit sur les chapitres V à VIII⁴⁸. Pendant la première intersession, il envoya des *animadversiones scriptae* sur le *De Ecclesia*⁴⁹. Durant la deuxième session, il déposa des remarques écrites sur les chapitres II⁵⁰ et IV⁵¹ de ce schéma. Lors de la deuxième intersession, il

³⁸ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 22, lettre de l'abbé Vauchez à Dom Jean Prou, Angers, 26 mars 1963 ; AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 22, « Région Apostolique de l'Ouest de la France, réunion des 21 à 23 janvier 1964 à Angers, compte rendu ».

³⁹ AASPS, Fonds Concile Vatican II, dossier n° 23.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Centre de Recherche Bretonne et Celtique (Brest), Fonds Bernard Besret-Abbaye de Boquen, ABB32 T 379.

⁴³ Philippe ROY-LYSENCOURT, *Les Membres...*, p. 67-75.

⁴⁴ AS, I, I, p. 477-478.

⁴⁵ AS, I, II, p. 266.

⁴⁶ AS, I, II, p. 377.

⁴⁷ AS, I, II, p. 445-447.

⁴⁸ AS, I, II, p. 746-748.

⁴⁹ AS, II, I, p. 553-559.

⁵⁰ AS, II, II, p. 847-851.

⁵¹ AS, II, IV, p. 62-64.

envoya des *animadversiones scriptae* sur le *De Ecclesia* en général⁵². Durant la troisième session, il déposa des *animadversiones scriptae* sur les chapitres VII⁵³ et VIII⁵⁴ de ce même schéma. Il déposa également des remarques écrites sur le *De libertate religiosa*⁵⁵, et il intervint sur le chapitre I du *De Ecclesia in mundo huius temporis*⁵⁶. Durant la troisième intersession, il envoya des remarques écrites sur le *De libertate religiosa*⁵⁷. Enfin, durant la quatrième session, il déposa des *animadversiones scriptae* sur ce texte⁵⁸, de même que sur le *De Ecclesia in mundo huius temporis*⁵⁹, ainsi que sur le *De ministerio et vita presbyterorum*⁶⁰.

Les interventions les plus importantes de Dom Prou sont probablement celles sur la liturgie. À ce propos, il invitait à la prudence et travailla pour que les coutumes propres à certaines communautés soient sauvegardées. Il prit également la défense de la langue latine et du chant grégorien et proposa, en outre, l'édition de livres de chant avec des mélodies plus simples⁶¹. Dom Prou joua par ailleurs un rôle, qu'il faudrait mesurer, dans l'extension de la concélébration : il en avait fait la demande dans ses *vota* préconciliaires et il revint sur la question durant le Concile. D'autre part, Dom Prou fut à l'origine d'une pétition demandant que la messe de clôture de la première session du Concile soit chantée en grégorien avec les personnes présentes plutôt qu'en polyphonie par le seul chœur de la Chapelle Sixtine, ce qui fut accepté⁶².

Pendant que ces événements se passaient, à Sainte-Cécile, les sœurs participaient à leur façon : au réfectoire, les lectures étaient orientées vers Rome et la communauté attendait avec impatience les lettres du Père abbé⁶³. Dans celles-ci, Dom Prou ne les informait pas seulement de ce qui se passait dans la Ville éternelle ; il les invitait également à la prière et au sacrifice. Par exemple, en octobre 1963, il leur demanda de prier pour le Concile en spécifiant que c'était le rôle le plus important qu'elles avaient à y jouer. À la prière, il ajouta la mortification,

⁵² AS, III, I, p. 749-751.

⁵³ AS, III, I, p. 488-489.

⁵⁴ AS, III, II, p. 152-153.

⁵⁵ AS, III, II, p. 734-737.

⁵⁶ AS, III, V, p. 519-520.

⁵⁷ AS, IV, I, p. 830-835.

⁵⁸ AS, IV, II, p. 245-247.

⁵⁹ AS, IV, II, p. 805-806.

⁶⁰ AS, IV, V, p. 452-454.

⁶¹ AS, I, I, p. 477 ; I, II, p. 266 ; I, II, p. 377 ; I, II, p. 445 ; I, II, p. 746.

⁶² Philippe DUPONT, « Dom Jean Prou... », p. 24.

⁶³ AASCS, Chroniques, carton 2H19.

celle du silence surtout⁶⁴. Les sœurs ne manquaient d'ailleurs pas de prier pour le Concile. Ainsi, par exemple, les 26, 27 et 28 septembre 1963, elles redirent les prières de la neuvaine préparatoire de 1962⁶⁵. De même, le 14 septembre 1965, pour l'ouverture de la dernière session, elles eurent une heure d'adoration dans l'après-midi avec le chant du *Miserere* au Salut du Saint-Sacrement⁶⁶. Par ailleurs, certaines sœurs offrirent leurs souffrances et même leur agonie pour le Concile. Voici, par exemple, les mots écrits à sa famille avant sa mort par une sœur décédée le 17 octobre 1963 : « J'offre tout pour l'Église, pour le Saint-Père, pour le Concile⁶⁷. » Enfin, pendant les intersessions, Dom Prou donnait une conférence aux sœurs pour leur raconter les événements du Concile⁶⁸.

La réception du Concile à Solesmes

Présenter avec précision la réception du Concile par la Congrégation bénédictine de France ne peut se faire en quelques lignes. Cela demanderait de longs développements. En effet, avant de faire une synthèse et de schématiser, il faudrait analyser cette réception pour chacune des abbayes, chaque monastère étant relativement autonome et traversé par des courants sensiblement différents selon son histoire propre et le milieu culturel dans lequel il est implanté. Peut-on assimiler la réception du Concile à Saint-Pierre de Solesmes à la manière dont elle s'est faite à Keur Moussa ? Peut-on amalgamer celle de Saint-Martin de Ligugé à celle de Notre-Dame de Fontgombault ? Ces deux questions suffisent à supposer la complexité du sujet. Il faudrait donc une longue et minutieuse enquête pour le présenter avec justesse, de même qu'un long développement pour l'exposer finement. On abordera donc ici seulement la réception du Concile par les deux abbayes dont il a été question dans les parties précédentes.

À Saint-Pierre et à Sainte-Cécile de Solesmes, tous les textes conciliaires furent acceptés avec soumission. Il semble même que ce fut sans grande difficulté. Prenons deux exemples : celui de la liturgie, à laquelle la congrégation s'intéressait particulièrement, et celui de la liberté religieuse, qui fut le texte contre lequel le *Coetus* s'est battu avec le plus d'acharnement et sur lequel Dom Prou s'est aussi prononcé à trois reprises personnellement.

Au Concile, comme cela a été mentionné, Dom Prou fut membre de la commission liturgique. Si son rôle exact au sein de cette commission n'a pas

⁶⁴ *Ibid.*, 18 octobre 1963.

⁶⁵ *Ibid.*, 26, 27, 28 septembre 1963.

⁶⁶ *Ibid.*, 14 septembre 1965.

⁶⁷ *Ibid.*, 17 octobre 1963.

⁶⁸ *Ibid.*, 16 décembre 1962 ; 20 décembre 1963 ; 28 février 1965.

encore été étudié, il est indéniable qu'il fut un acteur de la construction du schéma. Le texte final répondait-il exactement à ses vœux ? Sur la question de la concélébration, probablement. Pour le reste, il faudrait une étude précise pour le savoir. Une chose est certaine : Dom Prou a reçu et fait sien, à sa manière et dans son contexte particulier, le contenu doctrinal et ecclésiologique de la constitution *Sacrosanctum Concilium* qu'il s'est appliqué à transmettre à sa communauté en l'harmonisant avec la tradition solesmienne. Ainsi, malgré de légères tensions au sein de la communauté, la réforme liturgique et la concélébration furent immédiatement adoptées à Saint-Pierre. Par ailleurs, dès la troisième intersession, Dom Prou prépara les religieuses de Sainte-Cécile aux modifications liturgiques. Ainsi, en février 1965, il leur parla de la concélébration et leur fit une conférence pour leur indiquer l'esprit à apporter dans l'application de la réforme liturgique⁶⁹. Le 7 mars suivant, à la messe conventuelle, les moniales inaugurèrent des modifications légères⁷⁰.

Concernant la réception de la réforme liturgique à Solesmes, il faut également mentionner qu'après le Concile, Dom Prou s'est inquiété de l'avenir du chant grégorien. En septembre 1967, il écrivit à Dom Sighard Kleiner, membre du synode des évêques, au sujet de « certains projets de réforme liturgique qui touchent de très près à la vie de nos monastères ». S'inquiétant du sort du grégorien, il voulait lui exprimer sa pensée pour que des modifications soient introduites : « Je me suis permis de vous exprimer ma façon de voir en pensant qu'elle rejoindrait probablement la vôtre, et que lors des débats, vous ne manquerez pas de proposer de substantiels amendements à un texte vraiment ambigu⁷¹. » Quelques jours plus tôt, il avait écrit à Paul VI à ce sujet en lui demandant d'intervenir « de toute sa paternelle autorité pour que soit très clairement exprimé, dans les textes législatifs de la réforme liturgique, que tous ceux qui gardent la liturgie romaine en latin gardent aussi, selon la lettre et l'esprit de la constitution liturgique, le droit à l'usage du répertoire grégorien authentique⁷² ». Le substitut de la Secrétairerie d'État lui répondit que Paul VI l'avait chargé de le remercier en son nom et de l'assurer que ses observations seraient transmises au *Consilium*⁷³.

⁶⁹ *Ibid.*, 10 et 28 février 1965.

⁷⁰ *Ibid.*, 7 mars 1965.

⁷¹ AASPS, Solesmes Missa Narrativa 1967, 2^e carton, lettre de Dom Jean Prou à Dom Sighard Kleiner, sl, 9 septembre 1967.

⁷² AASPS, Solesmes Missa Narrativa 1967, 2^e carton, lettre de Dom Jean Prou à Paul VI, Solesmes, 6 septembre 1967.

⁷³ AASPS, Solesmes Missa Narrativa 1967, 2^e carton, lettre de Mgr Giovanni Benelli, substitut de la Secrétairerie d'État, à Dom Jean Prou, Cité du Vatican, 19 septembre 1967.

Concernant la liberté religieuse, il faut d'abord spécifier que ce fut le document conciliaire le plus critiqué par les traditionalistes après Vatican II. Pendant le Concile, la position de Dom Prou n'était pas différente de celle des autres dirigeants du CIP. Cependant, contrairement à eux, il a voté en faveur du document lors du vote de promulgation⁷⁴. Après le Concile, il fit des conférences sur le sujet à sa communauté. Il affirmait que le texte conciliaire n'était pas en opposition avec la doctrine traditionnelle : « On doit dire que l'enseignement de la déclaration n'offre pas en lui-même d'ambiguïté et, loin d'être en contradiction avec l'enseignement antérieur de l'Église, il est, au contraire, en continuité avec lui et le développe⁷⁵. »

D'une façon générale, Dom Prou a soutenu qu'il fallait recevoir les documents conciliaires sans tenir compte des débats qui avaient eu lieu lors de l'événement. Selon Dom Philippe Dupont, qui a bien connu Dom Prou et dont le témoignage a valeur de source historique, « Dom Prou ne voulait pas que l'on s'arrête à toutes les discussions qui ont eu lieu dans l'*aula* conciliaire ». Ce qu'il fallait garder de Vatican II, affirmait-il, c'était « uniquement ses documents promulgués et non pas tout ce qui a pu être dit durant le Concile ». C'est pour cela, par exemple, que, « malgré des demandes pressantes et répétées dans sa communauté », Dom Prou n'a pas voulu rédiger ses mémoires sur l'événement. C'est pour cela aussi qu'il s'opposa à ceux qui se réclamaient de l'esprit du Concile. Il disait qu'on ne pouvait réduire le Concile à son esprit en laissant de côté la lettre. Selon lui, il fallait « apprendre à lire les textes ». En outre, il affirmait « qu'une constitution conciliaire n'était pas un manuel théologique » et qu'il « fallait la recevoir avec un grand esprit de foi et une vraie docilité de l'intelligence et de la volonté⁷⁶ ».

Ce fut, d'une façon générale, l'attitude prise par les anciens du *Coetus*. Ce ne fut cependant pas celle de Mgr Lefebvre. Malgré l'amitié qui les unissait et tout ce qu'ils partageaient au niveau doctrinal et théologique, Dom Prou ne suivit pas Mgr Lefebvre dans sa contestation du Concile. Les archives de Solesmes conservent une note du 1^{er} novembre 1976 au sujet d'un jeune homme qui était à Écône et qui, vraisemblablement, demandait conseil à Solesmes sur ce qu'il devait faire : « *Sur le fond du problème*, je ne pense pas qu'on puisse être pleinement d'accord avec Mgr L., tout en admettant que beaucoup de vérités qu'il enseigne sont vraies et qu'un grand nombre d'abus qu'il fustige sont condam-

⁷⁴ ASV, *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II, Suffragationes N. 541-542-543-544, Sessio Publica IX – 7/12/65*, Vol. CVIII (*ultimum*), « *Sessio Publica IXa – 7 Decembris 1965, 541a suffragatio, De libertate religiosa – Declaratio* », 541 : « *Sessio Publica IXa – 7 Decembris 1965, 541a suffragatio, De libertate religiosa – Declaratio* ».

⁷⁵ Philippe DUPONT, « Dom Jean Prou... », p. 39.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 12 et 44-45.

nables. » La note indique également : « *Mais, le fond du problème n'est pas là. Il consiste en ce que Mgr "accuse le Concile" et le récuse en bloc, qu'il fait comme si l'autorité du pape n'existait pas et lui désobéit en matière grave.* » Pour Solesmes, la résolution de la crise se trouvait dans la soumission au pape, et c'est pour cela que la note concluait : « Je crois donc qu'au dilemme que se pose Laurent, il faut répondre que, si les choses ne peuvent s'arranger – et elles ne peuvent s'arranger sans soumission de Mgr L. –, il n'a pas le droit de rester à Écône, et que se faire ordonner *illicitement* constitue objectivement un péché grave⁷⁷. » Cette note soulève une question importante : la réception du Concile par Dom Prou et par Solesmes, dont le conservatisme était connu en France, a-t-elle empêché certains catholiques de suivre Mgr Lefebvre ? Selon la documentation consultée, il est probable que ce soit le cas. Il faudrait cependant une enquête minutieuse pour répondre précisément à cette question.

Philippe ROY-LYSENCOURT
Université Laval, Québec

⁷⁷ AASPS, dossier Mgr Lefebvre, « Au sujet de la lettre de Laurent B[...], du 27 octobre 1976 », 1^{er} novembre 1976.

**« YOUR INFLUENCE AND ADVICE
WILL BE CALLED ON COPIOUSLY? . »
ABBOT CHRISTOPHER BUTLER, OSB,
AND THE ENGLISH AT THE COUNCIL¹**

As part of a twenty-four part series entitled *Men who Make the Council*, Harvard academic Valentine Rice offered in 1965 a character portrait of Dom Christopher Butler who had the distinction of being the only non-Bishop lauded for his influence on the theological proceedings of Vatican II². In his representative capacity as president of the English Benedictine Congregation, Butler also came to exercise profound authority amongst the Anglophone contingent in Rome, as my title – taken from a 1962 letter from Bishop Dwyer of Leeds – makes clear³. Elected to the reconstituted Central Theological Commission in December 1963, which overhauled the curia-produced preparatory schemata for the Council, Dom Butler played a pivotal role in many of its key constitutions such as *Dei Verbum*, *De Oecumenismo* and Schema XIII (which would become *Gaudium et Spes*) on nuclear deterrence. Yet Butler’s « influence and advice » has remained – as Bishop Dwyer also observed in his letter – largely « en coulisse » in existing histories of the Council⁴. This is nowhere more obvious than in part he played in guiding conciliar reflections on the Blessed Virgin Mary and Council Fathers’ decision to embed them within a chapter in *Lumen Gentium* principally, it is said, at his instigation⁵. Following a brief biographical introduction to the Englishman adjudged a twentieth-century successor to John Henry Newman, and a whirlwind overview of the theological controversies surrounding an updated Mariology, this paper draws upon archival material from Downside Abbey and the Archdiocese of Westminster to excavate the essential but unack-

¹ Grateful thanks are due to Rev Dr Peter Phillips, Diocese of Shrewsbury archivist (and biographer of Christopher Butler), William Johnson (Westminster Diocesan Archive), Dr Tim Hopkinson-Ball and Dr Simon Johnson (Archivists at Downside Abbey Archives and Library).

² Valentine RICE, *Dom Christopher Butler, the Abbot of Downside*, Notre Dame (In), University of Notre Dame Press, 1965.

³ Downside Abbey Archives and Library (hereafter DAAL), Bath, Butler Papers (Correspondence with English Bishops and Mgr Worlock, A3ii, folio 1), Bishop George Patrick Dwyer to Christopher Butler, 22 Oct. 1962, 2.

⁴ Dwyer to Butler, 2 (DAAL, A3ii, folio 1).

⁵ Dominic Aidan BELLENGER, « Butler, Basil Edward (Christopher Butler) (1902–1986) », rev. *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004.

nowledged contribution of this English religious to the Dogmatic Constitution on the Church.

A brief biographical sketch of Dom Butler

Basil Edward Butler was born on 7 May 1902 in Reading, England, the third of six children to an Anglican wine merchant and his schoolteacher wife. His intellectual gifts were apparent from the outset and he went up to St John's College, Oxford on a scholarship, taking a triple first in classics and theology. He held a tutorship at Keble College Oxford in 1925 and was in formation for Anglican ordination, before proceeding to teach classics at Downside school (attached to the Benedictine monastery) while contemplating his conversion to Catholicism. He left the Church of England in 1928 and entered Downside Abbey the following year – taking the name in religion of Christopher when he was ordained in 1933. He was headmaster of the school from 1940, and then elected abbot of the community from 1946 for the next twenty years.

Attending the Council as president of the English Benedictine congregation, Butler's fluency in Latin and wide theological learning (particularly of Scripture and the Church Fathers) gave him great authority, as well as an independence from local episcopal concerns. In Britain, he was a well-known and popular personality through his frequent appearances (and breadth of knowledge) as an invited guest on the BBC Radio 4 current affairs programme, *Any Questions?* and his regular contributions in the Catholic and wider British press.

At the Council's conclusion, Butler was appointed auxiliary bishop to Cardinal John Heenan (Archbishop of Westminster) in December 1966 and from 1970-1981 served as co-chairman of the English Anglican-Roman Catholic Committee (as well as, latterly, its international counterpart ARCIC). With these duties he combined extensive academic publications, membership of the editorial board of the *New English Bible* and he was appointed assistant to the pontifical throne in 1980 (under Pope John Paul II). He died on 20 September 1986 and is buried at Downside Abbey, where his personal papers are also held (in addition to the University of Durham).

Mariology at the Second Vatican Council

Designated in a sociological study of Vatican II as « the toughest fight of the Council »⁶, the debates around the preparatory schema *De Beata Maria*

⁶ Melissa WILDE, *Vatican II. A Sociological Analysis of Religious Change*, Princeton (NJ)-Woodstock, Princeton University Press, 2007, p. 102-115.

Virgine were intensely « passionate » and often personal in the concurrent assessment of foremost historians of the Council, Alberigo and Komonchak⁷. Indeed the Jesuit *peritus* Karl Rahner remarked contemporaneously that in the heated theological discussions that ensued, « people were talking of a battle for and against the Madonna⁸ ». The gauntlet had been thrown down by Croatian Franciscan and founding President of the Pontifical International Marian Academy, Father Charles Balić, who prepared and published in 1962 a lengthy schema as an alternative to the preparatory document. Alongside expanded restatement of the dogmatic definitions of the Immaculate Conception and the Assumption, this document canvassed controversial issues such as Mary's perpetual virginity and death as well as the problematic titles of *Mediatrix Gratiarum* (Mediatrix of Graces) and *Mater Ecclesiae* (Mother of the Church). Strong misgivings were voiced from a variety of quarters during the intersessional and ahead of the start of the second session of the Theological Commission, a number of alternative submissions were made – including the « Butler Document », as will be explored in more detail.

Convening on 9 October 1963 to discuss *De Beata* and the proposals, the division evident in the Theological Commission was a foreshadowing of that which would follow in St Peter's aula in the weeks following. Celebrated by Yves Congar in his Council journal as a victory for « the soundness of Mariology cured of its maximalist cancer⁹ », members voted 12 to 9 (with two abstentions) that the conciliar reflections on Our Lady should be included, as a chapter, within a broader document on the Church. What followed was a strong traditionalist reaction on the Council floor, with a flurry of pamphlets and documents by Balić and some of the Oriental bishops, to which Abbot Butler responded with what Alberigo and Komonchak described as « a well-balanced note », advocating the combination of solemnly defined Marian doctrines with insights on Mary's nature and role from Scripture¹⁰. The choice was put before the Council Fathers on 19 October 1963, with opening interventions by Cardinal Santos advocating a separate schema¹¹, while Cardinal König endorsed incorporation within the ecclesiological discussions¹². When the vote was taken, a narrow majority of 1114 endorsed incorporation within *De Ecclesia*, while 1074 favoured the com-

⁷ Giuseppe ALBERIGO, Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, Maryknoll (NY), Orbis, 1996, p. 95.

⁸ *Ibid*, p. 97.

⁹ Yves CONGAR, *My Journal of the Council*, Collegeville (Minn.), Liturgical Press, 2012, p. 359.

¹⁰ Giuseppe ALBERIGO, Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, p. 95-96.

¹¹ *Acta Apostolicae Sedis*, 2/3, 24 October 1963, p. 338-342.

¹² *Ibid*, p. 342-345.

position of a separate Marian schema¹³. The matter was referred to a sub-commission that eventually, and after much redrafting, presented Chapter 8 within *Lumen Gentium* for the endorsement of the Council Fathers on 21 November 1964.

The English Hierarchy and Marian Epilogus

Eighteen months earlier, at a meeting in London to discuss the position of the English Hierarchy on a number of issues that would arise in the second conciliar session, Abbot Butler voiced his serious concerns about *De Beata* which he roundly condemned as « not in tone with the spirit of the Council as expressed in the First Session last year¹⁴ ». Drawing upon extensive discussions with the noted Marian expert and *peritus* René Laurentin, Butler reiterated their mutual concern that the proposed text extended papal definitions and eschewed an irenic tone. He communicated Laurentin's recommendation that the entire text be rewritten and integrated into the broader schema *De Ecclesia*¹⁵.

Delegated with this task by his fellow Bishops, Butler undertook to produce a draft with the aid of his fellow Downside monk Dom Ralf Russell¹⁶ and he outlined in a covering memo, under the heading « The Right Orientation », what he thought should be the guiding principles of the text. As he forthrightly explained :

The Schema should answer Pope John XXIII's requirements for the Council. This means a Pastoral Import, not developing a Marian theology but presenting a doctrine useful to animate Christian life and spiritual action. This involves an accentuation of Mary's function in the Church : her obedience as "servant of the Lord", her link with the Scriptural "poor of the Lord", her evangelical example, less insistence on her privileges as glories but rather as gifts of God, seeing her as the perfect model of what is to be promoted in the Church and among Christians¹⁷.

The Latin draft produced – christened the *Epilogus* – was peppered with scriptural references and marked by a profound engagement with the patristic Fathers such as Augustine, Irenaeus, as well as theologians beloved of the Eas-

¹³ Giuseppe ALBERIGO, Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, p. 98.

¹⁴ Letter from Derek Worlock to John Carmel Heenan, 23 July 1963, 1 (DAAL, A3ii).

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Aidan BELLENGER, « Bishop Christopher Butler, Mary and the Church », in William McLoughlin, Jill PINNOCK (eds.), *Mary for Time and Eternity. Essays on Mary and Ecu-
menism*, Leominster, Gracewing, 2007, p. 268-275.

¹⁷ Christopher BUTLER, « Schema *De Beata Maria Virgine* », n.d., 2 (Diocese of Westminster, London (hereafter AAW), Vatican Council II Correspondence 1959-1963 c.1(a)-(e), file c.1(e), Abbot Butler's Revised Epilogue – De B.V.M. 1963).

tern Churches such as John of Damascus and Cyril of Alexandria¹⁸. The draft was then duly sent by Monsignor Derek Worlock (private secretary to the Archbishop of Westminster) to each Diocese for evaluation and comment, with the hope that it could be submitted to the Vatican with the full weight of the entire English and Welsh Hierarchy behind it.

Butler's draft attracted unqualified support from four bishops, with the Bishop of Southwark describing the treatise as uncontroversial and « extremely well done in itself. It is, I think, a document which could be a credit to the English Hierarchy.... [and] the abbot seems to have combined very adequately a scriptural and traditional approach¹⁹ ». Monsignor Whitty of Liverpool concurred, praising « the approach through the Bible and the Fathers, as seen in Newman's "Letter to Pusey" and in "Our Lady and the Church" by Hugo Rahner... [as] more attractive without jeopardising any of the Catholic Teaching on the B. Virgin²⁰ ». The most extended, glowing commendation was received from Bishop Pearson (auxiliary to the Bishop of Lancaster) who observed :

It is very beautiful. It is entirely scriptural. [...] The balance of scripture is important. [...] It seems idle to me to try to strike a balance between maximalists and minimalists. [...] It [is] more positive and show[s] that the real status of Our Lady is in a properly developed doctrine of the Church. Since the Church is Christ those are real Christians whose life most approximates to His ideal. And that puts Our Lady in a category apart etc. etc. etc. All this seems to be admirably adumbrated in the proposal of Abbot Butler as the right approach for a new schema²¹.

Yet not all the English bishops agreed, with opposition from the outset expressed by the Bishop of Hexham and Newcastle and his consultation with a theological expert throughout drafting, so as to incorporate more of the Greek Fathers and Byzantine sources²². In a slightly less academic vein, and writing as

¹⁸ Christopher Butler, « *De Ecclesia – Epilogus* » « To replace Schema *De Beata Maria Virgine* » (Latin text), 1-5 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

¹⁹ Letter from Cyril Conrad Cowderoy to Derek Worlock, 17 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)). Support was also received from the Bishops of Menevia (John Petit) and Northampton (Thomas Parker). The Bishop of Salford (George Beck) and Bishop Craven (Auxiliary Bishop, Westminster) gave their support *iuxta modum* and the Bishop of Brentwood (Bernard Wall) sent comments – see Letter from Derek Worlock to Christopher Butler, 16 September 1963 ((DAAL, A3ii, folio 27).

²⁰ Letter from Mons. Whitty (Liverpool) to Derek Worlock, 14 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

²¹ Letter from Thomas Pearson to Derek Worlock, 16 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

²² Letter from James Cunningham to Christopher Butler, with annexed of extended notes, 20 August 1963 (DAAL, A3ii, folio 21).

a spokesperson for those with a different theological and devotional emphasis, Bishop Foley of Lancaster outlined their concerns :

b) We think that the extraordinary place occupied by Our Lady in Catholic theology, her altogether unique position requires separate treatment in a separate Treatise. If, however, the Treatise *De Beata Virgine Maria* should be merged with another, we feel it would more fittingly be merged with the Treatise *De Verbo Incarnato*. The effort to insert it into the Treatise *De Ecclesia* is ingenious but not made without an evident forcing of the facts²³.

Similar sentiments were also expressed in detailed typed comments forwarded by the Bishop of Liverpool, John Carmel Heenan – who was of course to be translated to the Archdiocese of Westminster a month later. In faint praise, his letter opened « I agree with everything in this Epilogus, but it is inadequate ». It continued : « There must be two additions : a) the necessity of devotion to Our Lady for the fullness of the Christian Faith ; b) The rightness of addressing prayers to Our Lady. Unless these points are given clear mention (it is not enough to say that Mary has been *semper invocata*) a pastoral and ecumenical tract becomes an apology for the Catholic position. We should never even seem to “play down” Our Lady²⁴ ». In pointed comments that critiqued an implicit *over-emphasis* on the ecumenical reception of the document, Archbishop Heenan continued :

It is a mistake to under-emphasise the Protestant dislike of the whole Catholic attitude to Our Lady. See e.g. “Some thoughts on the 2nd Vatican Council” by Karl Barth (*Ecumenical Review*, July 1963) ... Barth is one of the most friendly and intelligent of the separated brethren. But he is unable to disguise his suspicion of the Virgin Mary. We must remember that Our Lady was one of the chief objects of the Reformers’ hatred. It would be a poor service to ecumenism if we were to disguise the place Mary has in the spiritual life of priests and people in the Church of Rome. It is excellent to counter the ravings of certain Catholic Mariologist. But we must make it quite clear that Catholic teaching on the Blessed Virgin Mary is not in any way to be attenuated by the Council²⁵.

Referencing a prominent continental theologian, while also mobilising assessments of a distinctive English Catholic history and vibrant contemporaneous piety, the man who would go on lead the English delegation at the second session

²³ Letter from Brian Foley to Derek Worlock, 1 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)). Curiously, despite his support for Abbot Butler generally, the Bishop of Leeds was not impressed by the alternate schema sufficiently « to make me want to put the weight of the Hierarchy behind it » – see Letter from George Dwyer to Derek Worlock, 25 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

²⁴ Typed note from John Heenan (Archbishop of Liverpool), n.d. (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

²⁵ *Ibid.*

(and who some claimed only narrowly trumped Abbot Butler for this top job) poured cold water on the draft submission²⁶.

Responding to these comments on 27 August 1963 from Downside Abbey, Abbot Butler communicated his readiness to « try to satisfy Archbishop Heenan’s point about the rightness and need of prayers to Our Lady », but added : « I realise that not all the bishops will feel able to back the draft, but I hope enough will append their blessing to it to compel the secretariat to take notice of it²⁷. » A more fulsome response to these criticisms – which he attempted to soften with the opening caveat that they were « written “off the cuff” ... and hurriedly » – was directed at the Bishop of Lancaster on the same day²⁸. Enumerating the ecclesiological and ecumenical concerns paramount throughout this theological reflection, Abbot Butler was direct and unequivocal :

There is no question of “playing down” Our Lady and my draft explicitly mentions the Immaculate Conception and the Assumption. There is, on the other hand, no doubt at all that (i) the separated Eastern are “put off” by our dogmatising about Our Lady – they like it all vague and “mystical” ; (ii) the separated Westerns have grave difficulties, partly emotional and “prejudiced” by their own past, on this subject. There is hope of getting them to accept Our Lady because they come to accept our doctrine of the Church and her defining authority ; there is little chance of getting them to accept the Church because they come to accept our doctrine of, and devotion to, Our Lady. So the whole thing becomes a question of “ecumenical approach” – the more so since, as far as we are concerned, there is no need for this Council to say anything about Our Lady – unless, which I should most strongly deprecate, a new mariological definition were in view. [...] The new [view] today is not just for a theology of ecumenism, but for an ecumenical general theology (I agree with Fr Charles Davis on this²⁹).

In the language of « playing down », there was a barbed reference to Archbishop Heenan’s response, as well as the alignment of his position with the liberal *peritus* Charles Davis – the other English priest identified as an theological authority before leaving the priesthood in 1966³⁰. On receipt of this letter, Bishop Foley responded to the secretariat at Westminster thanking Abbot Butler

²⁶ See Peter PHILLIPS, « Abbot Christopher Butler at the Second Vatican Council », unpublished paper delivered at the English Benedictine History Commission on the Reception of the Second Vatican Council, Ealing Abbey, 1 May 2014, 28, fn 30 (with thanks to Rev Dr Peter Phillips, Shrewsbury Diocesan Archivist, for allowing me to consult a copy of this paper).

²⁷ Letter from Christopher Butler to Derek Worlock, 27 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

²⁸ Letter from Derek Worlock to Brian Foley, 27 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

²⁹ Letter from Derek Worlock to Brian Foley (quoting directly from Abbot Butler’s response), 27 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

³⁰ Natalie K. WATSON, « Davis, Charles Alfred (1923-1999) », rev. *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004.

for his comments, humbling demurring : « I do recognise the force of what he says and his great knowledge and study of these things makes him an authority whom one would naturally want to follow³¹. » Writing to Abbot Butler directly on 3 September 1963, Bishop Foley was outwardly deferential, prefacing his remark by acknowledging that he « respect[ed] your great knowledge and study of these matters and my own very meagre learning besides » while continuing to voice his misgivings. In a very English response, he stubbornly insisted that the draft « does not fully account for the particular place that She [Mary] has in Catholic life », insisted upon the « difference in Her power of intercession » and referenced « Belloc's letter to Chesterton about this ». As he concluded, « you will say that this is “feeling” not theology. But it is more than that ; it is the accumulated experience of all and each of our people who have come to accord to Our Lady accordingly a more than the Saints' share in the redemption³² ». The Bishop of Lancaster, in the historic recusant heartland of the north of England, invoked the *sensus fidelium* to counter the scholarly convert's document bristling with footnotes, citations and concern for ecumenical sensitivities.

Despite these political and theological wranglings throughout its preparation, Archbishop Heenan finally agreed to endorse the draft and « the Butler » document was presented to the General Secretariat with 102 Episcopal signatures attached³³. The document had already been widely distributed and discussed within progressive circles, such as Elchinger's « Conciliar Strategies » Friday group where it formed a major agenda item on 10 October 1963 amongst influential theologians such as Rahner, Ratzinger and Daniélou³⁴. Congar recorded in his diary that it was « a fine text » and that he hoped it would be approved « without discussion³⁵ ». Indeed Congar sought, albeit unsuccessfully, to have it included for discussion at a meeting of the Theological Commission on 7 November 1963³⁶. The draft schema also brought Abbot Butler to the attention of the conservative press, with the Italian daily *Il Tempo* mounting an *ad hominem*

³¹ Letter from Brian Foley to Derek Worlock, 31 August 1963 (AAW, Vatican Council II Correspondence 1959-1963, c.1(e)).

³² Letter from Brian Foley to Christopher Butler, 3 September 1963 (DAAL, A3ii, folio 25).

³³ Letter from Derek Worlock to Vatican official, 13 October 1963 regarding the approval by the English, Welsh and Scottish Hierarchies and with the support of 50 Theological Commission members (DAAL, A3ii, folio 30). On the nomenclature « the Butler », see the letter from Derek Worlock to Christopher Butler, 9 November 1963 (DAAL, A3ii, folio 32).

³⁴ Giuseppe ALBERIGO, Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, p. 62.

³⁵ Yves CONGAR, *My Journal...*, p. 368.

³⁶ *Ibid.*, p. 414.

attack and accusing the Abbot of Downside of disregarding the dogmas of the Immaculate Conception and Assumption³⁷.

Express traces of the « Butler document » disappear after the conciliar vote and with the convening of the drafting sub-commission in November. Nevertheless glimpses of Butler's continuing influence and, on occasions, direct interventions in the production of the final chapter remain in the archival record. In a letter in early November 1963 between Butler and the Archbishop of Westminster's private secretary, Derek Worlock (himself a noted ecumenist and later Archbishop of Liverpool³⁸), there is reference to a « conflatio » document produced in all likelihood with the Bishops of Chile who had also produced a separate, ecumenically minded schema for consideration³⁹. Composition of the new chapter was entrusted to Father Balić and the Belgian theologian (and commission secretary) Gérard Philips, who were charged with achieving harmony between the two Mariological tendencies. In the early months of 1964, Philips managed to incorporate many of Laurentin's suggestions into Balić's text⁴⁰, and a fifth redaction was finally presented to the Doctrinal Commission in March 1964 (of which Butler was a member). When debated there on 1 June 1964, Balić sought to reintroduce the title *Mater Ecclesiae*, and Congar records the « good interventions » by Dom Butler and Karl Rahner, and the vote of 23 to 20 to ensure that « the introduction of a new and very doubtful title was avoided⁴¹ ». The following day, Butler countered Balić's suggestion for an express mention of the Immaculate Conception on the grounds that « we have not been given the task of echoing all the words of the Pope » and the need for a « mode of expression accessible to Protestants⁴² ». While Abbot Butler vociferously resisted reopening of the question of Mary as *Mediatrix* on 3 June 1964⁴³, supported by Gérard Philips who judged its inclusion contrary to the sub-commission's intention, the

³⁷ *Il Tempo*, 27-29th October 1963, cited in Giuseppe ALBERIGO, JOSEPH A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, p. 387.

³⁸ Vincent NICHOLS, « Worlock, Derek John Harford (1920-1996) », rev. *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004.

³⁹ Letter from Derek Worlock to Christopher Butler, 4 November 1963 (DAAL, A3ii, folio 31). Five documents were considered in the re-drafting – « The Butler », Chile, Laurentin, Balić and one from Cardinal Suenens, see Letter from Derek Worlock to Christopher Butler, 9 November 1963 (DAAL, A3ii, folio 32). On the « Suenens amendment », see Marie FARRELL, « Evangelization, Mary and the "Suenens Amendment" of *Lumen Gentium* 8 », in William McLOUGHLIN, Jill PINNOCK (eds.), *Mary for Earth and Heaven...*, p. 145-155.

⁴⁰ See the discussion of these intricacies by Laurentin and Besutti, cited in Giuseppe ALBERIGO, Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, p. 371.

⁴¹ Yves CONGAR, *My Journal...*, p. 532.

⁴² *Ibid*, p. 533-534.

⁴³ *Ibid*, p. 541.

« liturgical » solution offered and its incorporation with other less titles was adjudged the best compromise possible⁴⁴. While the resulting chapter 8 of *Lumen Gentium* retains just a few (but important traces from an ecumenical perspective) of « the Butler epilogue », chiefly patristic references⁴⁵, the Abbot of Downside's intellectual input – albeit « en coulisse » as Bishop Dwyer foresaw – is palpable when examining his influence and actions at the heart of the conciliar event.

Writing to Abbot Butler on 10 December 1963, Monsignor Worlock confided : « I hope that you were reasonably satisfied with the results of the [second] session. When analysed, the Pope's [closing] speech seemed to me to pick up on every point of importance and I felt that we could return home happy with the success of our main interventions on “the Senate” [i.e. collegiality], Our Lady, and Christian Unity⁴⁶. » In this telling piece of internal correspondence between the secretary of the English Hierarchy and Abbot Butler, the intellectual leadership and active endeavours of the Benedictine President are acknowledged and appreciated. The areas of « main intervention » Derek Worlock identified – Our Lady and Christian Unity – were unsurprisingly of paramount emotional importance to those from an English Catholic context, well-aware of Marian devotion as a chief point of Protestant differentiation and their need, as a minority, to engage (and later officially « dialogue ») with the Church of England. As this paper has explored, not all within the English Hierarchy agreed with Abbot Butler's approach to these sensitive issues, but there was a clear consensus on his scholarly capabilities and diplomatic capacities in furthering the interests of the Anglophone bishops in the side-wings of the assembly. Through his presence and participation in the unreported theological politics of the Theological Commission, his contributions to the vibrant, exacting discussions at the informal « Conciliar Strategies » meetings, and his occasional intervention on the floor of the aula in St Peter's, Abbot Butler's « influence and advice » was widely appreciated amongst the Council Fathers. While little known now – he still awaits a full length, scholarly biography –, Abbot Butler may rightly be identified as the most important Englishman active at the Council.

Alana HARRIS

King's College, London

⁴⁴ Giuseppe ALBERIGO, Joseph A. KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, vol. 3, p. 371.

⁴⁵ To Irenaeus and John Damascene within Chapter 8 *De Ecclesia*.

⁴⁶ Letter from Derek Worlock to Christopher Butler, 10 December 1963, 2 (DAAL, A3ii, fol. 33).

REDEMPTORISTS AND VATICAN II : TWO AMERICAN CONTRIBUTIONS

During the Second Vatican Council, nearly two dozen Redemptorist bishops attended various sessions. Fourteen lived at the Redemptorist Generalate, Casa S. Alfonso, on the Via Merulana, together with a number of other visiting prelates, including Cardinal Joseph Ritter of St. Louis in Missouri. The impact of the Redemptorist bishops on the proceedings, while not negligible, hardly registers today. Redemptorist *periti*, by contrast, carried substantially more weight. Two relatively unknown Americans, Fathers Francis Connell and William Coyle, joined their more prominent German confrere, Bernard Häring, and fellow American Francis X. Murphy (Xavier Rynne) in the shaping of the American public's discourse on and reception of Vatican II¹. In this paper, I am going to examine the legacy developed by these men for the Catholic Church in the United States. Their work before, during, and after the Council shaped the internal dialogue that Redemptorists had among themselves and influenced the wider ecclesial debates in the United States. One can see their impact in the discussions resulting from the Redemptorists' General Chapter of 1967, but also on questions of Church authority and theological dissent, the nature of marriage, the role of conscience, the future education of priests, pastoral implications of divorce and remarriage, and the Church's relation to the modern state.

Francis Jeremiah Connell

We may begin with the elder statesman. Father Francis Jeremiah Connell was born in Boston, Massachusetts, on 31 January 1888². He professed as a Redemptorist on 15 October 1908 and was ordained on 26 June 1913. He was repeatedly praised as a brilliant student and was sent to study for the doctorate in sacred theology at the Angelicum, from which he matriculated (*summa cum laude*) in 1923. He returned to the Redemptorist seminary at Mt. St. Alphonsus in Esopus, New York, and taught dogmatics until 1940, when he was released to teach moral theology at the Catholic University of America. In 1946, he was

¹ For additional influences on and by Vatican II, particularly in the field of moral theology, see for example, Luigi LORENZETTI, « Il Concilio Vaticano II : Svolta per la teologia morale », *Studia Moralia*, 51/2, 2013, p. 403-419.

² For what follows, see « RP Francis J. Connell's Obituary », *Redemptorist Chronicle*, November 1967, p. 30-32 and, generally, the Francis J. Connell Papers in Redemptorist Archives of the Baltimore Province, Brooklyn, New York (RABP).

elected the first president of the Catholic Theological Society of America, of which he was a co-founder. He became the Dean of the School of Sacred Theology at the Catholic University of America in 1949 and remained in that position until he retired in 1958, whereupon he took up the position of dean for religious communities. He wrote several books during this time, mostly on moral questions. He also was a regular author in publications such as *The American Ecclesiastical Review* (a 1958 issue is dedicated entirely to him), the *Boston Pilot*, and the *Brooklyn Eagle*. In 1956, he was appointed consultor to the Sacred Congregation of Seminaries and Universities. Connell died on 12 May 1967 and was buried from the Shrine of the Immaculate Conception in Washington, DC. He is interred at the Redemptorist Cemetery in Annapolis, Maryland.

Connell's work on the Council began, first, in response to the letter of Cardinal Domenico Tardini of 18 June 1959. Tardini requested input from the world's diocesan bishops on the formulation of a conciliar agenda. Connell supplied Archbishop Patrick O'Boyle of Washington with eleven proposals for discussion on questions of faith and ten more on morals, some of which the prelate accepted and sent in to the Secretariate of State³. Listed in Connell's memorandum were, among others, the historical value of Sacred Scripture, particularly the New Testament; the constitution of and membership in the Mystical Body of Christ; the significance of the doctrine *Extra ecclesiam nulla est salus* (outside the Church no one is saved); the mediation of divine grace by the Blessed Virgin Mary; the relation of the Church to the State, as well as doctrinal questions related to the papal magisterium. Among Connell's suggestions for moral subjects, one could find a call for defining the requisite elements of a just war; just wages; matrimonial ends; the use of rhythm in marriage; the obligations of parents in teaching their children; and the role of international authorities in relations between states.

In the aftermath of Tardini's letter of 18 July to heads of seminaries and pontifical faculties, Connell submitted several more topics for discussion to the faculty at the Catholic University of America, to which he was still connected as an emeritus professor⁴. His five theses for discussion at the Council were on the

³ There is a curious discrepancy between O'Boyle's biographer and the findings of Joseph Komonchak. Whereas Morris MacGregor notes that « with advice from his subordinates but drafted by himself, his list addressed five topics pertaining to interpretation of matters of faith and four referring to Christian morals ». See Maurice MACGREGOR, *Steadfast in Faith : The Life of Patrick Cardinal O'Boyle*, Washington, D.C., Catholic University of American Press, 2006. Compare this biography to Joseph KOMONCHAK, « U.S. Bishops' Suggestions for Vatican II », *Cristianismo nella Storia*, 15, 1994, p. 318-319. Komonchak consulted the Connell papers, which contain the propositions for the Archbishop of Washington.

⁴ Komonchak notes that Connell's recommendations did little to influence the ultimate *vota* submitted by the Rector of Catholic University, William McDonald, in May 1962. The text

relation of Church and State ; on the historical value of the New Testament ; on the ordinary magisterium of the pope ; on the evil of contraception ; and equality of all persons. The university's *votum* was one of 51 higher education institutions that sent agenda items⁵.

In early June 1960, Pope John established ten commissions and a central coordinating commission « to devote themselves to the study of matters which it will be possible to have discussed at the Council⁶ ». Among these was the powerful theological commission, headed by the prefect of the Holy Office, Cardinal Alfredo Ottaviani. Connell was enlisted as a consultor for this commission, which was charged with synthesizing questions and directing debate on matters « touching Holy Scripture, Sacred Tradition, the Faith and its practices⁷ ». His own activities and input were apparently minimal. There is no data on his participation in his personal papers. Connell was also enlisted by his Redemptorist confrere, Bishop James McManus of Ponce in Puerto Rico, to be his conciliar *peritus*.

Connell left for Naples aboard the Leonardo Da Vinci ocean liner on 22 September 1962, and departed for New York on 13 December 1962. While on board the first leg of the trip he gave seminars to 52 bishops, prelates, and priests *en route* to the Council⁸. Connell's principal work at the Council was to serve as an expert on the press panel which gathered together reporters at the conclusion of each day's session in St. Peter's at the office of the National Catholic Welfare Conference in Rome. He worked alongside ten other American priests who met daily in the USO Club, Via Conciliazione. Among them were the Paulist editor of *The Catholic World*, Father John Sheerin, newly minted professor of Church History, Robert Trisco, Holy Cross Father Edward Heston (a member of the preparatory commission on religious), and Fathers Fred McManus (a member of the preparatory commission on sacred liturgy) and William Keeler, the future Cardinal Archbishop of Baltimore. Though some of these men rotated off the

may be found in *Acta et Documenta Concilio Vaticano II. Apparando*, series I (Antepreparatoria), Vatican City, 1960-1961, IV/2, p. 617-631.

⁵ Étienne FOUILLOUX, « The Antepreparatory Phase : The Slow Emergence from Inertia (January 1959-October 1962) », in Giuseppe ALBERIGO and Joseph KOMONCHAK (eds.), *History of Vatican II*, v. 1, Maryknoll, Orbis-Leuven, Peeters, 1995, p. 98.

⁶ John XXIII, *motu proprio Superno Dei Nutu*, AAS, LII (27 June 1960), p. 433-437.

⁷ James I. TUCEK, « Pope Embarks on Final Preparations for Council ; commissions are created », NCWC News Service release, June 6, 1960, in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council. Connell is not listed among the consultors in Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II*, vol. 1/1, Rome, Edizioni La Civiltà Cattolica, 1966.

⁸ See the undated letter of Monsignor Joseph Clifford Fenton to Father Connell, in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council, II, citing a report quoting Archbishop Shehan of Baltimore.

press panel from session to session, or others were brought in as special guests, Connell was a member for all four sessions of the Council and promised to do so « if it kills me⁹ ».

During the periods between conciliar sessions, Connell also worked on three committees of American *periti* and theologians established by the United States bishops. His assignments were to the committee on faith and morals, the committee on sacraments, and the committee on religious liberty. Through it all, Connell maintained a consistently conservative outlook, urging traditional positions on mixed marriage, contraception, and the authority of the pope to whatever audience he spoke. He often lobbied for his views among powerful cardinals. He wrote to Cardinal Joseph Siri, for instance, asking him to urge the pope to make some pronouncement on the problem of freedom of conscience, where one is not free to make subjective decisions that are objectively erroneous¹⁰. This was a central problem in the birth control debate and was particularly vexing to Connell who believed that action was needed in the face of liberal recommendations. He was open about this to John Ford, sj, a fellow moral theologian :

You have probably learned from the papers the events of the Council in recent days. The impression has been given – and I fear with reason – that some are pushing for a radical change in the Church’s stand on birth-control. That was apparently implicit in the speeches of Suenens, Leger, and Maximos. They are calling for a “reexamination” of the theology of marriage and its ends, while maintaining that the traditional doctrine must be maintained. Double-talk, I call it. [...] I have spoken to Archbishop Heenan. He told me yesterday that two English bishops, Holland and Pearson, will speak on Wednesday, by a rule that under certain conditions topics can be discussed [only] after the debate has been closed. I feel that these two will speak along the right way. But the [others?] have the greater influence. We are hoping that the Pope will soon speak. The opinion that birth control is permissible – any form, not merely the pill – is now being followed by confessors in the USA. So, that is the situation. I am confident that God will preserve the Church from teaching error, even though in the meantime souls are suffering. I respect the Pope’s conscience, but I pray that will soon speak firmly. I know you will do your part intelligently and loyally¹¹.

On the religious liberty question, Connell supplied several bishops at the Council with his rationale for his opposition to any principle that would undermine the duties of Catholic States to promote Catholicism as the one, true

⁹ The remark is made by Connell in a letter to Bishop John Wright of Pittsburgh, in which he praises the bishop for requesting more conservative theologians for the press panel. The letter is undated, though likely it was written in April or May 1964. It may be found in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council. The reply of Wright is dated May 21.

¹⁰ Connell to Siri, 8 April 1964, in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council (text of the letter is in Latin).

¹¹ Connell to Ford, 1 November 1964 in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council.

Church¹². He breathed a sigh of relief when the text on religious liberty was postponed for further study during the so-called « Black Week » in November 1964. His Redemptorist confrere Bishop William McCarty wrote Connell in January 1965 requesting his opinion on the adoption of the second version of *De Libertate Religiosa* instead of the third version – a suggestion made by both Cardinals Ritter and Meyer¹³. Connell was often caricatured as a kindly, old man, which of course he was. John Cogley, writing in the pages of *America*, recalled a passing insight during those days :

So many Americans in the city for the Council. ...The daily press briefing is where the Americans meet each other... Fr. Connell, the venerable Redemptorist, ever a dependable spokesman for the conservative minority, belies the ferocious rigidity of his writings. He is a very gentle, very priestly priest, utterly without side, and wholly winning. One non-Catholic critic of the Church said the other day, privately : “I was ready to detest that man above all others, but I like him best of all. How do you figure that out ?” Not hard to figure out, of course – but an interesting reaction¹⁴.

Thomas William Coyle

Thomas William Coyle was born in Oklahoma in 1918 and professed as a Redemptorist in 1939¹⁵. He was ordained in Oconomowoc, Wisconsin, at Immaculate Conception Seminary on 22 June 1944 and sent for graduate study in theology at the Catholic University of America in Washington, where he earned a licentiate. He returned to Oconomowoc, where he taught dogmatic theology for the next seventeen years and was the seminary’s academic dean from 1956 to 1964. Long active in the seminary section of the National Catholic Educational Association, in 1960, he became president of the Catholic Theological Society of

¹² Connell gave talks to bishops periodically on a variety of subjects, including on Church-State affairs. See the letter of appreciation from Bishop William Connare of Greensburg, Pennsylvania, to Connell, 17 September 1964, in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council.

¹³ McCarty to Connell, 12 January 1965, in RABP, Connell Papers, Ecumenical Council. McCarty mentions the requests of the two American cardinals to have McCarty ask the Secretariat of the Council to adopt the second version. Included in the third version was a definite omission of the paragraph asserting that there was only one true religion. Connell opposed such an omission. Nevertheless, Connell begged McCarty not to approve a change back to the second version since it would serve to « revive heated controversy and perhaps be thrown out ». Connell to McCarty, 16 January 1965, RABP, Connell papers, Ecumenical Council.

¹⁴ John Cogley, « Roman Diary », *America*, 26 September 1964, p. 350.

¹⁵ For what follows I rely on the Rev. T. William Coyle, c.cs.r. Papers, Redemptorist Archives of the Denver Province.

America, a sign of his prominence in the field of theology. He remained on its board of directors from 1961 to 1964.

During the years of the Second Vatican Council, he was the theological expert for his classmate, Bishop Thomas Murphy of Juaziero, Bahia, Brazil. Between 1963 and 1965, he was a theological advisor on conciliar matters for Cardinal John Cody of Chicago and during the fourth session, he was a consultor to Bishop Robert Anglim, c.s.s.r., of Coari, Brazil, another member of the old St. Louis Province. Relative to other *periti* and the other bishops they served, Coyle's own contributions to the Council were minor, though he earned a reputation as a skilled translator among his Redemptorist confreres in the Generalate. This made him invaluable for the group of Redemptorists assigned to revise the Congregation's statutes and rule – a project that kept him in Rome between September 1964 and August 1966. He was a member of the so-called « commission of Eight » who helped formulate a contemporary rule that attempted to remain faithful to the charisms and spirituality of the Redemptorists' founder, St. Alphonsus Liguori.

What Coyle contributed to the Second Vatican Council came in the form of precise memoranda. Insofar as his expertise lay in formation and religious life, he was especially useful on texts pertaining to priesthood, seminaries, and the renewal of religious life¹⁶. He was critical of the schema of 23 April 1963, *De Sacrorum Alumnis Formandis*, which he felt was overly general and said nothing radically new. While praising some features of this text, such as the stress laid on the selection of administrators and spiritual directors, he saw the statements on minor seminaries as altogether wanting. He warned that the text as written would not appeal to seminary administrators in the United States and other contexts which had adopted a 4-4-4 curriculum (four years each of high school, college, and seminary).

Like Connell, at the end of the first session, Coyle joined three committees of *periti* and theologians assigned by the United States bishops to help them in their deliberations. His committee assignments were to faith and morals, religious, seminaries, and missions. After the conclusion of the second session of the Council, Coyle was placed in charge of the American bishops' committee on faith and morals. In March 1964, Coyle began assembling suggestions from fourteen experts to « prepare reports on the various schemata and the theological problems involved, and possibly to prepare background studies on some of these

¹⁶ See, for instance, Maryanne CONFOY, *Religious Life and Priesthood*, New York, Paulist Press, 2008 ; Jean FRISQUE, *Prêtres*, Paris, Cerf, 1968 ; Francisco GIL HELLÍN, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum Ordinis*, Vatican City, LEV, 1996 ; René WASELYNCK, *Les prêtres. Élaboration du décret de Vatican II*, Paris, Desclée, 1968.

problems¹⁷ ». Perhaps the most notable of these was his commentary for the American bishops on the proposed schema *De Institutione Sacerdotali* which emerged in March 1964 and was sent to all the Council Fathers later in May. It was finally taken up for debate at the Council on October 13, 1964¹⁸. *De Institutione Sacerdotali* had the benefit of providing general norms and wisely leaving to individual episcopal conferences the determination of specific curricula which would reflect local pastoral needs. Coyle's text was key to getting the bishops to rally around the idea of episcopal conferences setting the educational requirements for seminarians in their respective dioceses and eliminating the more general language that considered secular and religious seminarians under the same umbrella. According to Josef Neuner, « this is why the final version of the text states only that the training of all candidates for the priesthood, for the diocesan clergy, the orders and the different rites requires renewal¹⁹ ».

In one of his letters to his provincial, Father Ray Schmidt, Coyle relayed that he had joined other *periti* (Barnabas Ahern, Eugene Maly, and Godfrey Diekmann) on a panel at the North American College to address the American hierarchy on the schema on the Blessed Virgin Mary. The importance of this was not only the topic, which itself was divisive, but that the bishops had voted unanimously that all American *periti* and theologians would be part of their deliberations. Few other episcopal conferences were so collaborative with its theological advisors. The panel recommended inserting the Marian schema into the schema on the Church, and not to make it a single, separate document as originally proposed. On 29 October 1963, the Council Secretary, Archbishop Pericle Felici, announced that the Council would vote on this. A margin of only 40 votes favoring inclusion was all that separated Mary's mention at Vatican II. Ultimately, the Council approved a highly revised Marian text and today it stands as the concluding chapter of *Lumen Gentium*²⁰.

¹⁷ Coyle to « Reverend and dear Father », 13 March 1964, in RADP, Coyle Papers, Box 5 : Vatican II Documents. In reply, Coyle's confrere Francis Connell suggested that one topic that needed clarification was freedom of conscience. Connell to Coyle, 24 March 1964, in RADP, Coyle Papers, Box 5 : Vatican II Documents.

¹⁸ For the developments leading up to and away from *De Institutione Sacerdotali*, see Josef NEUNER, « Decree on Priestly Formation », in Herbert VORGRIMLER (ed.), *Commentary on the Documents of Vatican II*, New York, Herder and Herder, II, 1968, p. 371-404 ; Joseph LÉCUYER, « Decree on the Ministry and Life of Priests », *ibid.*, IV, p. 183-209 ; Mario CAPRIOLI, *Il Decreto Conciliare Presbyterium Ordinis. Storia, analisi, dottrina*, Roma, Teresianum, 1989-1990.

¹⁹ The tipping point came with an intervention, written by Coyle, of Cardinal Meyer of Chicago.

²⁰ See Coyle to « Friends, Benefactors, and Superiors », 3 November 1963, in RADP, Coyle Papers, Box 19 : Second Vatican Council. The letter indicates that after the close vote, Archbishop O'Boyle of Washington approached Coyle and said, « Congratulations, Bill, you

Coyle's post-conciliar activities and his importance for carrying conciliar teaching into practice occur mainly in the years preceding 1977. In the spring of 1966, he was called to become the inaugural director of the National Conference of Catholic Bishops' Committee on Priestly Life and Ministry, a new agency established by the American bishops to implement the Second Vatican Council's Decree on Priestly Formation, *Optatam totius*. He therefore had oversight over all national groups and movements interested in vocations, seminary education, and post-ordination continuing education of priests. Working alongside Father James Hickey, the future Cardinal Archbishop of Washington, he ran the office for the next three years from Chicago, where both men resided and formed a friendship that lasted until Coyle's death²¹. Ultimately, Coyle produced two path-breaking documents – the first editions of the *Program of Priestly Formation* and the *Program of Continuing Education of Priests*. These set out, for the first time, national standards for seminary instruction and the formation of priests over the course of their lives in ministry²².

Coyle's second major influence on the post-Vatican II Church in the United States occurred while he resided at Holy Redeemer College in Washington, DC, from September 1969 to July 1972. It was during this period that he served as a *peritus* for the American delegation to the World Synod of Bishops in 1971²³. He joined Father Carl Peter, a professor of theology at the Catholic University of America. As this Synod focused on priestly ministry and social justice, Coyle's expertise was invaluable²⁴. Prior to the Synod, Coyle was armed with a lengthy memorandum from the American bishops' subcommittee on the theology of the priesthood, which had been formulated by a team of theologians

won the election.” I am still not sure of where he was on the vote, and whether he meant that I had won it but the BVM had lost it ». See also Coyle's « American Influence on the BVM Schema », a report presented to the Mariological Society of America and later published in *Marian Studies*, 37, 1986, p. 266-269.

²¹ Practically simultaneous with this appointment, Coyle was also asked to head of the seminary department of the National Catholic Educational Association. Upon the death of executive secretary, Monsignor Frederick Hochwalt, Coyle took over Hochwalt's managerial role. See « R.P. William Coyle », *Analecta C.Ss.R.*, XXVIII/3, 1966. See also the request of Bishop Ernest Primeau to Very Rev. Raymond Schmidt, Provincial, 7 March 1966, with reply of Schmidt on 11 March 1966, in RADP, Coyle Papers, Deceased File, asking that Coyle serve as executive secretary.

²² See National Conference of Catholic Bishops, *The Program of Priestly Formation*, Washington, D.C., NCCB, 1971 and *Norms for Priestly Formation*, Washington, D.C., NCCB, 1971.

²³ Giovanni CAPRILE (ed.), *Il sinodo dei vescovi 1971. Seconda assemblea generale (30 settembre – 6 novembre 1971)*, Roma, Edizioni *La Civiltà Cattolica*, 1974.

²⁴ The resulting document was published in an English translation as Synod of Bishops, « The Ministerial Priesthood and Justice and Peace in the World, Rome, 1971 », Washington, D.C., National Conference of Catholic Bishops, 1971.

that included the Jesuits Walter Burghardt, Avery Dulles, Michael Fahey, and Ladislav Orsy. The document sought to provide the American delegation to the Synod with a comprehensive overview of some of the more pressing theological concerns on the nature of priestly ministry. Unfortunately, it was a *gatherum omnium* and included topics as divergent as women's ordination and the selection of bishops. The American bishops relied on Coyle to be the memorandum's chief interpreter and so leaned on his expertise throughout the proceedings. We know Coyle's mind on many of the issues raised during the Synod from the diary and other documents he kept. He was well aware of that there was a

great difference between a Synod and a Council. A Council prepares a statement of doctrine or practice. A Synod does not try to prepare any statement ; the schema is not going to be re-written and reworked like the schemas during the Council, but it serves only as a *basis laboris* ; ultimately some proposals or recommendations might be drafted and submitted to the Pope for him to do with as he pleases. But the basic function is to come to a better understanding of the situation as it affects the Church, to see the disparate views and practices and the reasons behind them, and to work collegially toward some few practical steps. The press certainly does not understand the difference, the priest pressure groups here do not, and many of the delegates do not²⁵.

Coyle lived with all the American bishops at the Villa Stritch, where he helped them craft responses to media questions about the possible ordination of women, clerical celibacy, and the Synod itself. He occasionally drafted their interventions as well, including an important speech for Archbishop Leo Byrne of Minneapolis²⁶. The Byrne speech focused on the rights of women, including equal pay for equal work, an end to sexual exploitation, and eradication of sexism within the Church. Building on the text of *Gaudium et Spes* 60, the prelate stated that « women are not to be excluded from any service in the Church, if the exclusion stems from questionable interpretation of scripture, male prejudice, or blind adherence to merely human traditions that may have been rooted in the social position of women in other times²⁷ ».

One final element of Coyle's post-Vatican II career is notable for the Council's implementation. From 1 October 1975 to 15 November 1976, Coyle was the interim executive director of the office of the Bishops' Committee on Pastoral Research and Practices. He worked with the Committee chairman, his friend and now Bishop James Hickey of Cleveland, Ohio. Together the two tackled one primary issue : the pastoral care of divorced and remarried Catholics

²⁵ Coyle to Schmidt, October 3, 1971, in RADP, Coyle Papers, Box 9 : Personal Correspondence.

²⁶ See RADP, Coyle Papers, Box 6 : Synod 1971 Diary.

²⁷ See RADP, Coyle Papers, Box 6 : « The Rights of women, especially in the Church ».

who sought sacramental reception. Coyle's later career included a pastorate at the Redemptorist parish of St. Alphonsus in Chicago, serving there from 1972 to 1975, and rectorships in Wichita, Kansas and Fargo, North Dakota, where he was simultaneously Chancellor of the Fargo Diocese. The remaining years of Coyle's ministry were spent in semi-retirement. He died on 26 January 2000 and is buried in Liguori, Missouri. Cardinal James Hickey of Washington, his long-time friend, officiated at his funeral.

In this essay, I have sought to introduce two of the lesser known Redemptorists who had a hand in the events at the Council and in its aftermath. They joined other Redemptorists based in Rome in creating something vital and far-reaching – most notably Fathers Bernard Häring, Francis X. Murphy, Jan Visser, Domenico Capone, and Joseph Owens²⁸. I have only just skimmed the surface of their collective and positive influence.

Patrick J. HAYES

Redemptorist Archives
of the Baltimore Province

²⁸ For more on the influence of these men, particularly in relation to the Second Vatican Council, see for example D. BILLY, T. KENNEDY (eds.), *Some Philosophical Issues in Moral Matters : The Collected Ethical Writings of Joseph Owens*, Rome, Academia Alfonsiana, 1996 ; H. BOELAARS, R. TREMBLAY (eds.), *In Libertatem Vocati Estis. Miscellanea Bernhard Häring*, Roma, Academia Alfonsiana, 1977 ; Wendell DIETRICH, « *Gaudium et Spes* and Häring's Personalism », *Oecumenica. An Annual Symposium of Ecumenical Research*, 1968, p. 274-283 ; Patrick HAYES, « "Bless me Father, For I have Rynned" : The Vatican II Journalism of Father Francis X. Murphy, cssr », *U.S. Catholic Historian*, 30/2, 2012, p. 55-75 and « The Francis Xavier Murphy (1914-2002) Collection of the Baltimore Province Archives : A Bibliography », *Spicilegium Historicum Congregationis SSmi Redemptoris*, 61/2, 2013, p. 425-462 ; Terence KENNEDY, « Bernard Häring and Domenico Capone's Contribution to Vatican II », *Studia Moralia*, 51/2, 2013, p. 419-442 ; M. NALEPA, T. KENNEDY (eds.), *La coscienza morale oggi. Ommagio al Prof. Domenico Capone*, Rome, Academia Alfonsiana, 1987.

LE DÉBAT MANQUÉ SUR LES INSTITUTS SÉCULIERS AU CONCILE VATICAN II

Après le Concile Vatican II, l'Église a vu naître de nouvelles réalités ecclésiales qui proposent à leurs membres la pratique évangélique de la *sequela Christi* au moyen d'un engagement (vœux ou promesse), sans pour autant abandonner le monde. Cet état de fait souligne l'actualité de la vocation spéciale à une consécration séculière qui trouve son fondement dans la consécration baptismale et dont l'origine remonte aux premiers temps du christianisme. Comme prémisse, il faut dire qu'à partir de la fin du XIX^e siècle, outre le développement d'une conscience laïque, étaient apparues au sein de l'Église de nombreuses associations de fidèles qui voulaient vivre une vie toute consacrée à Dieu, souvent en restant dans le monde, sans habit religieux ni vœux publics qui puissent les assimiler aux instituts religieux. Pour cette raison, de telles sociétés étaient considérées comme séculières et non comme religieuses. La multiplication des fondations de type séculier dans différents pays et leur constant ballotement entre la Congrégation du Concile et celle des religieux, en raison de leur physionomie non encore bien définie, conduisit, en 1945, à la nomination par la Congrégation des religieux d'une commission spéciale mixte chargée de définir la nature et la place juridique de ces associations de fidèles. En l'absence de consécration publique comme pour les religieux, ces dernières étaient considérées comme laïques et soumises au droit commun des associations de fidèles. Par ses travaux, le sous-secrétaire de la Congrégation des religieux, Arcadio Maria Larraona, joua un rôle-clé à travers l'étude juridique des demandes d'approbation qui arrivaient. Son engagement en faveur de la vie consacrée durant cette période sera d'une grande importance pour le Concile.

Au terme des travaux, la commission fit part à Pie XII de son désir et de l'opportunité d'un document pontifical qui sanctionne, avec son autorité apostolique, une nouvelle forme de consécration dans le monde : les instituts séculiers. Cela se concrétisa à travers la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesiae*, du 2 février 1947¹, le *motu proprio Primo Feliciter* (12 mars 1948²) et l'instruction de la Congrégation des religieux *Cum Sanctissimus* (19 mars 1948). L'Église établit ainsi un nouvel état de perfection, donnant une forme et une reconnaissance juridique aux associations de fidèles qui, tout en accomplissant leur apostolat dans le monde et en vivant une vie complètement séculière, profes-

¹ AAS 39 (1947), p. 114-124.

² AAS 40 (1948), p. 283-286.

saient les conseils évangéliques, ce qui les rendait semblables, en substance, à l'état canonique des religieux. Dans une logique de continuité, on aurait pu s'attendre à un accueil plus marqué de cette réalité dans les documents conciliaires théologico-juridiques. Le silence qui a prévalu a semblé à l'inverse quelque peu surprenant. Même si Pie XII avait reconnu l'action de Dieu qui poussait un certain nombre de laïcs à vivre une vie consacrée *in saeculo* et avait ainsi ouvert de nouvelles voies et perspectives, on ne peut nier que la tendance générale ne correspondait pas à une telle ouverture. Un approfondissement manqué de la théologie du laïcat et une certaine incompréhension de quelques fondements théologiques de la vie religieuse, s'ajoutant à une vision étroite de la vie consacrée et de sa typologie multiple, générèrent des incompréhensions, des gênes et des tensions et, quasi inévitablement, des réactions excessives³. De telles positions seront ensuite sources de conflits et de lacunes dans la rédaction des documents conciliaires.

Au cours de la phase préparatoire du Concile

Le thème des instituts séculiers et de leur place dans l'Église revient avec une certaine fréquence dans les propositions parvenues à la commission antépréparatoire. De nombreux évêques reconnaissent ne pas avoir saisi la valeur, l'originalité et la richesse de ce type de vie consacrée qui ne rentre, ni ne fait partie de la vie religieuse. Ceux-ci demandaient de clarifier la nature, le rôle et l'apostolat de ces instituts, leurs rapports avec les évêques et les curés et avec l'Action catholique ; enfin ils suggéraient d'élaborer une législation canonique spécifique qui tienne compte de la constitution *Provida Mater Ecclesiae* qui les reconnaissait dans l'Église⁴. Le 5 avril 1960, la Congrégation des religieux fit parvenir ses propositions à la commission antépréparatoire. La relation, signée par le secrétaire, le Père Philippe, op, contenait en substance tout le travail élaboré par ce dicastère sous la direction de son prédécesseur, le cardinal Larraona, nommé peu avant préfet de la Congrégation pour le culte divin et membre de la commission antépréparatoire. Il est facile d'y reconnaître son influence. Y étaient présentés les points essentiels sur les instituts séculiers sous le titre d'« états de perfection » et recommandé d'utiliser ce terme au lieu d'« état religieux », afin de mieux refléter la typologie des « instituts de perfection ». Les instituts séculiers étaient décrits comme des institutions dont les membres aspirent à la

³ Paolo MOLINARI, Peter GUMPEL, « Il capitolo VI nella costituzione dogmatica sulla Chiesa », *Vita Consacrata*, 12, 1984, p. 815-837.

⁴ *Acta et Documenta*, Series I *Antepreparatoria*, Appendix vol. II, 1961, p. 685-688.

perfection chrétienne, exerçant pleinement l'apostolat et vivant les conseils évangéliques « dans le siècle⁵ ».

Il fut d'autre part significatif que la contribution envoyée par la Congrégation du Concile, le 26 mars 1960, présente une vision plus large de la nature et du rôle de ces instituts. En fait, le sous-comité *De laicatu catholico* reconnaissait pleinement les instituts séculiers autant que les laïcs séculiers et, par conséquent, la nécessité de ne pas les faire dépendre de la Congrégation des religieux⁶ ; ils étaient comparés aux tiers-ordres et, du point de vue juridique, en étaient distincts par leur consécration à Dieu à travers l'émission des vœux qui les établissaient dans un état de perfection, sans pour autant qu'ils abandonnent leurs activités dans le monde⁷. En prenant part aux deux capacités primordiales des laïcs, celle de l'édification du Corps du Christ et celle de la sanctification du monde, les instituts séculiers pouvaient contribuer à donner à l'apostolat une efficacité en vertu de leur consécration, garantissant en même temps un plus grand dévouement. Enfin, il fut proposé que ceux-ci soient inclus dans le code de droit canonique avec les tiers-ordres séculiers, sous la compétence de la Congrégation du Concile, chargée des associations de fidèles et de l'apostolat⁸.

Nombreuses furent les propositions parvenues à la commission *De Religiosis* durant la phase préparatoire. À titre d'exemple, je relèverai, pour leur clarté et cohérence, les suggestions d'un comité de 27 instituts séculiers d'Allemagne et d'Autriche, convoqués le 8 février 1960 à Francfort pour une conférence en préparation de Vatican II et réunis en un comité d'action. Le Père Roberto Svoboda⁹, consultant, présenta le *votum* le 9 décembre 1960 à la commission préparatoire *De Religiosis*. Ladite proposition fut acceptée durant la séance du 16 février 1961 sur la question numéro 11 *De institutis saecularibus*, présentée par Alvaro del Portillo, de l'*Opus Dei*¹⁰. En voici quelques points significatifs :

– les instituts séculiers sont une forme de vie spirituelle particulière, qui a vu le jour pour procurer une aide aux nécessités du temps et répondre avec le langage et la méthode adaptés aux hommes d'aujourd'hui. C'est pourquoi, si l'on pose la question du lieu où doivent se trouver les instituts séculiers dans le nouveau code

⁵ *Propositiones* de la Congrégation *De Religiosis*, 5 avril 1960, *Acta et Documenta*, Series I *Antepreparatoria*, vol. III, p. 195-197 ; ASV, *Fondo Conc. Vat. II*, b. 1251.

⁶ *Acta et Documenta*, Series I *Antepreparatoria*, vol. III, p. 158, 161.

⁷ *Ibid.*, p. 174.

⁸ *Ibid.*, p. 195-197.

⁹ Appartenant à l'ordre des Ministres des malades, il était le président de *Caritas* en Autriche et l'assistant spirituel général pour les malades quand il fut nommé consultant de la commission *De Religiosis*.

¹⁰ Il faut noter que l'*Opus Dei* était alors reconnu comme institut séculier.

de droit canonique (dans la partie des laïcs ? dans la partie des religieux ? ou dans une partie propre ?), la réponse est : dans une partie propre, comme *status perfectionis canonicus saecularis*, nettement distinct du *statu perfectionis canonico religioso*. Signalons ensuite deux éléments essentiels à leur nature, d'une part l'oblation inconditionnelle à Dieu avec l'observance des conseils évangéliques (*holocaustum*), pour toujours (*stabilitas*), avec un engagement qui oblige en conscience (*vinculum moral*), et cela *in saeculo ex saeculo*. D'autre part, l'apparition extérieure, absolument séculière, dépouillée de toute réminiscence religieuse.

– les instituts séculiers se fondent sur les paroles de saint Paul sur la diversité des grâces et des charismes dans l'unité de l'Esprit (I Cor 12, 4), et tous ont l'objectif de contribuer à l'édification du Corps du Christ, du moment que la racine commune demeure la charité. La spiritualité des instituts séculiers doit être un amour du Christ vivant qui se réalise dans l'apostolat entre frères et sœurs en Christ.

– comme expression de la charité, de tels instituts viennent à la rencontre des diverses nécessités du monde. Leur champ de travail doit donc être la famille, le chantier, l'école professionnelle, technique, universitaire, les simples professions et les divers environnements de travail. C'est pourquoi les membres des instituts séculiers proviennent de tous les niveaux de culture, de toutes les classes et de toutes les nationalités pour exercer partout « l'apostolat du seuil, l'apostolat de l'avant-garde », devenant ainsi des ponts vivants entre un monde sans Dieu et le Règne du Christ pour tous ceux qui le cherchent.

– enfin, ils demandent que ne leur soient pas simplement appliqués les canons du droit religieux, adoptés pour d'autres époques, sous d'autres rapports et pour d'autres engagements, et que l'on déclare qu'ils sont une spécificité par rapport aux congrégations et à l'état simplement laïc, afin d'en établir les règles adéquates pour l'accomplissement de leur vocation.

Durant la réunion de la commission centrale préparatoire des 23 et 24 février 1962, le cardinal Valerio Valeri, président de la commission *De Religiosis*, présenta le travail d'élaboration de quelques chapitres du schéma correspondant, parmi lesquels le numéro 8 *De institutis saecularibus*. Il signala l'importance de ces institutions, distinctes des associations de fidèles, des familles et des sociétés religieuses, parce qu'elles constituent une nouveauté dans l'Église, sont régies par un droit propre à partir de la constitution *Provida Mater Ecclesiae*, peuvent être laïques ou sacerdotales, doivent conserver leur forme authentique et être sous la dépendance des ordinaires du lieu. L'argumentation du cardinal restait cependant sur un plan juridique et n'approfondissait pas leur nature et leur rôle

dans l'Église¹¹. Le schéma *De statibus perfectionis acquirendae*, présenté à la commission centrale durant la session du 15 juin 1962, définit les instituts séculiers comme un type d'état de perfection, différent des instituts religieux et des sociétés apostoliques sans vœux. Cette classification était précédée d'un préambule et d'un chapitre sur l'état de perfection (fondement biblique, éléments constitutifs, définition de l'état de perfection et son explication, éléments théologiques et juridiques et différence entre l'état des évêques et celui du sacerdoce séculier, outre la définition du terme « religieux¹² »).

La période conciliaire

Voyons maintenant le début de la période conciliaire. Le thème des instituts séculiers apparut, inséré dans le schéma des états de perfection, avec les religieux et les sociétés de vie apostolique. Le dossier que la Congrégation du Concile avait élaboré sur les associations de fidèles, et qui incluait les instituts séculiers parmi les laïcs, fut renvoyé par la commission de coordination à une commission mixte, chargée d'en tirer seulement quelques principes à insérer dans le schéma *De apostolatu laicorum*, tandis que le reste devait être renvoyé à la commission pour la révision du code de droit canonique¹³. De cette manière s'écartait définitivement la possibilité que cette question soit traitée dans le schéma sur les laïcs.

Dans les observations envoyées à Tabera le 8 juillet 1963, avant la seconde session, le clarétain Anastasio Gutiérrez affirmait que le texte sur les religieux, inclus dans le *De Ecclesia*, ne considérait pas les éléments juridiques essentiels pour expliquer l'aspect théologique des états de perfection. En ce qui concerne le titre, il fit référence à la proposition initiale du cardinal Larraona de maintenir les mots *Status perfectionis acquirendae*, qui incluaient les sociétés de vie apostolique et les instituts séculiers, considérés non seulement comme des formes nouvelles, mais bien comme des « états de perfection » du point de vue théologique, mais non juridique, et ainsi non comparables au concept traditionnel de « religieux ». Dans ses annotations au numéro 5 du schéma sur la nature et la distinction de ces états, Larraona écrivait :

Le n. 5 ne me paraît pas exact dans sa rédaction, ni simple du tout, si l'on veut aussi bien comprendre. En fait, a) les trois formes fondamentales de l'état théologique de perfection et les trois états juridiques de perfection ne se

¹¹ Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. L'annuncio e la preparazione 1959-1962*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1967, p. 337 ; *Acta et Documenta, Series II Praeparatoria*, vol. II, pars II, 1962, p. 653-662.

¹² Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. L'annuncio...*, p. 492.

¹³ Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Primo periodo 1962-1963*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1968, p. 332.

distinguent pas seulement par la nature des vœux [...], mais par le contenu des vœux et le contenu aussi de toute la vie de perfection. [...] b) j'évitais le mot "participait" parce qu'il est préférable, comme le font les documents, de considérer les états comme des formes autonomes et des vocations diverses particulières¹⁴.

Sur ce point, le Père Cottier, expert de quelques évêques français, signalait, dans une note à propos du problème des instituts séculiers, l'opportunité d'inclure ces nouvelles formes de vie dans les états de perfection qui se caractérisaient par la pratique des conseils évangéliques et étaient imprégnés de la vertu de Religion. En renforçant la référence à ces deux éléments, on évitait le risque pour les membres des instituts séculiers de diminuer ces exigences et d'affaiblir la vertu de Religion¹⁵.

Durant la troisième session, les interventions en faveur de ces réalités ne manquèrent pas. Le 8 octobre 1964, durant l'examen du schéma sur l'apostolat des laïcs, Mgr Van Lierde, vicaire pour la Cité du Vatican, souligna la pertinence de « parler des instituts séculiers, lesquels exercent un véritable apostolat et peuvent revêtir une importance parfois décisive dans l'action, la ferveur et la discipline des associations d'apostolat des laïcs proprement dit¹⁶ ». Un mois plus tard, le 11 novembre 1964, durant la discussion du schéma *De accomodata renovatione*, le cardinal Ruffini mit en évidence l'absence de toute mention de ces instituts, « lesquels, sans être religieux, sont fondés pour l'acquisition de la perfection évangélique et pour l'apostolat¹⁷ ». Dans la même ligne, l'archevêque de Rio de Janeiro, le cardinal De Barros Camara, intervint, au nom des évêques du Brésil¹⁸, en proposant carrément de reprendre le titre précédent du schéma *De Statibus perfectionis*. Enfin, Mgr Fiordelli, évêque de Prato, fit à ce propos une intervention remarquée le 12 novembre 1964, au nom de 82 Pères. Selon lui, le titre du schéma n'était pas adéquat, puisque le concept de « vie religieuse » n'incluait pas cette nouvelle forme de consécration au Seigneur dans ce qu'on appelait les instituts séculiers. Et il ajouta :

Bien sûr, il n'est pas facile de trouver la place adéquate pour parler des instituts séculiers, et ainsi, il n'est pas fait mention d'eux dans le schéma *De Ecclesia* ni dans celui sur l'apostolat des laïcs et on les mentionne une fois à peine dans celui sur les religieux. Cela ne va pas. Le Concile, qui veut être pastoral dans ses intentions et veut manifester au monde l'éternelle jeunesse et la capacité d'adaptation de l'Église, aurait dû parler plus largement des instituts séculiers qui,

¹⁴ ASV, *Fondo Conc. Vat. II*, b. 689, fasc. 12.

¹⁵ Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II, *Fondo Cottier*, fasc. 1, E.

¹⁶ Giovanni CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Terzo periodo*, Roma, La Civiltà Cattolica, 1965, p. 160.

¹⁷ *Ibid.*, p. 408.

¹⁸ *Ibid.*, p. 407.

en peu d'années, ont connu un grand épanouissement, jouissent de l'estime de la hiérarchie et des fidèles, comptent de nombreuses vocations, accomplissent un grand bien en collaborant – selon leur propre physionomie – à l'apostolat des laïcs et des prêtres et en se joignant, toujours selon leurs formes propres, au précieux apostolat des religieux et des religieuses. En raison de leur caractère particulier précisément, il n'est pas facile de trouver une place adaptée à leur traitement : les membres des instituts séculiers ne sont pas laïcs comme les autres [...], à suivre les conseils évangéliques dans la vie séculière [...]. Mais ils ne peuvent pas non plus être catalogués parmi les religieux, puisque la nature des instituts séculiers diverge profondément de celle de l'état religieux [...]; leur apostolat également, exercé, comme dit Pie XII, "dans le monde mais comme du dehors du monde" (*motu proprio Primo feliciter*), diffère de celui des religieux dans l'objet, la méthode, les modalités. En s'en tenant aux documents du Saint-Siège, la caractéristique de tels instituts est la "sécularité", non seulement dans l'habit, mais dans toute la mentalité et dans le mode d'agir. C'est pourquoi il est souhaitable qu'on leur dédiât un paragraphe spécial ; que l'on change le titre du schéma en lui substituant une expression qui englobe également les personnes consacrées à Dieu, reconnues comme telles par l'Église, et qui cependant ne sont pas religieuses¹⁹.

En dehors de la sphère conciliaire, le professeur Giuseppe Lazzati²⁰, président de l'institut séculier *Milites Christi*, fit parvenir à la commission *De Religiosis* un texte contenant quelques observations à propos de ce sujet²¹. Toutes ces interventions prouvent que le thème constituait un sujet de désaccord difficile à résoudre. Au début de la quatrième session, le 16 septembre 1965, fut distribué aux Pères le dossier du schéma *De accomodata renovatione*, qui contenait les amendements approuvés par la commission *De Religiosis*. Il dédiait le numéro 11 aux instituts séculiers²². En présentant le schéma aux Pères, Mgr Compagnone, évêque d'Anagni, expliqua comment la commission avait préféré donner à cette réalité un espace séparé, clarifiant leur nature particulière, les obligations de leurs membres, la spiritualité, sans cependant se prononcer sur leur condition canonique²³. Aux yeux des évêques plus attachés à souligner la spécificité de la vie religieuse, ceux-ci apparaissaient comme un corps extérieur.

¹⁹ *Ibid.*, p. 420. Voir Basilio PETRA, « Mons. Pietro Fiordelli in Concilio. Il vescovo di Prato e la "curiosa" nascita della teologia della famiglia come "Chiesa domestica" », *Vivens Homo*, 24, 2013, p. 93-122 ; Riccardo BURIGANA, *I Vescovi della Toscana e il Concilio Vaticano II*, Roma, Fondazione Giovanni Paolo II, 2012.

²⁰ Né à Milan en 1909 et diplômé de l'Université catholique de Milan. Président de la section des jeunes du diocèse de Milan (1934-1945). En 1939, grâce à l'appui du cardinal-archevêque Schuster, il crée, avec quelques amis, la société laïque *Milites Christi*. Après le Concile, en 1969, l'institut changera de nom pour celui d'institut séculier du Christ-Roi. Bien connu du cardinal Montini, Lazzati est mort le 18 mai 1986. Le 5 juillet 2013, le pape François a approuvé le décret sur les vertus héroïques du Serviteur de Dieu.

²¹ ASV, *Fond. Conc. Vat. II*, b. 342, fasc. 2.

²² *Acta Synodalia*, col. IV, pars III, p. 520.

²³ ASV, *Fondo Conc. Vat. II*, b. 1281, n. 580.

Un amendement signé de trois Pères demandait l'effacement de ce mot du texte, puisque « les membres des instituts séculiers sont à inclure parmi les laïcs et non parmi les religieux ». Cela étant, cette solution ne satisfaisait pas pleinement les désirs des principaux instituts séculiers, et ils cherchèrent une occasion pour intervenir de nouveau. Entre-temps, la commission conciliaire *De Religiosis* procédait à une nouvelle élaboration du futur décret *Perfectae Caritatis*, dont le texte allait être soumis pour approbation définitive en octobre 1965. Ce document, qui soulignait nettement les deux caractéristiques des instituts séculiers – la consécration et la sécularité – ne pouvait pas ne pas soulever de sérieuses préoccupations.

En fait, dans la visée du « renouvellement de la vie religieuse », au-delà des intentions des auteurs, il entretenait de fait le soupçon que les instituts séculiers ne soient rien d'autre qu'une forme plus récente de vie religieuse. Dans l'imminence du vote du schéma, un appel rédigé par quelques responsables d'instituts, en proposant des amendements spécifiques au texte, avait été envoyé à des Pères, dans l'espérance de pouvoir influencer encore sur le contenu du schéma. Ils ignoraient que la procédure de vote n'incluait plus désormais le *placet iuxta modum*. Même si l'initiative n'aurait aucune issue, elle arriverait à intéresser le pape lui-même pour une intervention *in extremis*. Le soir du 21 septembre 1965, se profila, de manière inattendue, la possibilité d'une action ultérieure. Dans une conversation téléphonique avec le Père Philippe, secrétaire de la Congrégation des religieux, une ultime tentative fut faite par Armando Oberti, collaborateur de Lazzati. Il le supplia de faire quelque chose pour sauver le caractère éminemment séculier des instituts séculiers. Dans une note personnelle, qui rapporte la conversation, le Père Philippe écrit : « La commission ne peut rien faire, et moi encore moins. Seul le Saint-Père peut prendre des dispositions à ce sujet. D'autre part, je suis pleinement d'accord que cette incise serait très bonne²⁴. » Ce soir-là, Giuseppe Lazzati, étant informé, exposa le tout immédiatement dans une lettre à Mgr Carlo Colombo, lequel en transmit le contenu à Paul VI le lendemain²⁵. Deux jours avant l'approbation définitive du schéma, le 25 octobre 1965, le substitut Dell'Acqua fit part à Mgr Philippe de la volonté du Pape de « voir exaucé le désir d'une personne aussi bonne et distinguée, si cela est possible, sans contrevenir à aucune norme de l'*Ordo Concilii* et avec le consentement de cette Sacrée Congrégation²⁶ ». L'intervention d'autorité du pape fut suivie par l'annonce, le 27 octobre, par le secrétaire général Felici, durant la 154^e congrégation générale, qui porta à la connaissance des Pères conciliaires l'exigence d'insérer au numéro 11 du décret, à propos des instituts séculiers, les mots « bien qu'ils ne soient pas

²⁴ *Ibid.*, n. 603.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ ASV, *Fondo Conc. Vat. II*, b. 1281, n. 603.

des instituts religieux » ; il ajoutait, au nom du président de la commission, que le numéro 11 devait être lu dans cet esprit, étant donné l'omission précédemment passée sous silence²⁷. L'amendement ainsi formulé permettait de sauver *in extremis* la distinction nécessaire et de conserver la véritable différence entre congrégations religieuses d'une part et instituts séculiers d'autre part. Même si cela ne correspondait pas exactement à la requête faite à l'origine par les responsables d'instituts séculiers, qui s'attendaient plutôt à un changement du titre du schéma et à voir déplacé à la fin du texte le paragraphe les concernant, cela clarifiait cependant la différence de nature entre les congrégations religieuses et les instituts séculiers.

En effet, de nombreux membres de ces instituts s'attendaient à ce que le Concile souligne la nature et l'action spécifique de ces réalités, considérées comme une nouveauté en cette période, et qu'il précise leur place particulière dans le corps de l'Église. L'intervention de Paul VI allait dans le sens des exigences manifestées et représentait indubitablement un remède à une situation paradoxale. L'accueil des amendements relatifs au rôle et à la physionomie des instituts séculiers au sein d'un texte dédié aux religieux risquait en effet de nier leur identité laïque, les assimilant de manière forcée aux multiples formes de vie religieuse²⁸. Si une telle modification du texte n'avait pas été obtenue, les instituts séculiers auraient fini, à l'issue du Concile, dans la classification théologique des diverses formes de la vie religieuse listées dans le décret. À la clôture du Concile, quelques-uns manifestèrent leur déception par rapport à une attente demeurée vaine en dépit des multiples occasions propices pour évoquer les instituts séculiers, ce qui aurait été bien naturel : par exemple, dans les chapitres V et VI de la constitution dogmatique sur l'Église, dans le décret sur le renouvellement de la vie religieuse (n. 1 et 11) et dans la constitution pastorale sur l'Église dans le monde contemporain²⁹.

Éléments de nature laïque

Comme on peut le constater, ces institutions, qui apparaissaient avant le Concile comme une nouveauté du laïcat dans l'Église et un moyen de s'insérer dans le monde, furent mises de côté durant les sessions conciliaires, à cause des diverses distinctions juridiques sur la vie religieuse, et finirent par être insérées dans ce chapitre ainsi que dans celui sur les laïcs. Dans les documents finaux,

²⁷ *Acta Synodalia*, vol. IV, pars V, p. 546.

²⁸ *Ibid.*, p. 237.

²⁹ F. MAGGIONI, « Concilio Vaticano II e Istituti secolari », *Vita religiosa*, 6, 1966, p. 530-541 ; Giuseppe LAZZATI, « Il Concilio e gli Istituti secolari », *Rivista di Ascetica e Mistica*, 6, 1965, p. 549-558.

outre une brève référence faite à la contribution que les instituts séculiers peuvent apporter à la mission *ad gentes* (n. 40), le Concile Vatican II leur dédie le numéro 11 du décret *Perfectae Caritatis*. Comment les choses se seraient-elles passées si la question avait été approfondie dans le cadre du thème du laïc et de son rôle dans l'Église ? Aujourd'hui seulement, à cinquante ans de distance, après la floraison de nouveaux mouvements ecclésiaux, nous pouvons comprendre le sens prophétique que de telles formes de vie consacrée laissent entrevoir.

Il convient de relever surtout qu'il y eut une coïncidence entre le charisme des instituts séculiers et ce qui fut l'une des orientations les plus importantes et les plus claires du Concile : la présence de l'Église dans le monde (Paul VI, 2 février 1972). Cela signifie que, en ce qui concerne le Concile, les instituts séculiers, et avec eux toutes les autres formes laïques qui prévoient un lien de consécration à travers la pratique des conseils évangéliques, doivent se référer non seulement aux passages contenant une référence explicite, mais aussi à de nombreux autres points dans lesquels se trouvent les motivations plus profondes et plus applicables à la vocation de laïcs consacrés à Dieu dans le monde. Paul VI lui-même, dans un discours de 1970, et dans deux autres de 1972, fournit de nombreuses indications de caractère doctrinal et existentiel, surtout en ce qui concerne la présence simultanée des deux notes caractéristiques de la consécration et de la sécularité et l'identification de la manière séculière de pratiquer les conseils évangéliques³⁰.

Consécration, sécularité et mission sont les éléments communs à chaque chrétien et, en particulier, à ceux qui jouent le rôle spécifique d'avant-garde de l'Église, au regard de sa mission dans le monde. À cette mission sont appelés tous ceux qui ont reçu la vocation spéciale de participer à la plénitude du Christ au moyen de la pratique des conseils évangéliques dans la virginité et le célibat. Telle est l'expression d'une Église charismatique dans laquelle l'Esprit Saint élargit ses dons sous des couleurs multiformes pour en assurer la vie et la croissance, toujours en mission ; la vocation d'une consécration laïque trouve son fondement dans le baptême, qui nous enracine dans le Christ, et duquel naît l'appel évangélique à la *sequela Christi* et à l'apostolat pour donner forme à l'Église. De cette manière, les laïcs consacrés prolongent dans le monde l'Incarnation. Les instituts séculiers laïcs constituent un mode spécifique de réponse à la vocation et à la mission du chrétien. De fait, ce n'est pas un hasard si beaucoup sont nés non à l'intérieur de mouvements et d'associations laïques de manière à vivre et réaliser dans une plénitude de foi la mission qui est celle du laïc. La sécularité, comme caractéristique particulière propre aux laïcs, détermine aussi l'état de consécration et ainsi la manière de porter et de vivre les conseils évangéliques. Et il est évident que l'appartenance aux instituts séculiers ne retire pas leurs membres du cadre laïc, mais les y place, comme sa partie qualifiée par un degré de consécration qui

³⁰ Mario ALBERTINI, « Istituti secolari », in Guerrino PELLICIA, Giancarlo ROCCA (éd.), *Dizionario degli istituti di perfezione*, V, Roma, Edizione Paoline, 1978, p. 106-118.

s'ajoute à celle du baptême et en fait des laïcs dans un état séculier de consécration³¹.

Par ces mots, Lazzati nous fait comprendre non seulement ce que sont les instituts séculiers et comment ils correspondent à une vocation laïque importante dans la construction de l'Église, mais aussi la manière d'approfondir la foi et la vocation du laïc qui ne devrait pas être considéré comme une partie accessoire de la vie ecclésiale.

Fermina ALVAREZ ALONSO
Université pontificale du Latran

³¹ Giuseppe LAZZATI, *Consacrazione e secolarità*, Roma, AVE, 1987, p. 98.

**LES VOIES DU CHANGEMENT.
TENSIONS ET RÉFORMES**

**LA CONSULTATION DES CONGRÉGATIONS
RELIGIEUSES FÉMININES
DANS L'ARCHIDIOCÈSE DE MONTRÉAL EN 1961 :
UNE ÉTUDE DE CAS**

En novembre 1961, la directrice générale des études des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie (SNJM), Mère Joseph de la Providence, faisait parvenir à l'abbé Pierre Lafortune, chancelier de l'archidiocèse de Montréal, une compilation de réponses concernant leurs attentes face à l'Église et au Concile en préparation¹. En effet, près de trois années s'étaient écoulées depuis que Jean XXIII avait annoncé son intention d'organiser un nouveau Concile œcuménique et pastoral le 25 janvier 1959. Bien qu'en parallèle de cette annonce, la question sociale, politique et juridique des femmes soulève davantage d'intérêt, en plus de voir augmenter leur implication dans la société, Vatican II, dans sa phase préparatoire, est d'abord une affaire masculine et cléricale. La démarche particulière du cardinal Léger à l'égard des congrégations religieuses féminines de son archidiocèse est une exception notable et ouvre très tôt les horizons d'attente de ce groupe². L'enquête préconciliaire effectuée par de nombreux évêques auprès du clergé et des laïcs a donné lieu à quelques études, mais la participation des religieuses n'a pas fait l'objet de textes spécifiques³. Cette contribution se penche sur le cas particulier des SNJM. Il s'agit d'une congrégation enseignante fondée en 1843 dans la région de Montréal par Eulalie Durocher (Mère Marie-Rose) et qui s'est répandue au Canada, aux États-Unis, au Brésil, au Pérou et au Lesotho. En 1961, elle comptait 4211 membres, ce qui en faisait l'une des principales communautés apostoliques du Canada français.

L'opération est lancée dans l'archidiocèse de Montréal par une lettre adressée aux supérieurs des communautés de frères et de sœurs et des instituts

¹ Institut de formation théologique de Montréal, fonds Paul-Émile Léger [IFTM, ACFPEL], 2/2,2.262, lettre de la Mère Joseph de la Providence à l'abbé Pierre Lafortune, cs, 24 novembre 1961.

² Gilles ROUTHIER, « L'annonce et la préparation de Vatican II : réception et horizon d'attente », *Études d'histoire religieuse*, 63, 1997, p. 25-44.

³ Gilles ROUTHIER (dir.), *L'Église canadienne et Vatican II*, Montréal, Fidès, 1997, p. 81-141 ; Sylvain SERRÉ, *Les consultations préconciliaires au Québec*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1998 ; Raymond MARTEL, *Un évêque à Vatican II. Mgr Albert Sanschagrin, omi*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 2000 ; Patrick ALLAIRE, « La consultation du clergé des diocèses de Rimouski, Saint-Jean-de-Québec, Saint-Jérôme et Sherbrooke », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Évêques du Québec (1962-1965) : entre Révolution tranquille et aggiornamento conciliaire*, Sainte-Foy, CIEQ, 2002, p. 4-11.

séculiers du diocèse. Tout en fournissant un exemplaire du questionnaire que le cardinal Léger venait d'adresser à ses prêtres en vue du Concile, le chancelier Pierre Lafortune soulignait l'intérêt que les religieuses fassent une consultation semblable au sein de leurs communautés. Les autorités religieuses montréalaises laissaient carte blanche aux congrégations sur la façon de procéder, mais insistaient sur l'importance de le faire rapidement⁴. La chose semblait vraiment importante pour Mgr Léger, car, quelques semaines plus tard, le 26 octobre 1961, dans une longue circulaire, il consacrait une section entière sur le questionnaire et le Concile: « Enfin, un mot du Concile. Vous avez reçu un questionnaire qui vous permettrait d'exprimer vos opinions personnelles concernant des points de discipline et d'administration. Ne laissez pas passer cette occasion unique. Si vous avez des critiques à faire, qu'elles soient constructives. Le Concile sera la manifestation éclatante de l'unité de l'Église. Les évêques réunis autour du pape seront assistés de l'Esprit Saint, comme les apôtres avec Pierre au premier Concile de Jérusalem. Que cette opinion du corps épiscopal avec le vicaire de Jésus-Christ soit le modèle de votre union avec votre évêque⁵. » C'est donc par cet appel à vivre en communion la préparation du Concile que les communautés religieuses de femmes allaient réfléchir sur leurs espérances, témoigner de leurs horizons d'attente et entrer en processus de réception.

Outre les SNJM, dix autres congrégations religieuses et trois instituts séculiers ont répondu à la demande du cardinal Léger⁶. C'est peu si l'on songe qu'une centaine de congrégations religieuses s'activent dans le diocèse. Toutefois, le court laps de temps accordé pour répondre, à peine un mois, pourrait expliquer ce faible taux de participation qui, toute proportion gardée, semble plus faible que celui des prêtres diocésains. L'analyse des observations colligées dans les fonds de l'archevêque appelle certains commentaires. D'abord, les renseignements ne sont pas conservés dans leur état originel. Les feuilles retournées par les congrégations religieuses ont fait l'objet de collages et de découpages. Rien n'est dit dans les fonds d'archives s'il s'agit d'un traitement des informations au moment de la réception des informations ou postérieur à celle-ci⁷. Étant

⁴ Archives de la chancellerie de l'archidiocèse de Montréal, *Mandements, lettres pastorales, circulaires et autres documents publiés dans le diocèse de Montréal depuis son érection*, t. XXX, Montréal, Arbour et Dupont, 1962, 5097.

⁵ *Ibid.*, 5133.

⁶ Sœurs de la congrégation de Notre-Dame, Sœurs de Sainte-Croix des Sept Douleurs, Petites Filles de Saint-Joseph, Filles de la Sagesse, Sœurs de la Présentation de Marie, Petites Sœurs de l'Assomption, Sœurs de la Sainte-Famille de Bordeaux, *Sisters of Service*, Sœurs de Sainte-Anne, Religieuses du Sacré-Cœur, institut séculier des Équipières sociales, institut séculier des Auxiliaires féminines internationales, Société Christ, Seigneur, IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 263-278.

⁷ Service central des archives des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie [SCA SNJM], G16/b13,1, correspondance du bureau des études, 1906-1970. Dans une lettre datée du 23

donné que les réponses sont ventilées par question, nous penchons pour un traitement administratif de la chancellerie en 1961 qui s'expliquerait par une volonté d'établir un portrait d'ensemble. Une annotation manuscrite à la mine dans le haut de la plupart des pages distingue les commentaires de chacune des congrégations. Par contre, plusieurs réponses isolées et courtes ne sont pas identifiées et ne permettent pas toujours d'en discriminer leurs auteures ou les congrégations d'origine.

Le type de réponses ainsi que le nombre de sœurs consultées varie aussi grandement d'une communauté à l'autre. Sans entrer dans une analyse exhaustive de toutes les réponses, on peut tout de même comparer avec celles de deux autres congrégations enseignantes. La congrégation des Sœurs de Sainte-Croix compte 2 296 professes en 1961⁸. Cet institut religieux s'avère avoir interrogé le plus grand nombre de religieuses, puisque les documents rassemblent les commentaires de 196 membres de la province Notre-Dame de Sainte-Croix et de 354 de la province Notre-Dame des Sept-Douleurs⁹. De plus, la consultation a touché des professes de langues différentes, puisque l'on retrouve toujours deux feuilles-réponses, l'une en français et l'autre en anglais. Par la masse documentaire produite et par son bilinguisme, la congrégation de Notre-Dame se rapproche des Sœurs de Sainte-Croix. Néanmoins, aucune indication précise ne permet de connaître le nombre exact de répondantes. Toutefois, la longueur des réponses fournies, la mention à certains endroits de chiffres confirmant des réponses partagées par d'autres religieuses laisse penser que plus d'une centaine de religieuses ont participé à la consultation, mais cela ne nous permet pas d'avancer de chiffres précis pour la plus vieille congrégation enseignante de la région montréalaise dont l'effectif total se chiffrait à 3638 en 1961¹⁰.

La communauté des SNJM arrive bonne troisième. Le nombre réel de questionnaires distribués demeure inconnu. On note sur la première page du dossier que 60 sœurs ont répondu, toutes en français. En regard aux 1463 SNJM actives dans le diocèse de Montréal, on conçoit ici qu'il s'agit d'un petit échantillon¹¹. Pour les trois congrégations, on retrouve un document principal qui

octobre 1961 et écrite par la Mère Joseph de la Providence, il est fait mention du questionnaire du cardinal Léger pour le Concile : « Il sera très important que vous adressiez le résultat de vos réflexions au bureau des études, où se fera la compilation des réponses, pour le 2 novembre au plus tard. » On peut donc parler d'un traitement de l'information, mais il n'est pas possible de savoir si la lettre s'adressait aux supérieures locales ou à chacune des religieuses.

⁸ *Le Canada ecclésiastique*, Montréal, Beauchemin, 1961.

⁹ Ces deux provinces canoniques se situent dans le diocèse de Montréal.

¹⁰ *Le Canada ecclésiastique*, p. 745. La congrégation de Notre-Dame a été fondée par Marguerite Bourgeoys en 1659.

¹¹ SCA SNJM, « Obédiences de l'année 1960-1961 », *Obédiences annuelles, 1957-1964*.

synthétise les lignes de force et des indications numériques qui permettent de saisir certaines récurrences. On repère aussi des réponses manuscrites, ce qui sous-entend que des réflexions distinctes ont été conservées telles quelles. D'aucune façon, on ne peut deviner l'âge des répondantes, leur statut au sein des communautés ou les conditions dans lesquelles elles ont répondu. Pour ce qui est des autres communautés, on mentionne souvent l'expression une « interprète », « glanure par une porte-parole », « notre vision », ou encore rien du tout. C'est donc dire que pour les autres communautés et instituts, une intermédiaire a transmis sa vision des choses avec les limites que cela implique.

En parcourant le contenu des réponses, on saisit la vision de l'Église de certaines SNJM à travers le prisme de l'éducation, de leur vision de la vie consacrée et de leurs horizons d'attente. Sur le thème de la « culture de la vocation religieuse », les SNJM constatent que les années préconciliaires sont marquées, chez les parents et de nombreux croyants, par une certaine méfiance à l'égard de l'entrée en communauté. Cette crispation au sujet de l'appel vocationnel témoigne d'un décalage de plus en plus flagrant entre la base et les communautés religieuses au Québec, et ce avant les tourments des années 1960. On n'en est pas encore au diagnostic des causes, mais plutôt à l'adaptation des moyens. On souligne d'abord l'importance que, dans « les retraites paroissiales, les instructions du dimanche, on entretienne souvent les parents de la nécessité et de la beauté de pareilles vocations », car, s'ils sont mieux renseignés, ils seraient « moins indifférents, voire même moins méprisants pour les bonnes sœurs et les curés », et viendraient peut-être même à « admirer la vocation religieuse et à la désirer pour leurs enfants¹² ». On émet aussi l'idée que, pour attirer, il faudrait modifier l'enseignement religieux, afin qu'il soit « propre à développer d'abord l'amour de Dieu et de son Église ». Il semble bien que les religieuses soient conscientes de la superficialité de la foi vécue par les jeunes et de l'omniprésence des valeurs séculières, d'où l'importance de leur faire « vivre vraiment leur christianisme » et de « développer l'esprit de renoncement, de désintéressement, d'oubli de soi » et qu'on puisse les entraîner à « réfléchir, à s'interroger et à répondre avec sincérité¹³ ».

Une partie du problème se situe aussi dans le camp des éducatrices. Plusieurs soulèvent un manque d'intérêt des religieuses pour les problèmes de l'Église de l'époque et le développement de l'intérêt des élèves pour ces questions. On note un manque de régularité dans les contacts avec les élèves aussi, ce qui sous-entend parfois une certaine distance, voire une froideur qui peut être acceptable pour de l'instruction, mais pas pour de l'éducation. Les sœurs doivent

¹² IFTM, ACFPEL, 2/2.2,263.

¹³ *Ibid.*

se rendre disponibles auprès des jeunes, se pencher sur leurs problèmes et les aider à les solutionner. Certaines soulignent aussi que la mise à niveau de la formation générale des religieuses amorcée depuis l'appel du pape Pie XII en 1947, repris en 1950 et consolidé lors de la première grande rencontre des supérieures de communautés féminines apostoliques en 1952, n'a pas encore touché tous les sujets des communautés enseignantes. Certaines sœurs cachent leur ignorance derrière une attitude altière, se contentant de la routine quotidienne et laissant à la « providence divine » le soin « d'éclairer les âmes¹⁴ ».

Sur le plan strict du recrutement, on invite « à scruter davantage, dans les mouvements de jeunes [les mouvements d'action catholique spécialisée], les enfants qui donnent des signes de vocation religieuse et leur faciliter, au besoin, les études propres à y préparer », « organiser des journées d'orientation avec conférences, cercles d'étude et forums, ou de retraites de quelques jours » et que « les religieuses chargées des grandes élèves aient toujours la possibilité de les diriger vers un prêtre zélé qui devienne pour elles un directeur désireux et désintéressé ». Enfin, que « dans les communautés, une religieuse spécialement préparée à cet effet soit responsable du recrutement et de la culture des vocations¹⁵ ».

Nous percevons, à travers les critiques, un problème de routinisation de la structure d'enseignement. Ce qui a permis à la congrégation de se reproduire pendant un siècle n'attire plus les nouvelles générations. La transmission de connaissances selon des programmes établis fonctionne bien, mais l'humanité dans les rapports est souvent absente. Alors que les constitutions des SNJM rappellent constamment le souci du développement de la personne humaine, les contacts et l'intérêt pour les jeunes se limitent à de stricts rapports de convenance qui ne sont guère propices à inspirer les vocations. Il existe bien les filières des écoles normales, qui sont la principale porte d'entrée pour les vocations, mais il n'y a pas de vision large des moyens de recrutement ni d'outils développés. Il semble que l'on continue à le faire de la même façon qu'au XIX^e siècle. L'accès limité des lieux communautaires aux élèves externes ou aux étrangères marque l'espace congréganiste d'une sorte de « clôture » symbolique. Bien que ces éléments touchent davantage la vie quotidienne des religieuses que le grand projet conciliaire, on sent tout de même que des corrections doivent être vécues de l'intérieur de la congrégation.

L'intérêt pour l'étude méthodique et suivie de la théologie et de la liturgie apparaît très fort chez les SNJM. Elles la présentent comme une exigence de rattrapage pour elles, car, depuis des siècles, le domaine de la théologie et de la

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

liturgie ont été des quartiers réservés aux clercs. Avec l'avènement du laïcat et l'appel de l'Église à tous ses membres à développer une foi adulte, l'ouverture de ces domaines devient prioritaire. Une douzaine de répondantes témoignent de l'importance, comme femmes, de se former intellectuellement et de jouer un rôle plus concret auprès des croyants. En lien avec la question précédente, plusieurs sœurs disent que les jeunes exigent des preuves et que la théologie les leur fournira. Les jeunes « veulent une piété solide, centrée sur la liturgie, la vie avec l'Église en marche. La théologie leur fournira une formation doctrinale solide quant à leurs obligations religieuses¹⁶ ». Comme le soulignaient Gilles Routhier et ses collaborateurs, « le mouvement du renouveau liturgique avait déjà travaillé de l'intérieur les mentalités et préparé le terrain¹⁷ ». Ceci étant, il y a derrière le désir exprimé une volonté de développer une intelligence de la foi tant chez les sœurs que chez leurs pupilles. Sans présumer de l'avenir, elles inscrivent une identité féminine claire dans leurs aspirations et le désir de briser le monopole masculin de la liturgie et d'y assurer une présence plus ferme.

On voit aussi derrière ces demandes la volonté des femmes consacrées à pérenniser et renforcer certains acquis académiques. En effet, dès le retour du congrès international des communautés apostoliques tenu à Rome en 1952, l'idée d'un centre de formation de haut niveau avait germé chez les religieuses de la région de Montréal. Elles désiraient un institut de théologie universitaire adapté aux besoins de l'heure et aux vues des congrégations féminines¹⁸. Pour les autorités de l'Université de Montréal, on jugeait la chose inutile. Les divergences de vues provoquèrent de nombreux quiproquos et une levée de boucliers chez les sœurs¹⁹. Les réclamations des congrégations de femmes amenèrent finalement le cardinal Léger à intervenir en faveur des sœurs. Le nouvel institut avait vu le jour en 1954, « à la suite de la requête insistante et de la volonté tenace de femmes, de religieuses, alors interdites d'accès aux études universitaires en théologie et généralement interdites d'accès aux salles de cours de la Faculté sise au grand séminaire²⁰ ».

Ainsi, parce qu'elles pensaient autrement, les sœurs ont su déployer une série de capacités, incluant celle d'influencer. L'unité de leur action avait su faire la différence dans le processus de création de l'institution, mais on sent derrière

¹⁶ IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 264.

¹⁷ Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada : enracinement et réception*, Montréal, Fidès, 2001, p. 129.

¹⁸ Madeleine SAUVÉ, *L'Institut supérieur de sciences religieuses de la Faculté de théologie*, Montréal, Bellarmin, 1995, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

²⁰ Madeleine SAUVÉ, *La Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Mémoire et histoire 1967-1997*, Montréal, Bellarmin, 2001, p. 40.

les demandes exprimées dans le questionnaire qu'elles ne sauraient se contenter d'une institution parallèle à celles réservées aux hommes et voulaient, à titre de membres du « Corps du Christ, le promouvoir avec les mêmes armes que les clercs²¹ ». La question de la mise à niveau des religieuses revient aussi sous l'angle de la formation continue et intellectuelle. On souligne qu'avant d'entreprendre une carrière d'enseignement, le sujet doit avoir la formation professionnelle pour la tâche qu'on lui attribue et cette formation religieuse, intellectuelle et professionnelle doit se poursuivre toute sa vie. La religieuse devrait avoir la possibilité, après quelques années, de se spécialiser en quelque matière dans le sens de ses goûts et de ses aptitudes. Les moyens de continuer cette formation ne manquent pas et on nomme, à titre d'exemples, les cours universitaires, les conférences et les lectures en soulignant toutefois que le gros problème réside dans le facteur du temps. Ces préoccupations sont, dans l'ensemble, déjà comprises par la direction des études de la congrégation qui a amorcé, au tournant des années 1950, des changements importants, plus particulièrement aux fins de démontrer aux parents des élèves que la formation des religieuses valait bien celle des cohortes de laïcs qui quittaient les bancs des écoles normales et des universités²².

En tant que religieuses apostoliques, les sœurs mentionnent l'importance d'approfondir, par des « cours de sciences religieuses et de spiritualité », leur œuvre. Elles recommandent que toutes soient initiées « aux grands mouvements de pensée du monde, aux grandes lignes de l'esprit d'adaptation de l'apostolat dans les perspectives de la doctrine sociale de l'Église ». Il faut particulièrement tabler sur « une formation intellectuelle apostolique afin de rendre aptes les sœurs à propager le message de l'Église et ses vertus théologiques. Dans cette formation humaine apostolique, il faut tenir compte aussi « des vertus propres à la femme pour un rayonnement plus efficace dans le secteur de ses actions ». Il y aurait lieu de les amener à donner à leur vie de prière une orientation apostolique centrée sur la charité et l'amour, de leur inculquer le sens de l'Église, celui de la théologie du Corps Mystique du Christ, et d'ouvrir les esprits aux grands problèmes de l'Église qui vont au-delà de l'enseignement disciplinaire²³.

Il est tout à fait remarquable de voir que les SNJM proposent une vision en droite ligne des tendances novatrices qui préparent les thèmes principaux des documents conciliaires. Plusieurs SNJM sont tout à fait conscientes des nouveaux paradigmes théologiques ou sentent, à partir de leur propre expérience de vie, des changements à venir. Elles insistent donc sur la dimension spirituelle

²¹ IFTM, ACEFPEL, 2/2.2, 268.

²² Dominique LAPERLE, *Entre Concile et Révolution tranquille. Les religieuses au Québec, une fidélité créatrice*, Montréal, Médiaspaul, 2015, p. 43-53.

²³ *Ibid.*

comme source d'inspiration et fondement de l'action. L'œuvre en elle-même n'est pas mauvaise, mais elle « dessèche le cœur » si elle n'est pas soutenue par un « retour constant au sens du sacrifice du Christ et de sa Mère ». Il faut constater que les sœurs jugent que « c'est aux supérieures qu'incombe la tâche de continuer la formation des religieuses professes » et d'amorcer les changements. On souhaite « qu'elles soient d'une vie religieuse exemplaire, compétentes, disponibles, accessibles », que leur interprétation soit centrée sur les personnes plus que sur les choses, qu'elles soient plus préoccupées du bien-être moral des sœurs. On suggère l'organisation « fréquente de cours ou des retraites en vue de former les responsables du gouvernement des communautés, et ce à tous les échelons²⁴ ». Ce glissement vers les questions de l'autorité sous-tend exactement ce que le Père Buckley, supérieur général des Maristes, allait décrire au Concile, en 1964, comme une crise de l'autorité²⁵. Elles demandent donc, sur le plan du leadership, la remise en question des modèles opératoires.

Pour la question de la catéchèse, les répondantes au questionnaire soulignent que cet enseignement a été l'objet de beaucoup d'attention depuis quelques années et que d'importants progrès se sont accomplis. Néanmoins, l'évolution continue de la société oblige les sœurs à garder, « au premier rang des préoccupations des religieuses », l'usage renforcé de la Bible, la mise à niveau de leurs connaissances en sciences religieuses et des approches pédagogiques catéchétiques²⁶. Là encore, les sœurs sentent qu'elles sont aux premières loges pour préparer les nouvelles générations à l'essence et aux prescriptions de la foi. On discerne aussi que « l'école ne doit plus être envisagée comme le seul cadre » pour ce travail pastoral²⁷.

On souligne aussi qu'un enseignement qui « inspire à nos enfants l'amour de Dieu, la confiance et entraîne la disparition de la routine des pratiques dévotes et des exercices toujours aux mêmes heures [avec, à la place, une participation] plus active à la messe et à tous les exercices suivants, en audition libre, sans surveillance organisée [permet l'épanouissement d'une foi adulte et sincère]²⁸ ». L'imposition d'un modèle de contrôle religieux et encadrant des jeunes arrive

²⁴ IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 265.

²⁵ Alois GREILER, « Reception of Renewal or Struggle for Survival ? *Perfectae Caritatis 2* and the Society of Mary », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Réceptions de Vatican II. Le Concile au risque de l'histoire et des espaces humains*, Leuven, Peeters, 2004, p. 131-151.

²⁶ Raymond BRODEUR, « Le mouvement catéchétique vecteur de la réception de Vatican II au Québec », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada...*, p. 117-128 et « La réception de Vatican II dans la formation catéchétique au Québec », dans Michael ATTRIDGE et al. (dir.), *Vatican II. Expériences canadiennes – Canadian Experiences*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2011, p. 436-447.

²⁷ IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 270.

²⁸ IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 266.

aussi à sa limite et, comme on le sent dans le message, est au bord de l'implosion. La stratégie d'une sacralisation dans toutes les dimensions du quotidien étouffe les élèves, mais aussi questionne les SNJM. La banalisation du religieux à travers la multiplication des obligations et interdits éloigne aussi les jeunes de la vraie foi. L'enjeu se situe donc sur le plan de l'adaptation de la pédagogie catéchétique, mais aussi dans l'évolution de la liturgie vers des formes intelligibles et interpellantes pour tous, surtout les jeunes.

L'habit religieux ne soulève pas encore de réel problème chez les SNJM. On demande de le simplifier, mais de le garder. On souligne quand même la chance des hommes de pouvoir varier leur tenue et d'utiliser les vêtements laïques en dehors des périodes de fonction²⁹. Ici, la notion de liberté, de responsabilité et de respect de la personne adulte affleure, tout comme le décalage entre les hommes et les femmes. Ces aspects seront d'ailleurs centraux dans les chapitres généraux postconciliaires.

Sur la conception que se font les religieuses et celle qu'elles donnent aux fidèles de la morale chrétienne, il semble à propos pour la plupart des répondantes de raviver leur « conception de la morale chrétienne qui ne consiste le plus souvent qu'en une série de préceptes et de défenses en un traité de casuistique », sans référence à la grande loi de l'amour enseignée par le Christ qui doit inspirer la conduite de tous les croyants. Les répondantes rajoutent que l'enseignement est trop souvent le reflet d'une morale d'interdits, de restrictions, d'où peut-être, en partie, la réaction des jeunes qui les porte à élargir ou à rejeter les cadres. Cette façon de réagir influence aussi les relations entre les religieuses et les laïcs qui vivent ou travaillent dans leurs maisons. Les relations doivent être marquées de cordialité, de courtoisie, de compréhension et de discrétion. Les SNJM doivent leur donner l'exemple d'une vie religieuse faite de vérité et de charité et se garder de tout sentiment de supériorité. Les laïcs sont des partenaires de tous les jours et certaines SNJM jugent qu'il faudrait savoir leur abandonner, si cela est nécessaire, la direction d'une œuvre pour le plus grand bien de l'Église. Les religieuses n'ont pas le monopole de la vérité. Leur attitude vis-à-vis des critiques de certains laïcs ne devrait pas toujours mener à des condamnations. Il faut garder une attitude sereine et prendre occasion de ces critiques pour reconnaître ses défauts et ses erreurs et y remédier sur les plans religieux et professionnels. Il faut éviter de considérer ces critiques comme étant nécessairement l'expression d'un anticléricalisme indu. « Chaque religieuse doit dans son milieu de vie être un témoignage vivant de la charité du Christ³⁰. »

²⁹ IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 273.

³⁰ IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 278.

Ce qui se démarque du questionnaire des SNJM, c'est l'honnêteté du regard posé sur la situation et les constats que l'on peut en tirer. En un sens, pour les répondantes, il s'agit d'une véritable prise de contact avec le Concile comme événement en gestation. L'horizon d'attente des SNJM se partage en deux catégories. La première concerne la vie interne à la congrégation. Comme structure organisationnelle, la congrégation utilise les compétences de ses agents à travers le côté répétitif des activités apostoliques et les devoirs religieux qui sont entrepris jour après jour. Seulement, les transformations de la société globale amènent des remises en question du modèle éducatif et religieux et minent le sentiment de confiance des SNJM qui les perçoivent à travers le regard ou les gestes des cohortes d'élèves et de leurs parents. D'autre part, la deuxième catégorie concerne l'articulation, l'accès et le contenu du message de l'Église. L'essoufflement du modèle tridentin et la montée en puissance des mouvements de l'Action catholique comme terreau fertile à un christianisme renouvelé interpellent les sœurs³¹. Par contre, il demeure difficile d'en mesurer l'impact sur les autres religieuses. Les SNJM actives dans d'autres diocèses du Québec n'ont pas répondu à un questionnaire semblable. De la même façon, aucune SNJM américaine n'a participé à une consultation du même type. Il y a donc un décalage à l'intérieur de la congrégation. Par contre, le questionnaire de l'archidiocèse de Montréal n'est pas la seule médiation possible pour alimenter l'horizon d'attente des SNJM et en nourrir leurs représentations, puisque d'autres médias participèrent à une prise de conscience de l'événement conciliaire, mais cela est une autre histoire.

Dans ce texte, nous désirions exposer une parcelle de la consultation de 1961 faite par le cardinal Léger auprès des membres de la congrégation des SNJM déployés dans l'espace montréalais. On peut dire à partir de cette analyse que celui-ci avait une petite idée des aspirations de certaines femmes de son archidiocèse. Les religieuses appellent à un dépouillement de l'Église. On espère une institution moins moralisatrice et moins intransigeante. Les SNJM veulent la voir développer une foi profonde, personnelle et ancrée dans le Christ. Cela rejoint les observations faites par Pierre Lafontaine sur la consultation auprès du clergé et celles de Sylvain Serré sur les laïcs³². Par contre, les religieuses se distinguent par les rappels plus nombreux à propos des questions de leur forma-

³¹ On constate tout de même, en dehors des collèges et grands pensionnats, une méconnaissance de plusieurs SNJM sur ces questions. Dans des réponses individuelles au questionnaire, on note : « Il serait important de leur [les SNJM] faire connaître le but et l'organisation des mouvements apostoliques comme l'Action catholique, et les engager à collaborer de plus en plus à la bonne marche de ces mouvements » ; « Confier les mouvements d'Action catholique aux membres de la communauté à tour de rôle pour les former à l'apostolat actif », IFTM, ACFPEL, 2/2.2, 265.

³² Voir la note 3.

tion pastorale, catéchétique et théologique. Il n'y a pas ici une lecture féministe de ce problème, mais plutôt genrée. Le fait qu'elles soient femmes ne leur permet pas d'accéder, de manière égale, à la formation reçue par les hommes. Elles appellent à une réforme en ce sens, et ce afin de servir l'institution au meilleur de leurs capacités. De la même façon, les contacts soutenus de ces religieuses éducatrices avec les jeunes leur font apparaître de manière flagrante le fossé qui se creuse entre l'Église catholique et les nouvelles générations au Québec, et plus particulièrement dans l'archidiocèse de Montréal. Certaines sentent que les moyens pour transmettre les contenus de la foi et l'intelligence de celle-ci doivent être rapidement mis à jour³³. Ce constat n'est pas unique aux SNJM et rejoint les religieux³⁴ et les personnes actives dans les mouvements d'Action catholique spécialisée³⁵. Enfin, il ne faut pas oublier l'effet de la Révolution tranquille. L'avènement du gouvernement libéral de Jean Lesage en 1960 et sa volonté de prendre le contrôle des domaines éducatifs, hospitaliers et sociaux imposent un calendrier et un rythme qui n'est pas sans bousculer celui – plus lent – de l'Église catholique. Les transformations radicales qui touchent la société s'imposent comme un incontournable arrière-plan dans la réflexion des religieuses et il apparaît plus que probable que ces changements sont venus nourrir l'horizon d'attente conciliaire des personnes questionnées³⁶.

Nous avons conscience des limites de ce premier survol, mais l'investigation à venir sur les réponses des autres congrégations religieuses féminines permettra certainement de brosser un portrait plus complet des attentes des femmes consacrées à la veille du Concile. De la même façon, ce premier constat appelle aussi un approfondissement des autres médiations pour les communautés religieuses du Québec³⁷. Enfin, à la lumière de ce travail, de nouveaux questionnements émergent à propos des rapports entre les congrégations féminines et Vatican II. Par exemple, l'analyse d'une périodisation de la réception du Concile propre aux communautés religieuses féminines mériterait l'attention des

³³ Dominique LAPERLE, *Entre Concile...*, p. 69.

³⁴ Philippe ROCHER, « Les jésuites canadien-français à la veille de Vatican II : la pastorale de l'intelligence », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada...*, p. 53-87.

³⁵ Louise BIENVENUE, *Quand la jeunesse entre en scène. L'Action catholique avant la Révolution tranquille*, Montréal, Boréal, 2003.

³⁶ Lucia FERRETTI, *Brève histoire de l'Église catholique au Canada*, Montréal, Boréal, 1999, p. 153 ; Claude RYAN, « L'Église catholique à la veille de Vatican II et de la Révolution tranquille », dans Gilles ROUTHIER (dir.), *Vatican II au Canada...*, p. 163-175 ; Michael GAUVREAU, *Les Origines catholiques de la Révolution tranquille*, Montréal, Fidès, 2008.

³⁷ Pour la question de l'horizon d'attente des religieuses et les médiations par lesquelles elles ont développé une conscience de l'événement conciliaire, voir Dominique LAPERLE, « *Enflammer le monde et libérer la vie.* » *L'évolution et l'adaptation de la congrégation des Sœurs des Saints Noms de Jésus et de Marie en contexte conciliaire (1954-1985)*, thèse, UQAM, 2013 et *Entre Concile...*

chercheurs. À ce sujet, une piste réside peut-être dans l'investigation des propositions de la sociologue américaine Lillanna Kopp, une ancienne SNJM, qui croyait à un processus propre aux femmes consacrées³⁸. Enfin, les historiens doivent aussi se pencher sur le concept de « style » de réception dans les communautés religieuses. Les différentes moutures des constitutions *ad experimentum* produites durant la période d'*aggiornamento* appellent l'attention des chercheurs, car elles sont porteuses d'orientations nouvelles, mais aussi de traces directes du corpus conciliaire. On le voit bien, le chantier de la réception du Concile dans les communautés religieuses reste ouvert et stimulant.

Dominique LAPERLE

Université de Montréal

³⁸ Lillanna Kopp (1919-2011), connue d'abord comme Sœur Mary Audrey, est une sociologue qui a enseigné cette discipline, ainsi que l'anthropologie, au Webster College et à la Marylhurst University. Elle s'est engagée dans les questions de justice sociale et de renouveau de la vie religieuse. Elle a participé au mouvement des droits civils dans son pays et est l'un des membres fondateurs du *Traveling Workshop in Inter-Group Relations* soutenu par la Conférence nationale catholique pour la justice interraciale. Elle a agi à titre de directrice des programmes d'éducation et de la recherche de ce même organisme. Elle quitte les SNJM et fonde en 1971 le groupe *Sisters for Christian Community*, qui se présente comme une association ouverte de femmes autonomes sans statut canonique officiel. On lui doit plusieurs publications dont *Sudden Spring: 6th Stage Sisters. Trends of Change in Catholic Sisterhoods. A Sociological Analysis*, Waldport, Sunspot Publications, dans lequel elle expose sa vision de l'évolution et de l'adaptation des religieuses à partir du Concile. Voir aussi Amy L. KOEHLINGER, *The New Nuns. Racial Justice and Religious Reform in the 1960s*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

LES FRANCISCAINES MISSIONNAIRES DE MARIE ET L'ASPIRATION À LA RÉFORME (1950-1965)

Lorsque l'on regarde une des nombreuses photographies de la séance d'ouverture du Concile Vatican II, le 11 octobre 1962, on est bien sûr frappé par le nombre impressionnant de participants appelés à répondre aux questions difficiles auxquelles l'Église est confrontée. Tous sont évêques, archevêques, patriarches et supérieurs généraux d'ordres religieux masculins. Aucune supérieure religieuse n'est présente. Pourtant, les sœurs sont partout dans le monde, contemplatives ou missionnaires, environ un million en 1960¹. Les sources des Franciscaines missionnaires de Marie témoignent de décisions et de prises de position qui permettent de s'interroger sur le regard qu'ont eu ces religieuses à propos des changements nécessaires de leur institut face à un monde en mutation et de leur place dans cette histoire conciliaire. Nous allons dans un premier temps présenter leur identité afin d'éclairer la manière dont elles ont tenté d'adapter leurs constitutions aux changements culturels et politiques contemporains avant le Concile, en 1957, puis pendant, en 1963. La démonstration porte sur leur volonté et leur réussite à entrer dans l'histoire, cherchant par tous les moyens à faire entendre leurs voix, refusant d'être ce que le théologien R. G. Collingwood décrivait, en parlant de l'Église « comme une entité hermétique qui flotte sur le temps² ».

Identité et originalité des Franciscaines missionnaires de Marie

La congrégation des Franciscaines missionnaires de Marie est l'institut missionnaire fondé par une femme le plus important aujourd'hui dans le monde. On compte, en décembre 2013, 6314 sœurs vivant leur mission dans 75 pays, sur tous les continents, représentant elles-mêmes 79 nationalités. Il a été fondé à Rome et en Inde, le 6 janvier 1877, par la bienheureuse Marie de la Passion, née Hélène de Chappotin³, dont la personnalité et le pragmatisme marquent l'institut et servent de référence aux supérieures générales jusqu'à aujourd'hui⁴. À l'origine, un groupe de religieuses de la Société réparatrice missionnaire en Inde

¹ Suzanne CITA-MALARD, *Un million de religieuses*, Paris, Fayard, 1960.

² John O'MALLEY, *L'Événement Vatican II*, Paris, Cerf, 2012, p. 58.

³ Marie de la Passion est déclarée bienheureuse par Jean-Paul II le 20 octobre 2002.

⁴ Catherine BAZIN, « Histoire et charisme », bureau d'histoire, 2014.

refuse d'obtempérer aux injonctions des Jésuites et rompt avec sa congrégation. Ce sont les Jésuites pourtant qui ont appelé à l'aide la Société en Inde, à Ootacamund, où Marie de la Passion est nommée supérieure provinciale⁵ en 1866. Celle-ci refuse que des confesseurs jésuites leur soient imposés. Le vicaire apostolique, qui apprécie le travail accompli, soutient les dissidentes. Pie IX fait de même et approuve la fondation de la nouvelle congrégation missionnaire. Marie de la Passion trouve alors à Rome le soutien des Franciscains en la personne du Père Raphael Delarbre, définitiveur général, qui la reçoit, l'encourage et la conseille dans ses démarches. Il devient par la suite son plus proche appui et conseiller avant de devenir son directeur de conscience. C'est lui qui la pousse à écrire les premières lignes des constitutions.

Les Missionnaires de Marie entrent donc dans le tiers-ordre franciscain en 1885 et prennent le nom de Franciscaines missionnaires de Marie. L'institut est déclaré missionnaire et universel⁶. Le charisme de l'institut est bien franciscain : pauvreté, service des plus démunis, en particulier des femmes. Les sœurs prennent aussi du temps pour l'adoration du Saint-Sacrement qui est leur ressourcement quotidien⁷. Elles vivent en semi-clôture et ne ménagent pas leur peine. Envoyées sur tous les continents, à l'appel des évêques, des vicaires apostoliques ou bien de missionnaires d'ordres religieux masculins, elles contribuent à l'expansion du christianisme dans les colonies. Des jeunes femmes autochtones cherchent à devenir franciscaines missionnaires de Marie. Marie de la Passion déclare : « Exclure les indigènes de la vie religieuse serait injuste⁸. » Elles sont donc incluses dans les constitutions sous le nom d'agrégées, appartiennent au tiers-ordre régulier et peuvent seconder les supérieures dans les missions étrangères. En 1903, la congrégation fait le bilan. Les agrégées peuvent désormais porter l'habit et prononcer des vœux renouvelables. Ces femmes sont directrices ou maîtresses d'école. Elles sont des atouts précieux pour les Franciscaines missionnaires de Marie, car elles maîtrisent la culture et la langue de leur pays et peuvent circuler plus librement qu'elles. Cependant, ce groupe grossit et les provinciales prennent des décisions qui finissent par interpeller les autorités diocésaines⁹. C'est pourquoi, en 1914, la supérieure générale, Mère Marie de Saint-Michel, sur le conseil du ministre général des Frères mineurs, le Père

⁵ Marcel LAUNAY, *Hélène de Chappotin et les Franciscaines missionnaires de Marie*, Paris, Cerf, 2004.

⁶ Archives générales des Franciscaines missionnaires de Marie, Rome [AGFR], section Grottaferrata, 935-3, 1028.

⁷ AGFR, Constitutions 1928, p. 35.

⁸ AGFR, Actes de la congrégation générale, Rome, 1903.

⁹ AGFR (des évêques refusent que certaines oblates prononcent leurs vœux, au Congo par exemple).

Monza, obtient un décret de la Congrégation des religieux autorisant les agrégées indigènes qui en font la demande à être appelées oblates, selon certaines conditions¹⁰.

Cette expérience permet de constituer le noyau d'une véritable Église autochtone. Le règlement et le coutumier sont adaptés à leur mission locale. Lors du chapitre général de décembre 1920, les sœurs font valoir qu'un clergé indigène permettrait de continuer l'œuvre missionnaire, pressentant un départ des Européens¹¹. La Congrégation *De Propaganda Fide* approuve définitivement, deux ans plus tard, les nouvelles formations d'oblates à qui l'institut accorde des constitutions particulières¹². En effet, pour elles, l'universalité de l'Église doit se concrétiser dans la pratique. Elles sont des missionnaires de terrain. Leur pragmatisme ainsi que leur sens du dialogue avec Rome permettent l'évolution de l'Institut vers une plus grande unité et ouverture.

La volonté de réaliser plus d'égalité au sein de l'institut

Cependant, après 1945, les oblates, distinctes par leurs habits et leur règlement, ne sont pas toujours considérées pleinement comme des franciscaines missionnaires de Marie par la population locale et les responsables politiques ou religieux. Des lettres venant de différentes provinces, compilées dans un dossier pour la congrégation générale de 1957, témoignent des difficultés rencontrées et des injustices vécues par elles. En effet, la période d'après-guerre accélère les changements politiques. Les mouvements d'indépendance se multiplient en Afrique et l'Église prend position. Au Congo belge et au Rwanda-Burundi, en juin 1956, les évêques publient une lettre dans laquelle ils se prononcent pour la légitimité de l'indépendance. En 1950, les sœurs ont été chassées de Chine et seules les oblates continuent l'œuvre missionnaire en dirigeant les écoles des enfants de diplomates.

Ainsi, face à la montée du communisme, à l'anticolonialisme, les mères réclament l'uniformisation des habits et une formation à la hauteur pour les oblates que les missionnaires ne considèrent pas comme des religieuses à part entière¹³. Au Congo belge, malgré l'obtention des diplômes d'État d'infirmières, elles n'ont pas l'autorisation d'être directrices d'école. En 1957, une lettre de la

¹⁰ Lucie NZENZILI, Catherine BAZIN, « Les oblates franciscaines missionnaires de Marie », *Histoire et missions chrétiennes*, 19, 2011, p. 116.

¹¹ *Ibid.*, p. 119.

¹² AGFR, Série 19, n° 17.

¹³ AGFR, AGFR 5-029, préparation de la congrégation générale de 1957, série IV, n° 305 bis.

supérieure provinciale de Sichang (Thaïlande) soulève l'importance du costume, inadapté au climat et au terrain et surtout différent des sœurs européennes. Une synthèse dactylographiée datant de janvier 1957 soulève un paradoxe¹⁴. En effet, il est devenu obligatoire d'instruire et donner un diplôme aux oblates afin qu'elles puissent continuer d'exercer leur travail dans les dispensaires ou écoles des nouveaux pays indépendants d'Asie (Inde, Philippines). Elles sont aussi formées à la vie religieuse dans un noviciat et participent à la vie communautaire dans la plupart des cas. Il paraît alors naturel et juste de les intégrer à l'institut. Cette proposition est envisagée, car des expériences concluantes ont été menées en Inde et au Japon. En 1957, l'institut compte 715, voire 800, oblates, si l'on ajoute les 110 laissées en Chine, soit 8% environ de son effectif global¹⁵.

D'autre part, la distinction des deux degrés (mère et sœur) au sein de l'institut pose un problème également, en Afrique (Congo) en particulier. La supérieure provinciale explique qu'il existe un sentiment d'infériorité ressenti par les populations locales qui se méfient des Blancs, les soupçonnant de racisme. Elle fait part de ses difficultés à justifier l'existence des degrés et réclame donc leur suppression. En effet, dans les faits, les sœurs vivent en communauté et en fraternité. Les mères (dites de chœur ou vocales) ont le droit de vote aux congrégations et chapitres généraux (tous les douze ans) et sont chargées d'élire le gouvernement généralice. Elles récitent l'office de la Sainte Vierge en latin, alors que les sœurs récitent l'office des *Pater* et sont plutôt dévouées aux charges internes des maisons, lingerie, porterie, cuisine. Les mères participent plus directement aux œuvres comme enseignantes, infirmières, médecins, etc. Or, dans les faits, sœurs et mères reçoivent la même formation au noviciat¹⁶. Elles sont envoyées en mission les unes comme les autres et, sur le terrain, « l'enseignante balaie sa classe, aide aussi à la cuisine ». Cette différence finit par s'estomper d'année en année grâce à un meilleur accès à l'enseignement secondaire des filles. Il y a d'ailleurs plus de mères que de sœurs dans l'institut en 1957¹⁷. Mais le voile les distingue.

Du 15 mars au 4 avril 1957, sept ans après le chapitre général de 1950, l'institut se réunit en congrégation générale. Celle-ci a été retardée d'un an, car le canal de Suez, en 1956, était bloqué par les événements politiques. Or, une congrégation générale s'intercale entre deux chapitres, c'est-à-dire qu'elle a lieu tous les six ans. Celle-ci dure dix-neuf jours (trois de plus que celle de 1930) et se déroule à Rome. 49 capitulaires (sœurs ayant le pouvoir de voter) y participent.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

Elles sont de nationalité européenne et nord-américaine. En effet, en mai 1957, l'institut est présent dans 21 provinces qui recouvrent elles-mêmes plusieurs pays. Il représente plus de 6600 sœurs réparties en 64 nationalités. C'est dans ce contexte que se déroule l'entrevue de Mère Marguerite du Sacré-Cœur, supérieure générale, avec le Père Sépinski, ministre général des Frères mineurs. Les sources montrent les difficultés de faire approuver par la Congrégation *De Propaganda Fide* des résolutions concernant l'unification des degrés et l'intégration des oblates au sein de l'institut, votées à l'unanimité à mains levées par les capitulaires, ce qui est plutôt usuel, comme chez les Frères mineurs. Cela touche aux constitutions et concerne l'organisation même de l'institut. C'est « en raison de la vie si unie des mères et des sœurs » que l'institut peut opérer sans difficulté cette unification, écrit la supérieure générale à Pie XII¹⁸.

La question des degrés préoccupe beaucoup le Père Sépinski, davantage que l'intégration des oblates. En effet, plusieurs branches sont encore rattachées à l'institut, ayant leurs propres constitutions, telles que les sœurs agrégées vivant souvent à part des franciscaines missionnaires de Marie, dans leurs propres quartiers, et les oblates qui peuvent être intégrées lorsque leur formation intellectuelle et spirituelle est suffisante. Les résolutions d'unification et d'intégration prises lors de cette congrégation générale répondent donc à une demande réelle et semblent avoir été mûrement réfléchies : « Ceci n'est pas une conviction d'un moment, mais une conviction mûrie¹⁹. » La question semble d'actualité, car « les événements marchent », dit le ministre général. Il fait ici allusion à la décolonisation. Dans d'autres documents, il parle aussi de démocratisation²⁰. Son souci pour l'unification des degrés va dans l'ordre des choses, établissant plus d'égalité quand cela se peut. Cependant, on peut redouter la fin d'un certain ordre social voulu par Dieu, la fin d'une hiérarchie institutionnelle²¹. De même, la décolonisation et l'installation des régimes communistes dans de nouveaux pays obligent les religieux européens et missionnaires à partir ou à abandonner les écoles, les dispensaires et autres « bonnes œuvres » au nouvel État. L'Église et le clergé local souhaitent ardemment la mise en place rapide d'un clergé indigène prompt à poursuivre l'œuvre des missions. Or, d'après les textes et les lettres parvenues, nous l'avons vu, les mères insistent sur la moindre considération des oblates et les freins aux vocations liées à la différence des degrés. Certaines d'être approuvées par la Congrégation *De Propaganda Fide*, elles ont déjà commandé des voiles de laine afin d'uniformiser les vêtements et des livres d'office pour les sœurs.

¹⁸ AGFR, Document n° 3/3 du 3 mai 1957.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ AGFR, 5-029, préparation de la congrégation générale de 1957, série IV, n° 305 bis.

²¹ AGFR, série 192 n° 1/60, unification des degrés.

Or, Pie XII refuse que les constitutions puissent être modifiées sous l'injonction extérieure. Il rappelle aussi que la supérieure est très attachée à l'organisation et à la gouvernance des Franciscaines missionnaires de Marie selon les constitutions de la fondatrice. C'est pourquoi le pape est préoccupé et ne souhaite pas de changements : « Pourquoi veulent-elles changer ? » Ces propos sont rapportés par le Père Antonelli, procureur pour les congrégations religieuses féminines franciscaines auprès du ministre général. On note par ailleurs que le secrétaire général de la Congrégation *De Propaganda Fide*, Mgr Sigismondi, n'est plus que rarement reçu en audience par le pape, ce qui confirme les difficultés de gouvernement, liées notamment à la maladie du pontife à partir de 1954. Le ministre général avoue aussi à la supérieure générale que « tout n'est pas si simple et qu'il y a eu des recours », notamment de certaines religieuses et de leurs familles exprimant un sentiment de déclassement social. C'est ce bouleversement qui est inacceptable pour Pie XII.

C'est pourquoi le ministre général propose de réaliser une nouvelle consultation des capitulaires sur ce sujet en accord avec la *Propaganda Fide*. La forme de gouvernement des Franciscaines missionnaires de Marie étant très centralisée²², « l'organisation d'une telle manœuvre ne devrait pas poser de problèmes ». Au final, l'obéissance aux décisions du pape ou même à ses désirs est recommandée, ainsi que la non-divulgence de ces débats aux sœurs. La réforme est étouffée. Le Père Sępinski semble tout à fait conscient des difficultés. Cependant, pour lui, cela ne fait pas de doute, cette unification se fera. La lenteur du processus est largement évoquée. Ces revendications accompagnent le mouvement de démocratisation et d'indépendance qui bouleverse la plupart des pays de mission des Franciscaines missionnaires de Marie²³. Aussi, le nouveau pape Jean XXIII, élu en 1958, va sans tarder approuver les résolutions de 1957. Elles sont entérinées au chapitre général de 1960, avant le grand changement de Vatican II²⁴.

La grande colère des sœurs et l'espoir du Concile

Dans les archives, toute une série de courriers envoyés au ministre général par des sœurs et des supérieures de plusieurs pays, écrits en différentes langues, expriment des doléances²⁵. Que réclament-elles ? Comment se manifestent-

²² AGFR, Constitutions 1928, p. 92-120.

²³ AGFR, Documents sur l'unification des degrés, juin 1956-avril 1957. Deux courriers évoquent le recours de certaines familles refusant une sorte de « déclassement social » pour leurs filles.

²⁴ AGFR, Actes du chapitre général 1960, p. 50-66.

²⁵ AGFR, Congrégation générale 1966, courriers des 3 mai 1957 et 10 avril 1957.

elles ? Quelles sont les conséquences de cette colère qui s'exprime de tous les continents ? Il leur faut au préalable contourner le circuit ordinaire de la correspondance et demander de l'aide aux franciscains qui traduisent en français parfois et envoient les suppliques au ministre général. Celui-ci va lire, souligner, annoter et répondre à certains courriers et finalement rencontrer la supérieure générale, Mère Sainte-Agnès.

Ainsi, du Brésil, c'est Sœur Iphigénie qui se plaint de l'accaparement des responsabilités par les religieuses européennes, des règles de vie inadaptées au monde moderne. Par exemple, l'habit de laine blanc est inconfortable et représente un signe extérieur de richesse. L'institut s'est enrichi selon elle et la clôture contribue à séparer encore plus du peuple. Les sœurs ne sont pas très fraternelles dans les communautés²⁶. L'aumônier qui traduit atteste de la réalité de ces propos et confirme qu'au-delà de ce cas particulier, « les problèmes soulevés s'étendent à tous les ordres et toutes les congrégations du Brésil ». Le courrier date du 25 août 1963. De Singapour, des religieuses s'adressent au ministre général, car elles n'ont pas le droit d'écrire directement à la supérieure générale. Elles feraient « du mauvais esprit » et souhaiteraient se détourner de la voie montrée par leur fondatrice. En réalité, elles souhaitent être consultées en vue du futur chapitre général, comme l'a fait le Père Sépinski pour le chapitre général de l'ordre. La lettre date du 1^{er} septembre 1965. Celle de la vicaire provinciale de Malaisie, Mère Marie-Xavier de Jésus (Marie-Thérèse de Maleyssie) datant du 29 août 1965, qui fait suite à un courrier de novembre 1964, est annotée par le ministre général. Elle explique comment toutes les réflexions et propositions prises au sein de leur communauté depuis avril 1965 ont été systématiquement rejetées et bloquées par les supérieures.

Ainsi, du monde entier, les religieuses veulent être entendues, se réunir et parler librement. Elles se plaignent de l'organisation pyramidale de l'institut. En effet, les sœurs sont de plus en plus éduquées et refusent d'être traitées en « petites filles », soulignent-elles. Elles souhaitent débattre de tout, de leur vie religieuse comme de l'avenir de l'institut. Certes, les provinciales les y incitent et des rencontres ou carrefours sont organisés. Cependant, lorsqu'il faut mettre en pratique les propositions, les sœurs reçoivent une fin de non-recevoir. La frustration est grande. C'est donc le ministre général qui avertit la Mère générale, protégée des révoltes qui proviennent de toutes parts et qui expriment la même chose : plus de liberté et d'égalité au sein de l'institut, retour à la simplicité franciscaine, formation plus spirituelle et plus adaptée au monde extérieur, assouplissement du règlement, réforme de la gouvernance, vie plus fraternelle. Parmi les lettres venues d'Asie, celle d'une supérieure fait part de sa déconvenue

²⁶ *Ibid.*

amère lors d'une rencontre personnelle avec la supérieure générale à Rome, dix-huit mois auparavant lorsqu'elle avait abordé avec elle l'égalité des langues dans l'institut. On lui avait répondu que ce n'était pas envisageable.

Il est clair que les attentes sont grandes. Les religieuses savent, à l'instar de Sœur Iphigénie, que de grandes décisions sont prises au Concile, et elles veulent que leurs voix soient entendues. C'est ce qu'elles demandent au ministre général, acteur de l'assemblée. Ce dernier conseille la patience. La prise de parole libère les frustrations et des expériences concrètes, dont les comptes rendus parviennent au Père Sépinski, sont réalisées. C'est donc le ministre général qui s'entretient avec la supérieure générale en octobre 1965. Celle-ci a toujours été attentive et obéissante aux décisions de l'Église. La menace est sérieuse puisque, le 6 octobre 1965, le ministre général transmet les conclusions à la supérieure générale. Le changement doit être rapide, radical et obtenu après une sérieuse consultation de tous les membres, « sous peine d'assister à des départs en masse²⁷ ». Mère Sainte-Agnès décide alors de suivre ces conseils et engage des préparatifs (questionnaires) d'une ampleur inédite, dès novembre 1965, selon les recommandations du Concile, pour le futur chapitre spécial qui s'ouvre le 15 mars 1966. L'objectif est de réformer l'institut à la grande joie de presque toutes, mais là commence une autre histoire, celle de l'*aggiornamento*.

L'étude approfondie des sources fait clairement apparaître le désir des Franciscaines missionnaires de Marie de se réformer par des revendications venues de la base. Leur caractère missionnaire spécifique les a amenées à une réflexivité productrice de changements. Or, l'histoire officielle des Franciscaines missionnaires de Marie a retenu le rôle majeur des supérieures générales, soumise aux décisions de l'Église. Mais il faut redéfinir les rôles, sachant que l'on retrouve les mêmes personnalités franciscaines au cœur des décisions majeures qu'ont été l'unification des degrés et l'intégration des oblates, la préparation et la tenue du chapitre général de 1966. Aussi, compte tenu du caractère centralisé de ces deux congrégations, on doit éclairer de manière précise ces figures, ainsi que celles de la Curie, afin de comprendre les blocages et les ruptures. En effet, on ne rencontre nul mot de la correspondance des sœurs avec le ministre général ni de la menace d'une scission de la congrégation et les rencontres entre le ministre général franciscain et la supérieure générale ont été classées confidentielles. Un ouvrage écrit par deux sœurs a été publié sur l'œuvre importante de Marie-Thérèse de Maleyssie, mais rien n'est dit de sa révolte de 1965²⁸. Il reste dans les

²⁷ AGFR, Documents transmis après le décès du Père Sépinski.

²⁸ Colette HUMBERT, Brigitte DE LA BOUILLERIE, *Passionnement... Marie-Thérèse de Maleyssie 1916-2005*, Paris, Cerf, 2008.

mémoires au plus le souvenir d'une sorte de désordre dans la province à cette époque. Les Franciscaines missionnaires de Marie ont su utiliser les canaux hiérarchiques masculins dont elles dépendaient pour faire valoir leurs propositions de réforme. Enfin, la rupture du Concile les amène à vivre avec et dans leur temps. Et c'est après une phase préparatoire que le chapitre de 1966 permet de réformer l'institut dans l'attente de nouvelles constitutions. Dans cette perspective, des études sont menées sur le sens de la mission, de la vie religieuse, du charisme de la fondatrice. Or, un certain nombre de sœurs sont par la suite sorties de la congrégation, par réprobation des changements ou après réflexion sur leur vocation : Mai-68 a aussi impacté les Franciscaines missionnaires de Marie.

Christine DE FRÉMINVILLE

LARHRA, UMR 5190

LE PRIEUR GÉNÉRAL GIABBANI ET LES DÉBUTS DE LA RÉFORME DE LA CONGRÉGATION DES MOINES ERMITES CAMALDULES (1951-1963)

La présente communication met en relief comment, durant la période qui précéda immédiatement la convocation du Concile Vatican II, la Congrégation des moines ermites camaldules fut traversée par un vif débat sur sa nature charismatique, et donc sur sa mission ecclésiale. Particulièrement durant les années du priorat de Don Anselmo Giabbani (1951-1963) mûrirent une série d'instances de renouvellement qui, depuis quelques années déjà, tourmentaient les Camaldules. Ces instances étaient désormais soutenues par le Saint-Siège qui, précédemment, avait contraint les religieux à s'exprimer selon la seule manière d'être qui compose le charisme singulier de l'ordre : celui de l'érémisme.

La douloureuse fusion de 1935

Il convient de préciser que la double identité érémitique et cénobitique du monachisme bénédictin camaldule existe de manière constante depuis le début de ce mouvement monastique au XI^e siècle et que, durant l'histoire, elle a toujours été à l'origine de problèmes et de divisions institutionnelles. Après plusieurs siècles durant lesquels les deux composantes avaient vécu séparément et parallèlement leurs vicissitudes, en 1935, par la volonté du Saint-Siège, avec la constitution apostolique *Inter religiosos coetus*, naît la Congrégation des moines ermites camaldules de l'ordre de Saint-Benoît, avec la fusion forcée de la Congrégation cénobitique camaldule et de la Congrégation des ermites camaldules de Toscane. Avec cette union prenait fin une longue période d'observation des trois congrégations qui composaient l'ordre camaldule et d'interventions romaines, par le biais de visites apostoliques tendant à les porter à une observance érémitique aussi unitaire que possible¹. Cette opération, confiée au cardinal Raffaello Carlo Rossi, ocd, et conduite par l'abbé Emanuele Caronti, osb, introduisait dans la petite congrégation du Sacré Ermitage de Camaldoli (Arezzo) un élément de type cénobitique difficile à assimiler, notamment en raison de la contrainte subie.

Dans la congrégation toscane, il y avait déjà eu, quelques années auparavant, une tentative d'ouverture avec une fondation brésilienne (1899), fermée ensuite pour éviter l'introduction de formes qui n'étaient plus strictement érémi-

¹ Roberto FORNACIARI, « I Monaci cenobiti camaldolesi tra soppressioni civili ed ecclesiastiche », dans *Il monachesimo nelle Marche*, Marcerata, 2008, p. 187-227.

tiques (1923-1926), en raison des divergences que cette expérience avait provoquées dans l'ermitage du Casentino et de leur écho auprès de l'abbé Ildefonso Schuster, chargé par le Saint-Siège de suivre l'évolution des congrégations camaldules et de vérifier la faisabilité du projet d'unification. En effet, à côté des deux déjà citées, la Congrégation des ermites camaldules de Monte Corona poursuivait une vie calme. La fermeture forcée des maisons de la fondation brésilienne produisit une blessure à l'intérieur de la communauté qui ne fut pas facilement guérie, mais qui conduisit quelques-uns à la nécessité d'approfondir le charisme monastique camaldule par un retour à l'étude des sources.

En dépit de ce désir, durant les années qui suivirent la fusion de 1935, l'abbé Caronti et le cardinal Rossi confirmèrent à plusieurs reprises le caractère strictement érémitique de la nouvelle congrégation. Cette lecture anhistorique du charisme est celle que l'on entrevoit dans les interventions des préfets de la Congrégation des religieux dans les premières décennies du *XX^e* siècle². Mais diverses procédures internes ont conduit à la progressive réappropriation de la dimension cénobitique, élément présent et majoritaire dans le monachisme camaldule depuis ses débuts. C'est l'époque où Mgr Giovanni Battista Montini et le Père Mariano Cordovani, *op*, ont commencé à fréquenter la maison d'hôtes des Camaldules avec les diplômés catholiques et les étudiants de la FUCI et se sont liés d'amitié avec Anselmo Giabbani, le maître des jeunes moines.

À partir de 1941 débuta une lente mais irrésistible évolution qui porta à abattre la construction Caronti-Rossi de 1935-1941. Durant le chapitre général de 1945, on pouvait déjà voir la sensibilité à une tradition bénédictine-camaldule plus étendue que celle à laquelle on faisait habituellement référence et l'étude en fut ordonnée³. La démarche était en fait déjà amorcée et désormais s'affirmaient

² Voir le discours du cardinal Camillo Laurenti à Don Parisio Ciampelli, procureur des Ermites de Toscane, rapporté dans la lettre de Ciampelli à Grandolini du 16 décembre 1924, Archives historiques de Camaldoli [ASC], sez. B., cas. 7, ins. 5. Voir aussi la lettre du cardinal Vincenzo La Puma au cardinal Rossi du 29 janvier 1937 : « Dans ce but, l'Éminence et son délégué devront spécialement attendre que les Ermites camaldules comprennent bien l'esprit des mesures pontificales, qui ne sont pas d'établir dans l'ordre un régime plus libre qu'avant, mais de renforcer et accentuer le caractère érémitique », Archives de la Congrégation des religieux, C 85, car. 1, pl. 3, n. 4.

³ Actes du chapitre général 1945, session VII, 12 septembre : « L'esprit de notre congrégation est contenu dans la S. Règle et les constitutions interprétées en conformité aux règles des grands législateurs S. Pierdamiano, Rodolfo, Martino, Gerardo et selon les premières traditions de l'ordre. On exhorte donc les supérieurs et maîtres à informer leurs enseignements à l'esprit de ces Pères. Dans ce but, seront organisées des études spéciales de l'histoire et des documents qui gardent le même esprit. Selon ces normes, on réaffirme le concept que la formation monastique-érémitique camaldule doit avoir comme but de conduire le religieux à développer son activité dans les limites de l'ermitage et du monastère. Le type du parfait Camaldule est constitué non seulement d'une complète formation ascétique, liturgique, etc, mais aussi selon la tradition de l'entraînement au travail conforme aux propres attitudes et

l'importance et la nécessité de la poursuivre⁴. La Diète ordinaire de mai 1948 présente une série de résolutions qui allaient toucher les principes fixés en 1935 ou créer les prémices pour qu'ils puissent être modifiés plus tard. Vingt ans après la fermeture des maisons brésiliennes du Rio Grande do Sul, on évoque le projet d'une nouvelle fondation latino-américaine, qui aurait débuté avec une structure paroissiale et se serait transformée ensuite en monastère, tout en donnant naissance, en temps voulu, à un ermitage. Il est évident que parler du Brésil, alors que les derniers moines rapatriés de force étaient encore vivants, ne pouvait que relancer les aspirations qui allaient dans une direction bien opposée à celle de l'ermitage camaldule traditionnel.

Les actes de la Diète de 1948 contiennent aussi les éléments d'une réponse envoyée à la Congrégation des religieux, texte réservé aux seuls pères du chapitre en raison du caractère délicat des thèmes traités. La distance de la constitution *Inter religiosos coetos* et de la circulaire interprétative de Caronti était plus que jamais soulignée. Le congrès tenu du 16 au 18 septembre 1948 sur la culture, l'histoire et la spiritualité camaldules tentait, sans y parvenir définitivement, de clarifier le véritable esprit du fondateur. L'enquête consécutive auprès des moines sur « l'esprit primitif camaldule », voulue par le Père général, n'offrit pas de réponse satisfaisante.

Nouvelles orientations

Cette direction s'est exprimée pleinement dans les propositions d'orientation pour la formulation d'un nouveau texte des constitutions, approuvé par le chapitre général de 1951. On parle de huit articles ou canons, préparés par une commission pré-capitulaire, qui avaient pour but de mettre à jour le texte des Déclarations et constitutions. Vu l'importance des thèmes à traiter, un plus grand nombre de représentants des communautés furent convoqués (24). Le chapitre fut présidé par le clarétain Siervo Goyeneche que le Saint-Siège avait chargé de suivre la congrégation avec le titre d'assistant du conseil général. De la quatrième à la neuvième session, on fit l'examen du « Projet pour une nouvelle constitution » formée par les huit canons. Dans ce même chapitre, le 23 septembre 1951, Don Anselmo Giabbani⁵ était élu prieur général.

exigences du monastère. Après avoir tenu compte que, pour le moment, le lieu le plus adapté à la maison d'études et pour l'installation d'ateliers est le monastère », ASC, Ms. 167, 82-83.

⁴ Voir *Camaldolesi. Le figure più espressive dell'Ordine viste da S. Pier Damiano, Dante, Petrarca, ecc.*, Camaldoli, Ed. Camaldoli, 1944 ; Anselmo GIABBANI, *L'Eremo : vita e spiritualità eremitica nel monachesimo camaldolese primitivo*, Brescia, Morcelliana, 1945.

⁵ Torello Giabbani est né à Pratovecchio (Arezzo) le 5 juillet 1908 et mort à Camaldoli le 18 août 2004 ; à l'âge de 10 ans, il demanda à être accueilli chez les Camaldules de Toscane.

Malgré l'approbation de tous les articles à une large majorité, sinon à l'unanimité, malgré l'élection de Giabbani et l'élaboration d'une nouvelle théologie spirituelle confiée à Don Benedetto Calati⁶, le processus d'élaboration des nouveaux statuts fut encore long et parsemé de discussions et de controverses, parfois très âpres, de la part de ceux qui ne voulaient aucune concession dans le style de vie cénobitique. Le résultat obtenu au chapitre de 1951 était, en effet, le fruit d'un compromis auquel s'était joint, par un ensemble de circonstances favorables, le parti qui défendait la seule vie érémitique. Dans les années suivantes, Don Anselmo et les moines qui le soutenaient continuèrent à proposer leurs convictions sur la vie monastique camaldule dans des articles publiés par le bulletin trimestriel *Camaldoli*⁷. Les études sur les origines camaldules, en particulier des recherches monographiques sur les fondateurs de Camaldoli, portèrent Giabbani et Calati à mûrir une nouvelle synthèse de la spiritualité bénédictine et camaldule qui eut une incidence sur le plan institutionnel. De plus, Giabbani désirait améliorer la formation intellectuelle des postulants en les envoyant dans des centres d'études, et il estimait qu'il n'était plus possible de proposer la vie érémitique à des jeunes de seize ans, mais qu'elle devait résulter d'un choix de vie mûri durant des années.

Au cours des années suivantes, les huit articles approuvés en 1951 subirent d'autres changements. En 1953 et 1954, avec une méthode déclarée « non complètement cristalline » par les « ermites », on atteint un remaniement beaucoup plus profond des constitutions qui, après un rapide examen par une petite commission, sont envoyées au Saint-Siège en vue de leur approbation par l'intermédiaire de l'assistant Goyeneche. Le Saint-Siège introduit quelques modifications *ex officio* sous l'influence de pressions contraires. Le parti érémitique, estimant que les modifications et les adjonctions en conflit avec la tradition étaient trop importantes, écrit à la Congrégation des religieux en demandant que le texte soit de nouveau soumis à tous les confrères. Sur les indications du Père Vincenzo Ceresi, msc, une lettre collective adressée à Mgr Larraona, cfm, secrétaire de la Congrégation des religieux, fut préparée pour exposer les raisons de la partie favorable à la conservation de la seule vie érémitique. Mais alors que l'on

⁶ Luigi Calati est né le 12 mars 1914 à Pulsano de Taranto et mort le 21 novembre 2000. Professeur pendant plus de trente ans à l'Académie Saint-Anselme à Rome, il noue de nombreux contacts dans le monde ecclésial, culturel et politique. Prieur général de la Congrégation camaldule de 1969 à 1987, il est l'une des figures du panorama culturel italien de l'après-guerre dans le domaine de la spiritualité monastique et ecclésiale. Ses principaux écrits ont été recueillis dans *Sapienza monastica. Saggi di storia, spiritualità e problemi monastici*, Roma, S. Anselmo, 1994. Voir Grazia PARIS, *Uomo di Dio, amico degli uomini. L'insegnamento spirituale di p. Benedetto Calati*, Bologna, EDB, 2007.

⁷ Guido Innocenzo GARGANO, *Camaldolesi nella spiritualità italiana del Novecento*, vol. I-III, Bologna, EDB, 2000-2003.

recueillait en secret les signatures, arriva de manière inattendue la nouvelle de l'approbation des nouvelles constitutions (7 février 1957).

Parmi les articles modifiés après 1951, le n° 4 revêt une importance particulière. Alors qu'il répète que l'ermitage est un élément spécifique de l'ordre et que la vie érémitique est une dimension distinctive et obligatoire, il dispose que les ermitages doivent être unis à des monastères *sui generis*. Ainsi, les ermitages ne peuvent plus exister *sui generis*, ce qui apparaissait à quelques-uns comme un changement excessif. L'approbation du Saint-Siège ne put donc pas rendre la sérénité aux âmes ni apaiser les litiges. Le parti favorable à la vie érémitique, qui avait pour chef Agostino Modotti, s'opposait de toutes ses forces et avec tous les moyens disponibles au prieur général Giabbani, alors qu'il avait proposé et obtenu avec lui une valorisation encore timide de la vie cénobitique. Cette dispute idéologique restait toutefois généralement cachée en raison du climat hiérarchique raide en vigueur dans l'institut. Mais le style de gestion autoritaire du prieur Giabbani, qui empêchait tout débat sérieux, et le manque d'habileté de l'assistant Goyeneche, qui n'acceptait pas de se confronter à la partie tenue pour dissidente, ont servi à irriter les personnes pour l'avenir.

Les statuts approuvés en 1957 apparaissaient aux partisans de la priorité érémitique en nette contradiction avec la constitution *Inter religiosos coetus* de 1935 et avec la tradition millénaire de Camaldoli, dans la mesure où ils déplaçaient l'axe de la congrégation de l'ermitage au couvent, auquel l'ermitage devait être associé. Ils estimaient que la structure spirituelle et juridique de l'ordre était renversée, alors que le texte de 1957 confirmait son caractère spécifique et sa raison d'être dans la dimension érémitique. Il leur semblait que les bases étaient posées pour faire revivre l'antique litige entre cénobites et ermites, avec le risque pour ces derniers de disparaître. Pour ce motif, ils écrivirent de nouveau à Rome, cette fois-ci sous forme de supplique à Pie XII, en formulant une double demande : l'envoi d'un nouveau visiteur apostolique qui ne serait pas prévenu contre eux et – fait plus retentissant – qui vienne restaurer la pleine autonomie des ermites. On ne parlait pas, bien sûr, d'une simple question institutionnelle, mais on mettait en avant la nature même de la vocation camaldule. Cette supplique, tout en suscitant les appréhensions de la Secrétairerie d'État, ne produisit pas de mesures immédiates, la Congrégation des religieux affirmant avoir déjà examiné et évalué les objections présentées avant l'approbation des nouveaux statuts.

La nouvelle organisation a rencontré les problématiques des travaux des congrès de Camaldoli (1958) et Rome (1959⁸) et elle s'exprima dans les pages de

⁸ Ces rencontres ont impliqué le monde monastique dans les années pré-conciliaires. Aux congrès cités, on peut ajouter celui qui s'est tenu en octobre 1962 au monastère de S. Pietro di Sorres (Sassari). Il en découle deux livres : Cipriano VAGAGGINI et al., *Problemi e orien-*

la revue trimestrielle camaldule *Vita Monastica* avec les contributions de Giuseppe Lazzati, Giorgio La Pira, Innocenzo Colosio, Divo Barsotti, Enrico Bartoletti et de nombreux bénédictins italiens, parmi lesquels Cipriano Vagaggini. La polémique n'en continua pas moins avec alacrité, non sans liens avec les vicissitudes d'une nouvelle fondation américaine, l'*Immaculate Heart Hermitage* à Big Sur en Californie. En son sein, un groupe d'ermites dirigé par Don Agostino Modotti, tenta une sécession⁹. Le prieur Giabbani parvint à maintenir l'unité, mais les manifestations incessantes contre sa manière d'agir finirent par lui aliéner la protection dont il avait bénéficié à la Congrégation des religieux, sans qu'il s'en rende compte.

À l'heure du Concile

Le Concile était désormais lancé et Don Anselmo prit part avec enthousiasme à la première session¹⁰. Il ne se préoccupait guère des attaques portées contre lui, convaincu d'avoir assez de soutiens. Sa confiance se renforça avec l'élection de Paul VI, compte-tenu de sa relation personnelle avec le futur pape depuis les années 1930. Il affronta donc le chapitre général d'août 1963 sereinement, sans mesures préventives. Mais la Congrégation des religieux, fatiguée par les attaques répétées contre sa ligne de gouvernement, qu'elle avait pourtant soutenue, s'était convaincue que le moment de changer de personne était venu. Elle délégua, pour présider le chapitre général, célébré à l'ermitage de Camaldoli (Arezzo), Mgr Dino Romoli, op, évêque de Pescia, chargé de préparer le terrain en vue d'une succession. Une fois les votes pour le renouvellement du conseil général effectués, celui-ci partit pour Rome avec l'urne. Le lendemain, à son retour à Camaldoli, il proclama, à l'improviste, comme nouveau prieur général l'homme le moins opposé au parti érémitique, Don Aliprando Catani, qui avait appartenu à la congrégation cénobitique. Il n'avait été choisi, en réalité, que par la minorité du chapitre. Le remplacement imposé de Don Giabbani, à l'heure du Concile, créa un vrai traumatisme dans la congrégation, surtout parmi les jeunes moines qui soutenaient avec enthousiasme sa réforme. La situation créée était paradoxale : alors que Giabbani avait réussi à faire approuver des statuts plus ouverts à la vie cénobitique, les défenseurs de la vie érémitique réussissaient à le remplacer en mettant à sa place un ex-cénobite.

tamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica, Roma, Paoline, 1961 ; Cipriano VAGAGGINI (éd.), *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Roma, Paoline, 1964.

⁹ Guido Innoncenzo GARGANO, *Camaldolesi nella spiritualità...*

¹⁰ De la participation de Giabbani au Concile, il reste une intervention écrite sur la liturgie, consignée le 5 novembre 1962 au secrétariat général. Copie dans ASC, sez. B, cas. 16, ins. 2.

La douceur de Catani a facilité un lent parcours de pacification interne, porté par le processus de renouvellement voulu par le Concile. En effet, après la clôture de Vatican II, une commission constituée dans le but de mettre en œuvre les directives du décret *Perfectae Caritatis* a préparé de nouvelles Constitutions. Le travail d'étude et d'approfondissement, conduit trois années durant dans un climat de pleine participation et de sincère confrontation au sein de l'institut, mais aussi grâce à la médiation du secrétaire, Don Emanuele Bargellini, permit la rédaction d'un texte. Il sera approuvé *ad experimentum* durant le chapitre général extraordinaire de 1968-1969 et recevra une approbation du Saint-Siège en 1972. Les nouvelles constitutions reconnaissent que l'institut était constitué d'ermitages et de monastères de même dignité. Il restait que l'ermitage devait être considéré comme l'élément caractéristique, mais non exclusif, par rapport au reste du monde bénédictin. Dès lors, le moine camaldule pouvait à nouveau se sentir appelé à réaliser sa vocation dans l'un comme dans l'autre environnement. Il était précisé que l'ermitage camaldule se situait entre la manière de vivre cénobitique et la manière anachorétique, en retenant les meilleurs éléments des deux et en créant un sage équilibre entre solitude et vie commune. À ce propos, les nouvelles constitutions citaient la *Regula vitae eremiticae* de l'ancien prieur de Camaldoli Paolo Giustiniani, qui avait apporté ensuite son appui à la Congrégation des ermites camaldules de Monte Corona. Les constitutions ont été vérifiées et ajustées au nouveau code de droit canonique de 1983 sous le priorat de Benedetto Calati. Au terme de la période d'expérimentation, le Saint-Siège les a approuvées définitivement le 31 mai 1985¹¹, alors que la congrégation avait déjà pris le visage essentiellement cénobitique qui la caractérise aujourd'hui.

Roberto FORNACIARI

OSB Cam.

¹¹ Emanuele BARGELLINI, « Monaci camaldolesi nella Chiesa postconciliare », dans Alessandro BARBAN, Joseph H. WONG (éd.), *Il primato dell'amore*, Assisi, Cittadella, 2011, p. 77-101.

L’AFFIRMATION DE LA PERSONNE COMME SUJET RESPONSABLE CHEZ LES PETITES SŒURS DE L’ASSOMPTION AU CHAPITRE DE 1964

La congrégation des Petites Sœurs de l’Assomption est fondée le 17 juillet 1865 par Étienne Pernet, Augustin de l’Assomption, et Antoinette Fage, Mère Marie de Jésus, dont le charisme est de procurer la gloire de Dieu en travaillant au salut des pauvres et des petits par une présence dans la famille en assurant les soins et les tâches ménagères pour suppléer à la mère malade¹. Elle prend rapidement de l’ampleur et se développe avec une dimension internationale. Au moment du Concile Vatican II, il existe dix-sept provinces et trois vicairies et le nombre de Petites Sœurs s’élève à 2 561. Le 7 octobre 1964, Mère Marie Sainte-Élisabeth², supérieure générale, envoie à toutes les Petites Sœurs une circulaire tenant lieu de promulgation des actes du chapitre, dans laquelle elle dit : « Ce qui disparaît matériellement de nos observances coutumières est, en réalité, compensé par une obligation intérieure et personnelle : celle de notre liberté, plus souvent mise devant un choix [...]. Cette *personnalisation de notre engagement* est, semble-t-il, une idée majeure du chapitre, pour ne pas dire l’essentiel. » Le chapitre de 1964 a été un chapitre à dominante disciplinaire par la révision du coutumier³. La majorité des Petites Sœurs n’en a pas retenu l’importance. Le travail de ce chapitre consistait à revisiter les coutumes et les manières de vivre concrètes pénétrant l’ordinaire du quotidien. Faire passer les transformations de la vie religieuse à ce niveau était un pari risqué, mais nécessaire pour l’avenir. Le déroulement de la vie ordinaire est en effet le lieu privilégié des choix de la conscience, de la pratique de la liberté et de la mise en place de la responsabilité personnelle. C’était tout l’enjeu de ce chapitre, qui a trouvé dans les orientations du Concile Vatican II l’appel à revenir aux fondateurs et à leurs intuitions créatrices, ce qui a permis à la congrégation de relativiser certaines traditions coutumières qui l’empêchaient d’avancer. C’est à l’élucidation de cette lente genèse qu’est consacré cet article.

¹ Frédérique DE WATRIGANT, *Passionnés de Jésus-Christ. Étienne Pernet et Antoinette Fage, fondateurs des Petites Sœurs de l’Assomption*, Paris, DDB, 2013, p. 159-219 ; Raymond COURCY, *La Passion du Règne de Dieu. L’adaptation permanente du charisme des Petites Sœurs de l’Assomption*, Paris, Cerf, 1997, p. 81-125.

² Élisabeth Barbe (1890-1979), maîtresse des novices en 1923, 2^e assistante générale en 1933, 4^e supérieure générale élue au chapitre de 1946, réélue en 1952, 1958, 1964.

³ Le coutumier concerne les observances qui règlent la vie ordinaire. Il est révisé à chaque chapitre général. Le chapitre de 1964 révisé le coutumier élaboré au chapitre de 1952, qui n’avait pas été travaillé au chapitre de 1958.

Un peu d'histoire sur la question de l'impersonnalité

La position du Père Pernet

Dès l'origine de la fondation, le Père Pernet caractérise la posture de la Petite Sœur dans sa mission auprès des familles en précisant : « Dans l'ordre surnaturel, les personnalités doivent s'effacer, les questions de personne⁴ ne doivent pas compter, il n'y a qu'une seule personnalité qui ait droit de cité dans nos relations de vie intellectuelle et morale, celle de Notre Seigneur Jésus-Christ⁵. » Que voulait dire le Père Pernet ? Dans la congrégation, arrivaient des jeunes femmes de toute couche sociale. Or, vis-à-vis des familles ouvrières visitées, il ne fallait pas qu'il soit question de rang et de statut social. C'était une affaire de « discrétion » : ne pas encombrer les familles des affaires et des histoires personnelles, ne pas prêter l'oreille aux commentaires que le voisinage faisait sur les familles. Les Petites Sœurs ne faisaient pas non plus état de ces éléments dans la vie communautaire⁶. Les fondateurs donnaient un fondement spirituel à cette sagesse humaine : celle de s'effacer devant la personnalité de Jésus, qui habite dans la Petite Sœur.

Les supérieures de la congrégation

Les luttes anticléricales sont une des réalités de la deuxième moitié du XIX^e siècle en Europe et spécialement en France. La loi du 1^{er} juillet 1901, votée sous le ministère de Waldeck-Rousseau, mise en application sous celui d'Émile Combes, entraîne beaucoup de congrégations à s'exiler hors de France. Les Pères de l'Assomption partent en mars 1900. La supérieure générale des Petites Sœurs de l'Assomption, Mère Marie du Saint-Sacrement, qui a pris le relais de Mère Marie de Jésus en 1883, choisit de ne pas se soumettre. Durant treize ans en France, les Petites Sœurs font face aux conséquences de cette décision : inventaires, perquisitions, expulsions, procès. Les sœurs continuent leurs activités. La supérieure générale donne l'ordre de ne jamais donner son nom de famille, en raison des sœurs venant d'autres pays qui n'auraient pas le droit de rester en

⁴ La notion de « personne », ici, signifie un sujet centré sur lui-même et cherchant son intérêt. Celle de « personnalité » signifie un sujet ouvert sur l'autre, qui trouve son modèle et sa source dans la façon dont Jésus-Christ a vécu sa vie d'homme, ouvert à son Père et ouvert aux hommes et aux femmes de son temps. Le sens de ces concepts évoluera jusqu'au Concile Vatican II.

⁵ Archives de la maison généralice des Petites Sœurs de l'Assomption [AG-PSA], Étienne Pernet, vol. V, 23, 3, 94.

⁶ Interview de Sœur Madeleine Rémond, archiviste, 6 novembre 2013.

France et seraient renvoyées dans leur pays d'origine. La notion d'impersonnalité⁷ s'en trouve de ce fait renforcée, au service de la discrétion des identités civiles. La supérieure générale suivante, Mère Marie Germaine de Jésus, supérieure générale à partir de 1922, va dans le sens d'une extension du terme. Même si les familles de certaines sœurs se connaissent, il ne faut pas faire de commentaire sur soi⁸. Des tensions naissent, récurrentes, d'autant plus qu'il peut y avoir des rigidités au niveau de telle ou telle fraternité. Les sœurs trouvent la règle contraignante. La question revient régulièrement dans les chapitres.

Avec la nouvelle supérieure générale, Mère Marie Sainte-Élisabeth, élue au chapitre de 1946, le conseil général reprend la question et prépare, en 1955, un avis⁹, qui devient la référence de toutes les réflexions par la suite. Il a pour titre « Impersonnalité et fusion en communauté ». Il commence par affirmer que « l'impersonnalité est un point de la règle bien précis, presque un cachet original de la congrégation ». Pourtant, il existe des problèmes. Les jeunes sœurs, formées aux méthodes de l'Action catholique, aiment les échanges d'idées qui les font progresser. Certaines sœurs plus anciennes pensent que l'extériorisation de ses pensées porte atteinte à l'impersonnalité et la supérieure peut les soutenir. L'avis voit trois écueils à ce type de relations : la rigidité, la stérilité et l'indifférence.

L'avis développe la « nature véritable de l'impersonnalité », en revenant à la source des fondateurs. L'ascèse à laquelle le Père Pernet appelle les Petites Sœurs est une « ascèse du renoncement » – « l'oubli de l'identité civile » – pour laisser s'épanouir « sa personnalité vraie » en développant ses possibilités. L'avis proscrit les « propos banals et les échos de gazettes », il encourage les échanges de vues, par l'expression de sa pensée, sur des lectures, des conférences, des événements. Il traite ensuite du « sens profond de l'impersonnalité », la posture du dépouillement de soi par le don de sa vie à Dieu, précisées par trois facettes : celle de la vie religieuse (entrer dans la vie de foi) ; celle de la vie communautaire (pratiquer la charité fraternelle) ; celle de la vie missionnaire (servir le Maître de la moisson qui a montré le chemin). Un tel choix spirituel développe la liberté intérieure et permet le « cachet de réserve et de discrétion » sur lequel insistaient les fondateurs. Dans la conclusion, l'avis revient sur les domaines qui restent proscrits dans les échanges, la famille, la santé, le passé. Les fruits attendus de cette conversion sont l'enrichissement de toutes, la création d'une

⁷ La notion « d'impersonnalité » signifie « ne-pas-avoir-de-personnalité », au sens de « ne pas avoir d'identité civile et politique », puis de « ne pas avoir d'identité individuelle, morale, religieuse et spirituelle ».

⁸ Interview de Sœur Madeleine Rémond, 6 novembre 2013.

⁹ AG-PSA, Mère Marie Sainte-Élisabeth, Avis pour les supérieures, septembre 1955, n° 330, « Impersonnalité et fusion en communauté », p. 9-12.

atmosphère cordiale, la perception de la hiérarchie des valeurs, le courant de vie qui ouvre à la joie. Mère Marie Sainte-Élisabeth reprendra le thème plusieurs fois, dans ses « mots d'ordre » de 1958, 1962 et 1963.

Les évolutions de l'identité civile et professionnelle

Le droit de vote est donné aux femmes par une ordonnance du 21 avril 1944 du général de Gaulle à Alger. La constitution du 27 octobre 1946 comporte dans son préambule les principes fondamentaux de la République, dont celui de l'égalité entre l'homme et la femme du point de vue du droit. Parallèlement, la Sécurité Sociale se met en place à partir de 1946, par la mise en œuvre des grands principes de la solidarité définis depuis le début du XX^e siècle. De ce fait, toute femme reçoit une identité personnelle civile et administrative, qui la fait exister comme individu aux yeux de la société. Les Petites Sœurs sont partie prenante de cette évolution qui les concerne, en particulier en France.

La congrégation des Petites Sœurs de l'Assomption a une tradition de formation professionnelle de ses membres depuis l'origine. Les travailleuses familiales se formaient dans une école interne à la congrégation, dont les enseignantes étaient des sœurs ayant enseigné dans des écoles ménagères. Les infirmières faisaient des stages dans les hôpitaux pour apprendre à faire les soins et à pratiquer l'hygiène de protection contre les maladies transmissibles. Les communautés organisaient des sortes de services sociaux privés. Dès la création des diplômes d'État, la congrégation choisit de demander aux sœurs de les acquérir. Il est possible de suivre les chapitres d'affaires sur ce point¹⁰. L'Église de France invite à rentrer dans ce processus et, sur le terrain, il devient impossible de faire autrement, en raison de l'organisation du travail. Toute cette évolution provoque la prise au sérieux de la formation civile, l'entrée dans les normes civiles, la naissance d'une identité professionnelle faite d'un diplôme et de pratiques communes dans des équipes plurielles sur le terrain.

Les préparations du chapitre de 1964

Le chapitre général de 1964, dixième chapitre général d'affaires, a lieu du 23 août au 17 septembre. Il a pour thème « À la recherche d'un peu de clarté », qui en indique l'orientation. La congrégation cherche son chemin au cœur des évolutions et dans la dynamique du Concile Vatican II qui a commencé le 11 octobre 1962 et ouvre sa troisième session le 14 septembre. Le choix du thème

¹⁰ AG-PSA, « Histoire de la congrégation à travers les chapitres généraux », session des 25 ans, 1996, tiré à part, p. 2-16.

dévoile les incertitudes et les tensions qui règnent en particulier sur la question des observances, dont l'impersonnalité. Le chapitre se compose de 69 membres, 30 de droit (la supérieure générale et son conseil, l'économe générale, les déléguées officielles des provinces et des vicairies), 39 déléguées et plusieurs sœurs appelées à être auditrices, un fait nouveau pour permettre une meilleure représentation. La préparation, commencée dès 1963, a été le fait de toute la congrégation, dans un grand mouvement participatif.

Le projet et la rédaction du questionnaire

Un questionnaire individuel à remplir par chaque Petite Sœur est décidé par la supérieure générale et son conseil afin d'obtenir une « information élargie¹¹ ». Il est organisé autour de cinq points : la pratique des vœux (pauvreté, obéissance, chasteté) ; la prière, fondement de la vie intérieure ; les observances touchant aux manières de se comporter ; la vie commune ; la formation continue. Il est rédigé probablement par une commission de Petites Sœurs assistantes sociales qui ont dans leur formation des cours de sociologie, dont une partie sur les enquêtes. Elles travaillent en lien avec le conseil¹². Les questions, simples, sont fermées, semi-ouvertes ou ouvertes. La supérieure générale explicite les raisons de ce choix : « Le nombre de réponses sera de l'ordre de 100 000 ! Pour que le dépouillement soit possible, il a fallu proposer des questions limitées, à réponses simples ; mais elles ont été choisies de telle façon que leur ensemble sera très significatif. Sous leur apparence modeste, elles touchent à des choses graves.¹³ »

La question sur l'impersonnalité est la trente-septième : « L'impersonnalité a été voulue par nos fondateurs. Actuellement vous paraît-elle : Vécue dans leur esprit ? Vécue de façon trop stricte ? Vous apparaît-elle comme une force en communauté, une force à la mission, une sauvegarde de votre liberté intérieure, une gêne ou une facilité dans les rapports fraternels,

¹¹ Archives du Canada des Petites Sœurs de l'Assomption [AC-PSA], dossier Mgr Léger, 1961. L'idée vient de la province du Canada. L'archevêque de Montréal, Mgr Léger, pour préparer ses interventions au Concile, lance un questionnaire auprès de ses prêtres en octobre 1961 et ouvre la consultation aux communautés religieuses. Les Petites Sœurs canadiennes envoient l'information à Mère Marie Sainte-Élisabeth, ADP, Boîte 3K3/30/PSA. Les Petites Sœurs ont aussi été conseillées par l'abbé Pierre Giraud, prêtre du diocèse de Paris, aumônier régional de l'Union nationale des congrégations d'action hospitalière et sociale. Voir le compte rendu de la session des supérieures de France, du 22 au 26 novembre 1965, organisée par le Père Giraud et Mère Marie Saint-Philippe, assistante de Mère Marie Sainte-Élisabeth, qui faisait appel à un sociologue, M. Alliod, professeur à l'Institut catholique de Paris.

¹² AG-PSA, Boîte 17, 1 G n° 10, 1964.

¹³ AG-PSA, Boîte 51/24, Mère Marie Sainte-Élisabeth, 28 janvier 1964.

etc¹⁴ ? » Cette question intègre les éléments de l'avis de 1955, elle comporte une question fermée et une question semi-ouverte, permettant aux sœurs d'exprimer leur pensée personnelle.

L'envoi du questionnaire

Mère Marie Sainte-Élisabeth envoie le questionnaire à tous les membres, elle ajoute deux lettres, une à toutes les Petites Sœurs et une aux supérieures de communauté. Dans la première¹⁵, elle explique les raisons du questionnaire (connaître la façon de penser de chaque membre sur des points essentiels). Elle indique comment répondre au questionnaire. Elle présente l'esprit dans lequel les Petites Sœurs sont invitées à agir. Chaque sœur est responsable devant la congrégation, les sœurs, la mission de l'Église, elle est appelée à réfléchir devant Dieu, à répondre personnellement, de façon anonyme, à n'en parler à personne, ni aux autres sœurs, ni à la supérieure, l'anonymat étant garanti. Ainsi, Mère Marie Sainte-Élisabeth fait appel à la conscience de chaque membre, sanctuaire de sa liberté de choix et de sa réflexion. Dans la lettre aux supérieures de communautés, Mère Marie Sainte-Élisabeth donne le sens du questionnaire, inspiré de l'esprit de dialogue du Concile Vatican II que développera l'encyclique *Ecclesiam Suam* de Paul VI (6 août 1964) : « Il semble de plus en plus désirable d'associer les sœurs à la vie de la congrégation et à ses problèmes ; pour cela, il est nécessaire non seulement de les informer, mais aussi d'être informées par elles, dans un dialogue confiant. C'est pour instaurer ce dialogue que nous avons pensé, avant le chapitre, faire cette enquête-questionnaire auprès de chaque Petite Sœur. » La supérieure générale insiste sur le fait qu'il est nécessaire de donner à toutes de s'exprimer. Elle précise la façon dont les supérieures doivent remettre le questionnaire aux sœurs et leur donner le temps nécessaire pour le remplir.

Le dépouillement et la synthèse du questionnaire

Le questionnaire est dépouillé durant les mois de février à juin 1964. La commission des assistantes sociales travaille sous la houlette de Sœur Marie Humberte, archiviste de la congrégation depuis 1952 et proche collaboratrice de Mère Marie Sainte-Élisabeth. Les résultats sont connus peu à peu. Un courrier est envoyé aux provinciales, le 28 mars 1964, pour donner quelques axes principaux. Sur la question des observances, il est indiqué seulement qu'« un large éventail d'adaptations est proposé, dans le sens du nouveau coutumier¹⁶ ». Un

¹⁴ AG-PSA, Boîte 51/23, Mère Marie Sainte-Élisabeth, 28 janvier 1964.

¹⁵ AG-PSA, Boîte 51/24, Mère Marie Sainte-Élisabeth, 28 janvier 1964.

¹⁶ AG-PSA, Boîte 51/22, Mère Marie Sainte-Élisabeth, 28 mars 1964.

feuilleton est ensuite adressé à toutes les sœurs le 3 juin 1964¹⁷. Il a pour titre « Quelques remarques à méditer en se regardant soi-même ». Mère Marie Sainte-Élisabeth donne un résultat général positif : « La majorité d'entre vous (80%) estime que la vie communautaire représente beaucoup plus qu'une aide matérielle ou un mode de vie, mais un réel soutien spirituel. » Elle continue : « Ceci amène à penser que vous aimerez savoir les points sur lesquels les difficultés semblent se cristalliser, pour être à même de faire l'effort voulu. » Elle présente quatre aspects, dont le premier, l'attitude individualiste en communauté, nous intéresse pour le sujet de l'impersonnalité. L'enquête relève que « l'impersonnalité mal comprise crée cette atmosphère distante et indifférente », ce qui signifie que les sœurs vivent « les unes à côté des autres », que « les échanges sont difficiles entre soi », qu'il y a une « prédominance du moi sur le nous ». L'attitude individualiste est en relation avec « l'écueil d'indifférence », ce qui conduit à la méconnaissance des autres », évoqué dans l'avis de 1955¹⁸.

Les chapitres provinciaux

Sept schémas sont présentés aux chapitres provinciaux pour étude, qui seront les mêmes au chapitre général : l'esprit des fondateurs ; le gouvernement ; la vie religieuse ; notre apostolat aujourd'hui ; la congrégation dans son ensemble spirituel et apostolique ; vie de communauté ; formation religieuse et humaine. Le thème de l'impersonnalité apparaît dans le schéma III sur la vie religieuse. Les remontées du travail des chapitres provinciaux sur ce thème ont été mises à part par la supérieure générale et son conseil¹⁹. Tous les chapitres provinciaux²⁰ ont pris comme document de référence l'avis de 1955, tous reviennent au sens spirituel de l'impersonnalité selon les fondateurs, tous relèvent les difficultés et donnent des suggestions pour l'avenir, même si des différences existent selon les origines géographiques.

¹⁷ AG-PSA, Boîte 51/24, Mère Marie Sainte-Élisabeth, 3 juin 1964, feuillet imprimé en deux recto-verso, « Quelques remarques à méditer en se regardant soi-même ».

¹⁸ Une autre demande est faite aux Petites Sœurs, celle d'avoir trois échanges en communauté. Aucun ne porte sur le sujet de l'impersonnalité.

¹⁹ AG-PSA, Boîte 17, dossier de préparation du chapitre général – travail personnel.

²⁰ C'est une documentation qui provient de treize provinces et trois vicairies (province mère ; Paris ; Lille ; Lyon ; Nîmes ; Tours ; Canada ; Espagne ; Italie ; Portugal ; Afrique ; États-Unis ; Amérique du Sud ; Brésil ; Pérou ; Nouvelle-Zélande).

Le travail de la supérieure générale et de son conseil

La supérieure générale et son conseil suivent des conférences sur le Concile, en particulier avec des jésuites qu'elles connaissent par l'action sociale. Cela leur permet d'entrer dans les fondements personalistes de la théologie du Concile²¹. Elles lisent des ouvrages qui les font réfléchir sur la notion de l'impersonnalité, en particulier ceux du Père Louis Bouyer ou ceux de Louis Rétif²².

Le déroulement du chapitre de 1964

Le rapport d'ensemble sur la Congrégation

Le rapport d'ensemble sur la congrégation²³ est présenté par la supérieure générale le 23 août 1964, à l'ouverture du chapitre²⁴. La question de l'impersonnalité est traitée dans la deuxième partie sur « Le spirituel », c'est une mise au point. La supérieure générale précise que « le développement des réflexions sur la question de l'impersonnalité s'étend un peu parce qu'elle est importante²⁵ ». Le centre de son propos concerne « le mot [d'impersonnalité qui] n'apparaît ni dans les Conférences ni dans le directoire. On peut donc se demander quelle est son origine et sa signification pour nous ». Elle précise que « nulle part, semble-t-il, [Notre Vénéré Père] ne commente de façon précise la notion d'impersonnalité dans les rapports entre les sœurs, sinon par une phrase du directoire recommandant, dans les récréations, de ne pas être trop de son village ». Mère Marie Sainte-Élisabeth s'appuie sur les études faites par Sœur Marie Humberte pour annoncer que le terme d'impersonnalité ne date pas de la fondation. C'est une affirmation de grande ampleur dont les conséquences seront importantes. Elle développe les éléments que l'on trouve chez les fondateurs. Le Père

²¹ AG-PSA, Boîte 17, « L'institution religieuse dans l'Église à l'heure du Concile », conférence du Père Rogé, sj, à Lille, le 20 octobre 1963. « Les caractéristiques du Concile », conférence du Père Venard, sj, à Grenelle, le 19 juin 1964. « Vie religieuse et modernisation », conférence du Père Rodolphe, à Grenelle, le 27 juin 1964.

²² Louis BOUYER, *Humain ou chrétien ?*, Paris, Desclée, 1958 ; Louis RÉTIF, *Le prêtre, personne ou personnage*, Bruxelles, Éditions Foyer Notre-Dame et Œuvre des Tracts, 1967.

²³ AG-PSA, Mère Marie Sainte-Élisabeth, chapitre général, rapport d'ensemble sur la congrégation, 23 août 1964.

²⁴ AG-PSA, « Le Pain de chez nous », année 1964, 2 septembre, communiqué n° 3, p. 137-139.

²⁵ Élisabeth Jeannine LACELLE, *Au pays de la mémoire, la foi. Élisabeth Barbe, Mère Marie Sainte-Élisabeth, psa, 1890-1979, quatrième supérieure générale des Petites Sœurs de l'Assomption*, Paris, Archives de la congrégation des Petites Sœurs de l'Assomption, 2005, p. 47-56.

Pernet demandait aux Petites Sœurs « la discrétion » dans leur travail apostolique, il se plaçait dans l'ordre de « la vie professionnelle ». En ce qui concerne les relations entre sœurs, il recommandait « d'éviter les bavardages », « les prises de position sur les familles », « les racontars », « les potins ». Elle ajoute « qu'il s'agissait beaucoup moins de ne pas savoir que de ne pas faire état, dans le courant de la vie ».

Elle met ensuite en lumière l'attitude intérieure, l'oubli de soi. Le Père Pernet invitait les Petites Sœurs à « sortir de leur personnalité », ce qu'elle explicite par « sortir de soi ». Il s'agit de « devenir d'autres Christ et de voir Jésus-Christ dans les autres²⁶ ». Elle précise les valeurs spirituelles qui lui sont liées : l'unité de toutes dans le Christ (« nous sommes toutes baptisées, nous avons entendu le même appel à une même vie et avons une même vocation²⁷ »), le dépouillement de la vie de l'apôtre, l'humilité, le Père Pernet « mettant en garde les Petites Sœurs contre le culte de la personnalité, cette idole toujours renaissante ». Les Petites Sœurs sont « des servantes du dernier des pauvres²⁸ ». Elle termine en invitant les capitulantes à « faire un retour sur les valeurs primordiales », en particulier dans la formation, pour éduquer à la discrétion dans la vie communautaire et la vie apostolique. Elle demande de reconsidérer le terme d'impersonnalité pour voir s'il faut le garder ou en changer.

Le travail des commissions

Le chapitre ouvre alors ses travaux. Les capitulantes sont réparties en commissions pour travailler les schémas, les mêmes qu'aux chapitres provinciaux. La commission 3 a en charge la préparation du rapport sur l'impersonnalité²⁹. Les membres ont des documents à travailler : le coutumier (chapitre 3, 8 et 16), les actes du chapitre de 1958 (36 et 43 à 48), les vœux des chapitres provinciaux, les suggestions des supérieures et des sœurs, la synthèse du questionnaire sur les observances. Leur mandat consiste à revenir à l'esprit des fondateurs. La commission élabore un document, débattu et amendé en assem-

²⁶ AG-PSA, Étienne Pernet, conférence du 23 mars 1893.

²⁷ Elle reprend une affirmation de la constitution *Lumen Gentium* bientôt votée (21 novembre 1964), mais dont les nouveautés étaient connues (§32).

²⁸ L'expression « culte de la personnalité » indique un changement, puisque les textes fondateurs parlaient d'un « culte de la personne ». Les significations des concepts de « personne » et de « personnalité » se sont inversées.

²⁹ Les membres de cette commission sont : Mère Marie Hélène de la Trinité (présidente), Mère Marie Thérèse Adeline (1^{ère} secrétaire), Mère Marie Françoise de la Visitation (2^e secrétaire), Mère Marie Rose du Calvaire, Mère Marie Joseph de la Miséricorde, Mère Marie Peter Damian, Mère Marie Bernard Emmanuel, Mère Robert Marie.

blée le 7 septembre, qui trouve place dans les documents annexes accompagnant les actes du chapitre³⁰.

Les décisions du chapitre

Le texte sur l'impersonnalité dans les documents annexes

La commission 3 s'est beaucoup servie du rapport d'ensemble sur la congrégation de Mère Marie Sainte-Élisabeth. Le texte traite de l'origine du terme d'impersonnalité et de sa signification et note qu'on ne le trouve pas dans les écrits des fondateurs. La troisième partie est nouvelle. Elle introduit un changement majeur, celui de donner une définition de l'impersonnalité qui conduira à la suppression du terme dans le coutumier : « Ce que nous appelons "impersonnalité" pourrait peut-être se définir : effacement devant la Personne du Christ, expression d'une simplicité discrète et joyeuse, qui unit toutes les Petites Sœurs depuis leur appel. » Seul le Christ est « Personne » au sens fort du terme, sujet libre d'une identité divine éternelle. Cet effacement est explicité comme « fidélité au Christ », dépouillement personnel, dépossession de soi. C'est une démarche de conversion dans la foi, dans laquelle chaque Petite Sœur est invitée à faire mémoire de la promesse de l'Évangile, « perdre sa vie, c'est la trouver ». Le texte ajoute : « Nous n'avons pas à perdre "notre personnalité" au sens où un regard rapide pourrait le laisser croire, mais bien à la trouver, telle qu'elle est pour nous, prévue de toute éternité, et telle qu'elle s'achèvera dans le Christ. » Que veut dire « trouver sa personnalité » ? Il s'agit de « revêtir l'homme nouveau », de se laisser habiter par le Christ, de se laisser conduire vers son identité profonde par un Autre qui est la source de l'existence personnelle.

Les changements dans le coutumier

Dans l'introduction du nouveau coutumier, Mère Marie Sainte-Élisabeth fait référence à la requête du Concile, « se purifier, être plus consciente de la responsabilité de vivre selon l'Évangile ». Tout le chapitre s'est placé sous le Concile en train de se vivre et essaie de mettre déjà en œuvre ses orientations, avec un sens profond de l'Église. Pour caractériser la refonte du coutumier, la supérieure générale fait référence au mouvement de personnalisation engagé par le chapitre qui appelle l'engagement personnel de toute Petite Sœur, dans le secret de sa conscience. En conséquence, le coutumier a été « allégé » et « as-

³⁰ AG-PSA, Documents annexes, dixième chapitre général d'affaires, 1964. Le texte sur l'impersonnalité éclaire les décisions prises par rapport à l'impersonnalité, en donne l'esprit et la manière dont les articles doivent être appliqués.

soupli », pour une plus grande « intériorisation ». Le terme d'impersonnalité disparaît. La mention des fondateurs est explicite et la posture de la Petite Sœur est présentée avec le terme traditionnel de « discrétion » choisi par les fondateurs, attitude faite de charité discrète, de respect de ceux et celles qui sont servis.

Les chantiers ouverts et les recherches à faire

Deux commissions sont créées, qui participent du changement. Dans le chapitre « Vie apostolique³¹ » est décidée la création d'une commission de recherche apostolique pour étudier les conditions de la mission dans les différentes provinces. Des échanges auront lieu entre les provinces et avec la supérieure générale et son conseil dans la coresponsabilité et la subsidiarité. Dans le chapitre « Formation religieuse et humaine³² » est décidée la création d'une commission afin de coordonner la formation dans toute la congrégation. Un des enjeux est d'étudier comment développer la dimension personnelle de chaque Petite Sœur et participer à la formation de sa conscience³³.

Le chapitre de 1964 peut être considéré comme la première étape de l'*aggiornamento* conciliaire³⁴. Il s'enracine dans une évolution de la congrégation depuis le début du gouvernement de Mère Marie Sainte-Élisabeth, en 1946³⁵. Il témoigne de plusieurs changements. Il existe une meilleure compréhension de la notion de « personne » définie comme « sujet libre d'une destinée éternelle³⁶ », dans la mouvance des courants personalistes³⁷. Les supérieures ont eu la sa-

³¹ AG-PSA, Actes du chapitre de 1964, p. 15.

³² *Ibid.*, p. 19-20.

³³ Paul FÉLIX, « De quelques problèmes d'adaptation propres aux religieuses », dans Jean-Marie R. TILLARD, Yves CONGAR (dir.), *L'Adaptation et la rénovation de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1967, p. 492-501

³⁴ Michèle BARROT, « En présence des défis du monde, la vie religieuse », dans Claude VIARD et al. (dir.), *Vie religieuse, communauté et mission*, Paris, Média Sèvres, 1988, p. 33-37 ; Raymond COURCY, *La Passion...*, p. 127-160.

³⁵ « D'après Sœur Marie Humberte, la congrégation s'est mise "en quelque sorte en état d'adaptation" lors de son septième chapitre général en 1946, sous la direction de la nouvelle supérieure générale, Mère Marie Sainte-Élisabeth. Celle-ci définissait alors cette attitude : "Pour réaliser son œuvre, le Père Pernet s'est adapté à son temps. Pour continuer à réaliser cette même œuvre, nous devons nous adapter au nôtre. Il n'y a rien à changer dans l'inspiration première du fondateur, il importe seulement d'en saisir à fond le principe vital et de l'adapter avec prudence mais décision au climat de l'époque" », Élisabeth Jeannine LACELLE, *Élisabeth Barbe...*, p. 252.

³⁶ AG-PSA, Mère Marie Sainte-Élisabeth, Mot d'ordre de 1963.

³⁷ A.-M. PERREAULT, « La doctrine du décret sur la chasteté », dans Jean-Marie R. TILLARD, Yves CONGAR (dir.), *L'Adaptation...*, p. 396-406.

gesse d'écouter les tensions autour de l'impersonnalité, de laisser s'exprimer les Petites Sœurs, les provinces et les vicairies, de formaliser les difficultés dans les rapports et les textes d'orientation, d'instaurer un véritable dialogue en réciprocity. Un travail scientifique de retour aux textes des fondateurs, réalisé par Sœur Marie Humberte, a permis d'élucider l'origine du terme « impersonnalité ». Une plus grande liberté a été donnée aux personnes dans l'appel à un engagement religieux plus responsable. La congrégation est entrée dans une compréhension profonde et spirituelle de la démarche du Concile Vatican II et dans ses orientations. Dans la lettre que Mère Marie Sainte-Élisabeth envoyait aux supérieures de communauté à propos du questionnaire personnel, elle donnait le sens de cette proposition : « Faire réfléchir les sœurs sur leurs propres responsabilités et les ouvrir à une conception plus personnelle de la vie religieuse, qui seule permettra à la congrégation d'évoluer sans heurts. » Le chemin parcouru au chapitre de 1964 montre comment ce choix de la personnalisation et les moyens pris pour le mettre en œuvre relève d'une vue prospective et d'une sagesse de gouvernement qui ont porté beaucoup de fruits et ouvrent résolument la possibilité d'un avenir.

Marie-Thérèse DESOUCHE

Institut catholique de Toulouse

LA TRENTE ET UNIÈME CONGRÉGATION GÉNÉRALE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

La Compagnie de Jésus, telle qu'elle se présente à la veille du Concile Vatican II, est un ordre religieux à l'apogée de sa force et de sa splendeur. On compte dans le monde 36 038 jésuites, chiffre jamais atteint dans toute son histoire. Présents dans plus de 100 pays, répartis en 11 assistances et 84 provinces et vice-provinces, les jésuites gèrent plus de 4 600 écoles, 618 paroisses, 64 universités, 38 séminaires et 57 centres sociaux. La Compagnie de Jésus compte dans ses rangs plus de 30 évêques ou cardinaux¹. Parmi les fleurons de cet ordre religieux, on peut citer quelques-unes des principales institutions culturelles et universitaires de l'Église, telles l'Université grégorienne, l'Institut pontifical biblique ou l'Institut pontifical oriental, où une grande partie de l'épiscopat catholique a étudié et s'est formé. La Compagnie de Jésus est également très présente dans le domaine des communications sociales et des médias, avec des centaines de périodiques allant de l'histoire à la théologie, à la spiritualité, aux thèmes de l'information et de l'actualité. Aucune revue catholique ne jouit d'un prestige et d'une officialité comparables à ceux de *La Civiltà Cattolica*, dont le directeur est reçu régulièrement par le souverain pontife, et ce jusqu'à tout récemment. C'est aux jésuites que les papes ont confié depuis sa création Radio-Vatican, l'organe de communication du Saint-Siège qui fait autorité plus que tout autre. Tout ceci fait de la Compagnie un ordre *sui generis*, une sorte d'unité d'assaut flexible, efficiente et adaptable, les *marines* de l'Église catholique, en mesure d'accomplir n'importe quelle mission, même celles apparemment impossibles. Cette puissance n'est pas seulement numérique. Au début des années 1960, la Compagnie est perçue dans le monde catholique international comme un corps compact, monolithique, et surtout homogène sur le plan culturel, spirituel et religieux. Elle s'apprête ainsi à célébrer, lors de sa trente et unième congrégation générale, le point d'orgue de cette vision triomphale, vécue et perçue comme un modèle réussi de la *societas perfecta* enracinée dans les idéaux et les valeurs de la « restauration » et de l'intransigeantisme.

À la veille du Concile, la Compagnie est aussi un modèle, un point de référence idéal, un phare pour la vie religieuse tout entière. Paul VI a pour elle une véritable vénération. Recevant en novembre 1969 un groupe de supérieurs majeurs récemment nommés, il confie avec inquiétude à certains d'entre eux : « Veillez sur votre Compagnie. C'est la colonne de l'Église. Si elle tremble, c'est

¹ *Atlas Geographicus Societatis Iesu. Editio separata ex Annuario Societatis Iesu 1964-1965.*

tout l'édifice qui tremble. » Pourtant, sous bien des aspects, cette uniformité et cette cohésion ne sont qu'une façade. Aucun ordre religieux n'est traversé par autant de tensions, de contradictions, de problèmes et d'inquiétudes que la Compagnie de Jésus à la veille du Concile.

Depuis le début des années 1930, deux mouvances coexistent en effet en son sein dans une harmonie apparente et une cohabitation jésuitique. Il y a d'une part ceux qu'on pourrait appeler les « précurseurs », des hommes qui, bien avant que Jean XXIII n'ouvre « les fenêtres pour faire entrer de l'air frais dans l'Église », avaient « rassemblé un immense dépôt de recherches et de réflexions qui exprimaient l'esprit d'*aggiornamento*, contribuant ainsi à créer le climat théologique et spirituel qui permettra ensuite au Concile Vatican II d'endosser des responsabilités difficiles² ». Ils assument la tâche ardue de « revitaliser les sciences sacrées » afin que l'Église puisse s'exprimer dans un langage renouvelé et accessible à l'homme moderne. On peut citer à ce propos les noms d'Émile Mersch et Henri de Lubac en matière de théologie dogmatique, de Bernard Lonergan et Karl Rahner dans ce qu'on a appelé le « thomisme transcendantal », de Jean Daniélou et Claude Mondésert dans le champ patristique, de Hugo Rahner pour la revalorisation de la mystique ignatienne, de Pierre Teilhard de Chardin pour l'anthropologie et les études scientifiques, de John Courtney Murray et Augustin Bea pour la liberté religieuse et l'œcuménisme, de John LaFarge et Heinrich Pesch, pionniers de la pensée sociale catholique et de l'engagement pour la justice et l'égalité entre les races. D'autre part, il y a le parti de « l'ancienne observance », de ceux qui redoutent les changements radicaux, des défenseurs convaincus des traditions et des règles religieuses observées jusqu'alors dans la Compagnie, soucieux de conserver la foi dans son intégrité traditionnelle. Cette mouvance avait aussi ses théologiens et ses idéologues tels que José Antonio de Almada, Ignacio Gordon, Antonio Messineo, Angelo Martini, Joaquin Salaverri et Giacomo Martegani, formés et éduqués, comme tant d'autres jésuites, dans la conviction profonde, quasiment religieuse, de l'intangibilité de la *Formula Instituti* conçue par Ignace de Loyola selon l'inspiration divine.

Les jésuites sont touchés eux aussi par la crise profonde que traverse la vie religieuse dans les années qui précèdent immédiatement le Concile. Les vocations commencent à se raréfier, le rapport avec la modernité devient de plus en plus compliqué. Déjà, Pie XII avait appelé les religieux à un *aggiornamento*, une expression qu'il avait utilisée avant Jean XXIII. En 1950, un congrès mondial des états de perfection est convoqué à Rome. Le renouvellement demandé aux religieux par le pape dans plusieurs de ses discours « portait non pas sur leur

² William V. BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova, Edizioni Marietti, 1990, p. 527.

identité théologique ou doctrinale, mais sur la vie pratique qu'on aurait voulue plus active, moins embarrassée par les habitudes conventuelles, les immobilismes ataviques, l'ignorance de la modernité ». Les résistances au changement ne manquent pas face aux nouvelles tendances culturelles et aux dynamiques sociales qui révolutionnent la vie pratique³. Devant l'inquiétude qui gagne la Compagnie de Jésus et la vie religieuse tout entière, le Concile avec ses réformes, loin d'être un événement qui aggrave la crise, en est au contraire le meilleur antidote en incitant les religieux à redéfinir leur projet anthropologique et spirituel⁴. Tout au long du XIX^e siècle, l'ordre religieux des jésuites avait tendu progressivement à se « monastiquer », devenant un institut voué en grande partie à l'enseignement aux dépens de sa vocation missionnaire historique. « Le style de vie de nos maisons il y a quarante ans – rappelle Bartolomeo Sorge dans son autobiographie – se basait beaucoup sur les “usages”, les horaires, les sonneries de cloches. » En réalité, le style « monastique », commun à presque tous les instituts religieux avant le Concile, se conciliait mal avec l'intuition de saint Ignace : « Nous, les jésuites, ne sommes pas des moines... Nous ne sommes ensemble que pour nous disperser, remplissant chacun les mansions les plus diverses⁵. »

La Compagnie de Jésus arrive à ce rendez-vous décisif de son histoire contemporaine en proie à une crise profonde. En 1966, les provinciaux des États-Unis écrivent à Rome : « La vie religieuse telle que nous l'avons vécue est totalement inadaptée au monde américain contemporain. Elle semble immobile dans une époque de changements ; elle prêche le célibat dans un monde profondément lié à l'expérience émotive ; elle parle de pauvreté sans être pauvre ; [...] elle se réfère aux valeurs sacrées dans un monde désacralisé⁶. » Dans une note aux délégués convoqués à Rome pour la trente et unième congrégation générale, le Père Riccardo Lombardi, l'un des jésuites italiens les plus en vue et reconnus à ce moment-là, ne cache pas la gravité de la crise que traverse la Compagnie. « On décèle chez beaucoup d'entre nous – écrit-il – un état d'insatisfaction : vis-à-vis de nous-mêmes, de notre formation, du rôle de nos supérieurs, de nos œuvres. [...] Beaucoup s'attendaient à trouver en entrant quelque chose qu'ils n'ont pas suffisamment trouvé, et ils ont été déçus. Beaucoup d'entre nous pen-

³ Roberto MOROZZO DELLA ROCCA, « I Religiosi », dans Marco IMPAGLIAZZO (dir.), *La Nazione Cattolica. Chiesa e Società in Italia dal 1958 ad oggi*, Milano, Guerini e Associati, 2004, p. 166.

⁴ Yves CONGAR, *Le Concile de Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1984, p. 69.

⁵ Bartolomeo SORGE, *Uscire dal tempio. Intervista autobiografica*, Genova, Edizione Marietti, 1989, p. 35.

⁶ Jean LACOUTURE, *I Gesuiti. Il ritorno (1773-1993)*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, p. 533.

sent que nous sommes devenus une troupe de caserne, et non de saint assaut⁷. » Le rapport de la commission *ad detrimenta*, élue selon le règlement de la congrégation en vue d'exposer aux délégués les thèmes qu'ils vont devoir traiter, présente un état des lieux préoccupant de la Compagnie. Dans les postulats envoyés à Rome de toutes les provinces au nombre de plus de 201, sont avancées des demandes de réformes à tous les niveaux, et les délégués y sont invités à ne pas se limiter à élire un nouveau préposé général⁸.

L'apport de la Compagnie de Jésus au Concile Vatican II a été déterminant. Outre les 58 Pères conciliaires qu'elle y envoie, 58 jésuites participent à titre d'« experts ». Les principales constitutions conciliaires seront en partie le fruit du travail de ce *brain trust* jésuitique, comme le rappelle Yves Congar dans son *Journal du Concile*⁹. Entre Vatican II et la trente et unième congrégation générale, il existe une interaction profonde de cause à effet. Car, s'il est vrai que cette dernière est en grande partie le fruit du travail conciliaire, le Concile lui-même avait reçu une forte impulsion de la Compagnie dans sa phase préparatoire. À la veille de cette congrégation, la Compagnie de Jésus est à la recherche d'une nouvelle identité. C'est dans ce contexte historique que les 218 membres de droit – ils seront 226 à la deuxième session – arrivent dans la capitale.

La révolution de la 31^e congrégation générale

Quand la trente et unième congrégation générale entame ses travaux, le 7 mai 1965, on n'est plus qu'à sept mois de la clôture de Vatican II. Ce matin-là, les délégués sont reçus en audience par Paul VI dans la salle du Consistoire. La rencontre n'a rien de formel. Le pape exprime son appréciation et son estime sincère pour la Compagnie et dit qu'il compte sur sa collaboration inconditionnelle¹⁰. Les rapports entre Montini et les jésuites sont beaucoup plus déterminants que ce que l'historiographie de son pontificat a pu signaler jusqu'à présent. Le conflit entre le Vatican et la Compagnie fera l'objet d'une spectaculatisation excessive qui ne fera que l'amplifier et ne contribuera pas au dialogue et à la compréhension entre les parties, le désaccord entre le « pape blanc » et le « pape noir » étant vu comme une aubaine médiatique.

En raison de la charge de travail inusitée et de l'ampleur des débats entre les délégués, la congrégation est divisée deux sessions : la première du 7 mai au

⁷ Riccardo LOMBARDI, *Ai membri della Congregazione Generale XXXI della C.D.G.*, in *Archivio storico del Movimento del Mondo Migliore*.

⁸ Urbano VALERO, « Arrupe Superiore Generale della 31 Congregazione Generale », dans Gianni LA BELLA (dir.), *Pedro Arrupe. Un uomo per gli altri*, Bologna, Il Mulino, 2007.

⁹ Yves CONGAR, *Mon journal du Concile*, t. 1, Paris, Cerf, 2002.

¹⁰ *Acta Romana Societatis Jesus (AR)*, 14 (1961-1966), 996-999.

15 juillet 1965, la seconde du 8 septembre au 17 novembre 1966. Sa première tâche consiste à élire le nouveau général. Pendant trois assemblées plénières, les délégués discutent de l'opportunité de modifier la charge du préposé général pour qu'elle ne soit plus une charge à vie. Les jésuites présentent au pape une requête en ce sens, qu'ils renouvelleront à l'issue des trente-deuxième, trente-quatrième et trente-cinquième congrégations générales, recevant chaque fois un net refus de la part du Saint-Siège. Initialement, les candidats qui recueillent le plus de voix sont l'Italien Paolo Dezza, ancien recteur de l'Université grégorienne, tenu en grande considération dans les milieux romains ; John L. Swain, un Canadien anglophone, bras droit du général défunt, Jean-Baptiste Janssens ; Roderick Mackenzie, bibliste, alors recteur de l'Institut pontifical biblique ; et Pedro Arrupe, un Espagnol, missionnaire au Japon, provincial depuis plus de dix ans. Au deuxième scrutin, le couple Dezza-Swain perd sensiblement des voix. Au troisième scrutin, Arrupe obtient plus que la majorité absolue de 110 voix, contre 75 voix pour Mackenzie. Arrupe n'est pas un « robuste conservateur », comme le décrivent certains de ses confrères. Par sa culture, son parcours de formation, ses expériences apostoliques et pastorales, il est le meilleur produit de la Compagnie « restaurée », un jésuite « classique ». Il a une spiritualité à l'ancienne, dominée par de multiples dévotions, au premier rang desquelles celles au Saint-Sacrement et au Sacré-Cœur de Jésus, et par le « vœu de perfection », un engagement volontaire et libre à rechercher et à réaliser la volonté de Dieu en toute circonstance. Il n'est pas facile de résumer cette personnalité aux multiples facettes dont l'identité la plus profonde et la plus vraie est celle du missionnaire. Cet homme des confins apporte à Rome les demandes de renouvellement qui montent du catholicisme universel. Il a été l'une des figures les plus significatives de l'Église du XX^e siècle : acteur du renouvellement conciliaire, protagoniste de l'*aggiornamento* et de la renaissance de la vie religieuse, leader reconnu de toutes les familles religieuses, président pendant plus de quinze ans de l'Union des supérieurs généraux.

La trente et unième congrégation est en quelque sorte une révolution copernicienne pour la Compagnie de Jésus. Elle amène les jésuites à se confronter aux signes des temps et à s'auto-réformer en obéissance à la lettre et à l'esprit de Vatican II. Il s'agit en fait, plus encore que d'adapter la vie et la mission de l'institut aux nouvelles dispositions du décret conciliaire *Perfectae Caritatis* et au *motu proprio Ecclesiae Sanctae* du 6 août 1966, de dessiner les contours d'un nouvel ordre religieux en prise avec son temps. Au terme des 123 sessions plénières, 56 décrets ont été votés. Ils ouvrent la voie à une réforme de la Compagnie de Jésus qui doit intervenir selon quatre grands axes : renouvellement des structures internes, *aggiornamento* de la formation, réforme du

ministère apostolique, renouvellement ascétique et spirituel¹¹. Toute l'ossature théologique, canonique et spirituelle de l'institut est soumise à une révision. Comme le dit Arrupe le 11 mars 1967 lors d'une conférence aux jésuites romains, la trente et unième congrégation a marqué le début d'une nouvelle phase de « notre histoire religieuse » en redessinant le visage et la mission de la Compagnie de Jésus à la lumière du Concile. « De même qu'elle a été résolument post-tridentine après le Concile de Trente – dit Arrupe –, ainsi la Compagnie doit être post-vaticane après Vatican II¹². »

Les changements introduits à la suite de la promulgation des 56 décrets conciliaires modifient la physionomie de l'institut, en rompant avec nombre de traditions, règles et pratiques dévotionnelles du passé pour donner naissance à un nouveau style de vie, tant personnel que communautaire, et en orientant la Compagnie vers de nouveaux champs d'action et d'apostolat. Mais surtout, la vitalité du charisme ignatien est adaptée aux nouveaux signes des temps à travers la redécouverte de la nouveauté et l'actualité du service de la Compagnie dans l'Église et dans le monde. Le mot qu'Arrupe utilise le plus fréquemment pour exprimer concrètement l'urgence de ce changement radical est *reconversion*, un terme emprunté au langage de l'économie et de l'industrie.

La congrégation met fin à ce qu'on a appelé la « gérontocratie » de l'institut en modifiant le système électif dans les congrégations provinciales. Jusque là, et depuis 1594, étaient membres de droit des assemblées provinciales les 50 Pères profès des quatre vœux les plus âgés, une règle qui privait à la fois les jeunes et tous les religieux non profès, tels que les coadjuteurs spirituels ou les frères laïcs, de toute voix au chapitre dans les processus décisionnels de l'ordre. Désormais, les élus de la base pourront participer aux congrégations provinciales où un pourcentage fixe de 50% de profès sera maintenu. Les compétences de la congrégation des procureurs sont accrues. La vocation des frères coadjuteurs temporels engagés directement dans l'action apostolique est réévaluée, en disposant qu'ils recevront désormais une formation théologique et qu'ils auront accès aux charges de direction. Une autre innovation radicale porte sur les structures de gouvernement. Le généralat à vie est confirmé, la procédure canonique de démission du préposé général en cas de problèmes de santé est définie plus clairement du point de vue juridique. Les décrets sur l'apostolat social, sur

¹¹ Bartolomeo SORGE, « Pedro Arrupe », dans *Diccionario Historico de la Compania de Jesus*, Roma-Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001, p. 1697.

¹² Arrupe énumère les principaux changements qui caractérisent d'après lui la mutation en cours. Sur le plan idéologique, il cite l'athéisme, le marxisme, l'œcuménisme, les problèmes de justice sociale et internationale ; sur le plan culturel, la nouvelle anthropologie, l'évolution des sciences humaines, la nouvelle place de l'Occident ; sur le plan politique, l'unification européenne, l'entrée en scène de l'Afrique, le rôle de l'ONU. Voir Pedro ARRUPPE, *Itinerario di un gesuita. Colloqui con Jean-Claude Dietsch*, Roma, Edizioni Paoline, 1983, p. 33.

le travail culturel et sur le travail auprès des jeunes apportent des changements significatifs. Enfin, les réformes portant sur les critères de la formation religieuse ne sont pas moins incisives. Les noviciats, scolasticats et théologats, situés pour la plupart en des lieux reculés et périphériques, sont transférés dans le centre des villes ou à proximité des universités. Sur le plan spirituel, la congrégation réaffirme le primat des Exercices spirituels, comme « école de prière » et patrimoine de l'institut, en marquant ainsi le retour à l'intuition originelle de saint Ignace concernant le caractère obligatoire de l'heure de prière. La priorité de vivre dans la pauvreté est réaffirmée. L'assemblée ne veut pas ou ne peut pas décider sur une autre question importante à l'ordre du jour : la suppression du « grade » de coadjuteur spirituel et l'attribution à tous de la profession solennelle, une question qui provoque une véritable bataille entre les délégués. Pour beaucoup d'entre eux, l'extension à tous du quatrième vœu va compromettre l'essence et la nature même de la Compagnie de Jésus, en altérant sa vocation originelle. Aucun accord n'ayant pu être trouvé après un examen approfondi du problème, il est décidé que le général nommera une commission d'experts pour en étudier toutes les implications, et que le soin de trancher sur cette question sera laissé à la prochaine congrégation générale.

Le tournant imprimé par la trente et unième congrégation n'a pas été indolore. La Compagnie sort certes renouvelée de ce moment capitulaire décisif, mais aussi profondément déchirée en son sein, divisée en trois principaux groupes : deux minorités extrémistes se situant sur les deux versants opposés et un centre modéré majoritaire, mais profondément hétérogène. Ce ne sont pas seulement les décisions et les mesures prises par la congrégation qui divisent la Compagnie. Les Pères capitulaires sont arrivés à ce rendez-vous en ayant chacun sa sensibilité, ses expériences pastorales et apostoliques, son itinéraire spirituel et ascétique, son bagage théologique et culturel. On peut dire que deux Compagnies se confrontent dans la salle de la congrégation générale, en reproduisant de façon amplifiée le clivage vécu par l'Église universelle dans l'*aula* conciliaire. Pour beaucoup de jésuites, la trente et unième congrégation générale a dénaturé et altéré la vocation de l'institut, à tel point qu'une partie d'entre eux iront même jusqu'à envisager une scission, non sans quelques complicités dans les milieux de la Curie romaine, en vue de donner naissance à une nouvelle famille religieuse, celle de la *Vera Compagnia*, une perspective à laquelle Paul VI s'opposera résolument, malgré de fortes pressions.

Réforme ou refondation ?

Dans la *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Giacomo Martina écrit que la trente et unième congrégation a donné naissance à une « Compagnie plus confiante, plus optimiste, plus ouverte aux nécessités des temps. Le jésuite du

genre “grognard”, défenseur du passé, le typique confesseur des nobles, directeur des collèges et des congrégations de nobles, méfiant sinon même franchement hostile envers les revendications des pauvres, était destiné à disparaître. L’ordre s’ouvrait au nouveau climat créé par Vatican II, en considérant l’apostolat social comme faisant partie intégrante de sa mission¹³ ».

En dépit des tâtonnements, des extrémismes et d’un certain nombre d’erreurs qui suscitent maintes préoccupations dans la hiérarchie ecclésiastique et au Saint-Siège, le renouvellement impulsé par le Concile, les décrets votés par la trente et unième congrégation et les réformes radicales introduites dans la vie et dans l’action apostolique de la Compagnie entre 1965 et 1974 ouvrent la voie à un changement radical dans la vie de l’institut, au point qu’on peut parler d’une véritable refondation. Telle qu’elle se présente au terme de cette phase historique complexe et tourmentée, la Compagnie de Jésus est un ordre profondément renouvelé dans ses structures, dans son action apostolique, dans son action sociale et culturelle, et aussi en un certain sens dans sa spiritualité. Aucun autre ordre religieux, aucune organisation catholique n’a connu dans la période post-conciliaire une métamorphose aussi radicale et profonde que la Compagnie de Jésus, en sorte que nombre de spécialistes de son histoire, parmi lesquels Manuel Revuelta Gonzalez, Jean-Claude Dhôtel ou Jean Lacouture, voient dans cet important moment de sa vie un tournant décisif. Pour eux, l’élection d’Arrupe et le processus de réforme engagé par la trente et unième congrégation dessinent le profil d’une Compagnie « renouvelée », bien différente de la Compagnie « restaurée » en 1814, et beaucoup plus fidèle aux intuitions originelles de l’« ancienne » Compagnie de Jésus¹⁴.

La trente et unième congrégation remet les aiguilles de la montre de la Compagnie à l’heure de l’Église et du monde contemporain en la projetant dans le sillage du grand renouvellement conciliaire. Paul VI, dans son allocution finale aux participants, parle d’une « nouvelle période de votre vie religieuse et militante ». Arrupe décrit les nouveautés introduites par la congrégation et par le Concile dans la vie de l’institut comme l’avènement d’un « nouveau début », l’aube d’une « nouvelle ère ». John W. O’Malley, dans sa récente reconstruction de l’histoire des jésuites, écrit que la Compagnie de Jésus a connu quatre fondations : la première est celle de 1540, quand les compagnons de Jésus se lient entre eux pour toujours dans un ordre religieux formellement reconnu par l’Église, passant d’un groupe d’amis à une organisation dans laquelle il existe

¹³ Giacomo MARTINA, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814-1983)*, Brescia, Morcelliana, 2003, p. 368.

¹⁴ Manuel REVUELTA GONZALEZ, « La Compania de Jesus Renovada (1965-2003) », dans Teofanes EGIDO (dir.), *Los Jesuitas en Espana y en el mundo hispanico*, Madrid, Marcial Pons ediciones de Historia, 2004, p. 399-445.

des constitutions, des procédures, des supérieurs. La deuxième se situe vers 1550, quand Ignace de Loyola prend la décision cruciale de faire du ministère d'offrir une instruction solide aux jeunes une priorité pour la Compagnie. C'est une décision d'une importance considérable : l'idéal originel du groupe de missionnaires et de prédicateurs itinérants est corrigé de façon à y inclure aussi celui d'un groupe d'enseignants résidents. La troisième fondation, celle de 1814, rétablit à l'initiative du pape un ordre supprimé par le pape lui-même quarante et un ans plus tôt, en 1773. La quatrième est celle de la trente et unième congrégation générale de 1965-1966, qui permet à l'institut de se régénérer dans les eaux du Concile pour devenir ainsi expression de Vatican II à l'aube du XXI^e siècle¹⁵.

Le 13 mars 2013, les cardinaux ont élu le premier pape jésuite de l'histoire. Le choix de Jorge Mario Bergoglio, qui a surpris tout le monde, y compris les membres de la Compagnie eux-mêmes, aura inévitablement un impact direct sur la vie de cette famille religieuse en poussant les jésuites à ouvrir un nouveau chapitre de leur histoire.

Gianni LA BELLA

Université de Modène

¹⁵ John W. O'MALLEY, *Histoire des jésuites d'Ignace de Loyola à nos jours*, Namur, Lessius, 2014.

LES AUGUSTINS DE L'ASSOMPTION ET VATICAN II

On sait aujourd'hui beaucoup de choses, et de façon solide, sur l'événement majeur que fut le Concile Vatican II, qu'il s'agisse de son déroulement ou de la fabrication des seize documents promulgués¹. On sait en revanche trop peu de choses sur sa réception concrète dans le tissu ecclésial, dans les multiples familles religieuses qu'il comporte notamment. Or la congrégation des Augustins de l'Assomption fournit un intéressant exemple de réception, qu'il faudrait évidemment comparer avec d'autres pour en mesurer la représentativité. L'exposé qui suit est le fruit d'un premier défrichage dans les archives du siège central de la congrégation à Rome. Il ne restitue en conséquence que les prescriptions des supérieurs et des chapitres, sans préjuger de leur assimilation par les diverses provinces et communautés locales. L'enquête a couvert la période qui s'étend du chapitre général de 1958 à celui de 1969, pour les seuls Augustins de l'Assomption et non pour leur mouvance féminine. On peut en présenter les résultats sous trois rubriques d'inégale importance pour notre propos : l'Assomption à la veille du Concile ; la place de l'Assomption au Concile ; l'*aggiornamento* conciliaire de l'Assomption.

Les Assomptionnistes en 1958

Par chance pour l'historien et conformément à ses constitutions de 1923, qui prévoient un chapitre général dans la sixième année suivant le précédent, la congrégation tient ses assises du 2 au 29 mai 1958. Il s'agit d'un chapitre dit « d'affaires », et pas « d'élections », l'Américain Wilfrid Dufault (1907-2004) ayant été élu supérieur général pour douze ans en 1952. Son « Rapport sur l'état général de la congrégation de 1952 à 1958² » permet de répondre à la question qu'il avait lui-même posée dans sa circulaire d'indiction, le 6 novembre 1957³ : « Quel est le visage actuel de la congrégation dans l'Église ? » Il fournit en effet une photographie détaillée de l'Assomption moins d'un an avant l'annonce de la réunion d'un Concile par Jean XXIII. Si l'on en croit le Père Dufault, ce visage témoigne d'une bonne santé, malgré quelques rides préoccupantes.

¹ Giuseppe ALBERIGO (dir.), *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)*, éd. française sous la responsabilité d'Étienne FOUILLOUX, 5 vol., Paris, Cerf, 1997-2005.

² 21 pages dactylographiées (20 en fait), Archives romaines de l'Assomption (ARA désormais), I Q 8.

³ Circulaire n° 20, citation p. 3, *ibid.*, B 205.

Les preuves de santé ne manquent pas. Certes, l'Assomption demeure une congrégation de taille modeste : un peu moins de 2 000 religieux contre un peu plus de 2 000 aux Maristes, mais 7 000 aux Oblats de Marie immaculée et 20 000 aux Salésiens, fondés comme elle au XIX^e siècle. Elle compte 23 communautés de plus qu'en 1952, malgré la disparition des 8 communautés bulgares et roumaines sous le joug communiste. Et elle est présente dans 26 pays, soit 3 de plus qu'en 1952. Mais elle ne s'éloigne que lentement de ses origines européennes et françaises : sur ses 8 provinces, 3 sont françaises, 3 européennes (Pays-Bas, Belgique, Angleterre, toute petite) et 2 seulement extra-européennes (Amérique du Nord et Amérique du Sud). Les religieux des provinces françaises représentent un peu plus de la moitié des effectifs. Malgré l'importance de la province des Pays-Bas, la francophonie demeure hégémonique grâce au renfort des Belges et des Franco-Américains.

Parmi bien d'autres signes de vitalité conjoncturelle, signalons que Pie XII lui-même est protecteur de l'Assomption, ce qui lui confère un lustre certain. Que la cause de béatification de son fondateur, le Père Emmanuel d'Alzon (1810-1880), s'ouvre en cour de Rome au moment où le chapitre achève ses travaux, après approbation pontificale le 29 mai. Que ce chapitre a délibéré dans la toute nouvelle maison généralice *Due Pini*, le vieux siège de Tor di Nona ne suffisant plus : l'inauguration date du 30 avril ! Autant de signes extérieurs, sinon de prospérité, du moins d'un statut enviable.

Quant aux rides perceptibles dans le rapport du Père Dufault, elles concernent principalement le recrutement, mais aussi quelques impatiences dans la jeune génération. Une courbe établie pour le chapitre prouve que les effectifs de l'Assomption ont fortement progressé de 1923 (701 religieux) à 1953 (1876 religieux) ; puis qu'ils se sont maintenus sans grand élan par la suite (1923 religieux au moment du chapitre). Comme le précise d'ailleurs Dufault, ce tassement des années 1950, bien antérieur donc au Concile, est général, ce qui l'empêche de trop s'en inquiéter. « Je ne puis [...] que vous exhorter à la confiance malgré les difficultés rencontrées », conclut-il son passage sur le recrutement⁴. La tâche d'encadrement de la jeunesse dans les alumnats reste la source majeure de celui-ci. Mais elle mobilise 250 pères et 50 frères pour 1600 élèves, ce qui « paraît disproportionné⁵ ». Ne faudrait-il pas mieux déployer les effectifs ?

Enfin, le supérieur général croit nécessaire de répondre par la semonce à des comportements sur lesquels il ne fournit pas toutes les précisions permettant de mieux les situer : orientation vers les « activités apostoliques » ; « non-conformisme » liturgique chez certains jeunes ; critique du « formalisme » de la

⁴ Rapport cité, p. 8.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

vie religieuse. « Il n'est pas admissible qu'une communauté assumptionniste devienne totalement indifférente à l'égard de points de règle et d'un ensemble d'observances étudiées et établies par le Fondateur », juge-t-il même opportun de rappeler⁶. On n'en saura pas plus avec un tel type de source que devraient compléter des sondages locaux. Ces rappels à l'ordre signalent néanmoins quelques remous internes.

Un tel optimisme mesuré permet d'en rester à l'intransigeance qui est au cœur de l'héritage de la congrégation, comme le prouvent les ordonnances et les recommandations du chapitre, dont plusieurs ont une tonalité de reprise en main⁷. Les ordonnances maintiennent la règle du « grand silence » qu'on dit « négligée » (§2). « Que notre costume reste inchangé, et qu'on le porte à l'intérieur des communautés, ainsi que dans les cérémonies et les réunions publiques » (§3). Contre tout risque d'« évasion » ou de « relâchement », l'emploi des vacances des religieux doit être soigneusement contrôlé (§4). Il faut maintenir « à tout prix l'unité et l'uniformité des pratiques » liturgiques (§11). Bien que vieilli sur plus d'un point, le texte des constitutions ne saurait faire l'objet que d'une réforme minimale (§13). Exemple : le chapitre refuse d'augmenter le nombre des élus parmi ses membres (§16). Ces quelques prescriptions ne vont pas dans le sens de l'ouverture, c'est le moins qu'on puisse en dire.

Moins contraignantes, les recommandations ne sont guère plus encourageantes. Elles prônent le maintien des différentes observances au prix de menues adaptations : congés de quinze jours et brefs séjours éventuels dans les familles (§5). Elles insistent sur la nocivité de l'isolement de certains religieux et sur le resserrement des liens communautaires, ainsi que sur le resserrement des tâches : pas de « nouvelles fondations », mais une confirmation de la participation de l'Assomption à l'encadrement de l'Action catholique et des missions intérieures en France (§22 et 17). Enfin et surtout, priorité à accorder au recrutement (§27). Ces conclusions capitulaires procurent une impression de persistance dans l'être qui consonne avec l'atmosphère de la fin du pontificat de Pie XII, le « grand Pie XII », comme l'écrit le Père Dufault après sa mort. Les rides évoquées n'impliquent à l'évidence aucun lifting drastique.

Une place modeste au Concile, conforme à la taille et aux possibilités de la congrégation

Romaine par vocation, l'Assomption suit sans difficulté Jean XXIII dans son projet conciliaire. Elle le suit d'autant plus facilement qu'elle a pour ce faire

⁶ *Ibid.*, p. 10.

⁷ Actes du chapitre, p. (3)-(22), ARA, I Q 76.

des raisons spécifiques et des raisons de fond. Raisons spécifiques ? Jean XXIII connaît bien la congrégation, comme il le rappelle lors de l'audience accordée à sa curie généralice dès le 19 janvier 1959, soit quelques jours avant l'annonce du Concile : « En Orient et à Paris, j'ai beaucoup reçu de vos pères... Vous ne m'avez encore rien demandé : n'hésitez pas, le cas échéant⁸. » Difficile de savoir si l'Assomption, qui reçoit alors le cardinal secrétaire d'État Tardini comme protecteur, a profité d'une telle offre. L'augmentation sensible, sous Jean XXIII, du petit groupe des évêques assomptionnistes incline pourtant à répondre affirmativement. Au Bulgare Cyrille Kurteff (1891-1971), exarque des uniates promu en 1926 par le visiteur apostolique Roncalli (épaulé puis remplacé par Méthode Stratiev, 1916-2006, en 1965 et 1971), au Grec Antoine-Grégoire Vuccino ou Voutsinos (1891-1968), ancien archevêque latin de Corfou (remplacé par Antoine Varthalitis en juillet 1962), au Belge Henri-Joseph Piérard (1893-1975), évêque de Béni au Congo depuis 1938 et à l'Anglais George Andrew Beck (1904-1978), évêque de Salford en 1955, puis archevêque de Liverpool en 1964, viennent ainsi se joindre : le Français Michel Canonne (1911-1991), promu administrateur apostolique (1958) puis évêque (1959) de Tuléar, à Madagascar, le Hollandais Arthur Horsthuis (1912-1979), nommé évêque de Jales (Brésil) en 1960 et le Roumain Basile Cristea, consacré la même année pour représenter au Concile la communauté unie, alors sous le joug communiste. Ainsi la congrégation compte-t-elle une petite dizaine de Pères conciliaires sans homogénéité, qui ne saurait y rivaliser avec les grosses cohortes franciscaines ou jésuites. Ces quelques promotions n'en sont pas moins significatives, celle de Cristea surtout.

Raisons de fond ? Non sans risque d'équivoque sur le sens des deux mouvements, l'Assomption se reconnaît dans les lignes directrices imprimées par le pape à son Concile : *aggiornamento* et unité des chrétiens. *Aggiornamento* ? Le mot et la chose ne sont pas tout à fait nouveaux, comme le prouve le discours inaugural du cardinal carme Piazza au premier congrès international pour l'adaptation des religieux aux temps actuels (« *renovationem hodiernis necessitatibus accommodatam* »), le 26 novembre 1950. Il y insistait sur l'urgence d'une « *accommodata renovatio* », « *ossia, in volgare l'aggiornamento*⁹ ». C'est tout naturellement à ce précédent que se réfère une note du *Bulletin officiel de l'Assomption* sur « La vie religieuse et le Concile » en décembre 1959. Ainsi peut être affirmée une continuité entre le réformisme par en haut du pontificat précédent et celui qu'envisage le futur Concile.

Aux yeux de l'Assomption, la continuité est encore plus nette et plus profonde en matière d'unité des chrétiens, comme le souligne sa première réaction à

⁸ Circulaire Dufault n° 23, 30 janvier, 3. Sur ces liens, voir aussi la circulaire n° 35, du 6 juin 1963, au lendemain de la mort du pape.

⁹ *La Documentation catholique*, 31 décembre 1950, col. 1699.

l'annonce pontificale : son « invitation aux Églises dissidentes doit susciter une joie spéciale chez nos ouvriers d'Orient, anciens et actuels. Il est bien permis d'y voir l'augure d'une moisson préparée jadis en partie par leurs sueurs et leurs sacrifices », écrit alors aux siens le Père Dufault¹⁰. Continuité importante certes, mais partiellement fictive, ainsi qu'il en convient d'ailleurs peu après :

Si le P. d'Alzon vivait au milieu de nous, il nous dirait que sa passion est encore le regroupement de toutes les âmes chrétiennes sous la houlette de l'unique Pasteur ; mais que le temps n'est plus à la lutte violente et agressive, à la défense plus ou moins acerbe de positions légitimes : on sent davantage le besoin d'un rapprochement des esprits par la conversation charitable et compréhensive, et surtout d'un rapprochement des cœurs et des témoignages de respect et d'affection entre des âmes également éprises du Christ ; le besoin d'une prière persévérante, faisant écho à celle du Christ lui-même¹¹.

Le comportement des Assomptionnistes vis-à-vis des chrétiens séparés de Rome doit donc évoluer sensiblement : moins d'ardeur conquérante et plus de rapprochement pacifique.

D'autres indices, difficiles à interpréter malheureusement, tendent même à prouver qu'au sein de la congrégation, certains entendent bien jouer à fond la carte de la réforme conciliaire. Principal argument en ce sens ? La réponse « de la curie généralice et des professeurs compétents de nos scolasticats » à la consultation antépréparatoire, texte latin de près de dix pages envoyé le 26 décembre 1959, en l'absence du Père Dufault, par son vicaire général belge, Aubain Colette (1888-1970¹²). Faute de savoir comment et par qui il a été rédigé, on ne peut que constater sa volonté mesurée d'ouverture. Certes, il demande une meilleure définition des croyances en la résurrection des corps et en l'avènement du règne de Dieu, pour répondre à l'espoir terrestre des marxistes et aux prédications des adventistes. Mais il témoigne par ailleurs, en matière juridique, disciplinaire et liturgique, d'une certaine audace qui tranche sur la plupart des autres réponses des ordres et congrégations religieuses. Un seul exemple qui ne trompe pas : le souhait d'une réforme des procédures de condamnation des livres et des idées pour éviter les dissensions internes, souhait assorti d'une claire réprobation des « soupçons » et autres « délations¹³ ». Les principaux marqueurs du réformisme y sont d'ailleurs réunis : revalorisation de la fonction épiscopale, développement du rôle des laïcs ou adaptation liturgique (emploi de la langue vernaculaire et concélébration). Il serait d'autant plus intéressant de connaître la genèse d'un tel

¹⁰ Circulaire n° 23, 30 janvier 1959, p. 7.

¹¹ Circulaire n° 26, 25 octobre 1959, p. 5.

¹² *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Antepreparatoria)*, vol. II, pars VIII (réponses des supérieurs généraux), Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, p. 186-195 (186-189 pour les questions dogmatiques et 189-195 pour les autres).

¹³ *Ibid.*, p. 189.

document que son contenu correspond mal à l'image intransigeante de l'Assomption.

Une telle disponibilité initiale se trouve ensuite refroidie par le climat romain de la préparation de l'assemblée, assez éloigné de ce qu'on peut entrevoir des désirs du pape. Dans sa circulaire n° 39 de Pâques 1962, le Père Dufault se félicite de la part prise à celle-ci par les Assomptionnistes : 9 membres ou consultants, dont 4 à la commission pour les Églises orientales (Miron Cristea, Jérôme Cornélis, 1921-2001, et Daniel Stiernon, membres ; Elpide Stéphanou, 1896-1979, consultant). Le Père Stiernon minimisait leur rôle par comparaison avec celui des jésuites de l'Institut pontifical oriental, le Père Gordillo notamment. Il faisait état aussi de ses divergences avec le Père Cornélis, mais son témoignage demeurerait imprécis¹⁴. Deux religieux de l'Assomption sont membres du secrétariat sur la presse et les spectacles, Mgr Beck et le Père Émile Gabel (1908-1968), ancien rédacteur en chef de *La Croix* (1949-1957). Le prédécesseur de Dufault, Gervais Quenard (1875-1961, supérieur général de 1923 à 1952), est membre de la commission sur les religieux, mais il meurt en 1961. Wilfrid Dufault, pour sa part, est consultant de la commission sur les évêques. Enfin, l'œcuméniste franco-américain Georges Tavard (1922-2007) est consultant du secrétariat pour l'unité des chrétiens ; mais il fait figure de franc-tireur à l'Assomption. Un tel palmarès, flatteur pour une congrégation dont la richesse en théologiens de renom est limitée, ne saurait faire illusion : sous bénéfice d'inventaire plus poussé, seuls le Père Stiernon et le Père Tavard ont effectivement participé à la rédaction de documents préparatoires¹⁵.

Quant aux échos émanant de l'échelon romain de la congrégation à partir de la fin 1959, ils sont en sensible retrait par rapport aux réactions initiales. Premier exemple, la note de décembre 1959 sur « La vie religieuse et le Concile », déjà évoquée : « Il ne peut être question de réforme au sens historique, ni de transformation radicale, ni de relâchement de la discipline religieuse, ni de compromis, soit avec la société civile, soit avec le monde et ses concupiscentes », peut-on y lire. Quelle meilleure définition de l'intransigeance ? « Il ne s'agit nullement de négliger le Fondateur comme promoteur d'un idéal dépassé, mais de faire un choix plus heureux » dans son héritage, ajoute-t-elle malgré tout. L'essentiel est immuable ; seul ce qui ressortit au « droit humain positif » peut faire l'objet d'adaptations.

¹⁴ Conversation à Rome, le 9 mai 2000.

¹⁵ Le second dans les sous-commissions liturgie et rapport Écriture-Tradition du secrétariat pour l'unité des chrétiens notamment. Mauro VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo 1952-1964*, Bologna, Il Mulino, 1996, p. 237-239 et *Dialogo e rinnovamento. Verbali e testi del segretariato per l'unità dei cristiani nella preparazione del Concilio Vaticano II, 1960-1962*, Bologna, Il Mulino, 2011.

Deuxième exemple, de moindre poids hiérarchique, mais autrement explicite, la conférence du Père Stiernon au collège international de la congrégation, le 21 novembre 1960 : « Le Père d'Alzon dans la perspective du 2^e Concile du Vatican¹⁶. » Il s'agit d'un exposé assez raide dans lequel l'orateur, « sans rien trahir du secret » auquel il est soumis en tant que membre d'une instance préparatoire, annonce les trois objectifs majeurs de la future assemblée, qui concordent parfaitement, selon lui, avec les lignes maîtresses de la charte apostolique de l'Assomption : lutte contre l'athéisme contemporain, mais aussi contre les déviations internes à l'Église, dans le sens de l'encyclique *Humani Generis* de 1950, c'est-à-dire contre « les dangers que présente la théologie nouvelle¹⁷ » ; renforcement des études cléricales : « D'aucuns feront sans doute la moue en apprenant que le Concile œcuménique se propose d'ores et déjà de mettre en évidence la supériorité du thomisme sur tous les systèmes que nos théologiens excogitent en vue d'adapter la doctrine traditionnelle de l'Église aux besoins de l'homme atomique¹⁸ » ; unité des chrétiens enfin, mais pas à n'importe quel prix : « Notre œcuménisme sera donc intransigeant [...], intransigeance qui refuse tout compromis, toute équivoque et implique une défense énergique de toute la vérité catholique, surtout à l'endroit de la juridiction universelle du successeur de Pierre¹⁹ » ; un œcuménisme conforme au zèle convertisseur du Père d'Alzon pris à la lettre, sans édulcoration ni sélection. Professeur à l'Université du Latran, proche de collègues qui jouent un rôle clé à la commission théologique dominée par le Saint-Office, le Père Stiernon répercute bien l'état d'esprit et le contenu de la préparation intellectuelle de l'assemblée, ceux-là même que rejettera à l'automne 1962 une majorité de Pères.

Troisième et dernier exemple, la circulaire du Père Dufault de Pâques 1962 : sans mettre en cause la nécessité du Concile, elle adopte un ton belliqueux (« tout institut religieux est comme un bataillon dans la grande milice de l'Église ») et un tantinet pessimiste. Non seulement la Mission d'Orient, ruinée par la persécution, ne peut plus fournir les ouvriers indispensables à la concrétisation du « grand rêve de l'unité », mais un Concile peut échouer, ainsi que l'histoire l'a prouvé (Latran V). Elle se termine en conséquence par une longue chute de quatre pages sur l'obligation de la docilité envers l'Église qui semble faire écho aux mises en garde du chapitre général de 1958 : « Abstenons-nous

¹⁶ Pages 24-33 d'un fascicule polycopié qui en comporte 48, « Le P. E. d'Alzon et les deux Conciles du Vatican », ARA, L 36.

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

donc de critiquer, de discuter, de juger l'Église du haut de notre pauvre tribunal personnel²⁰. »

Dans ces conditions, l'Assomption est mal placée pour jouer un rôle notable au Concile tel qu'il va effectivement se dérouler.

Sa mince participation directe à la phase préparatoire est mise à mal par l'assemblée, comme le prouve le sort du schéma *Ut unum sint* de la commission orientale, où la présence assomptionniste était significative : on décide le 1^{er} décembre 1962 de ne pas le retenir comme tel et de confier à une commission mixte la tâche de le fondre avec le texte du secrétariat pour l'unité et avec le chapitre sur l'unité du *De Ecclesia*. Seul l'outsider Georges Tavard participe, semble-t-il, à la commission tripartite Secrétariat-Doctrinale-Orientale chargée d'un tel travail²¹.

L'unique assomptionniste élu, en octobre 1962, dans l'une des commissions conciliaires est Mgr Beck, à celle des religieux, où il ne paraît pas avoir joué un rôle majeur. Cet évêque et deux de ses confrères, Cristea et Vuccino, sont intervenus *in aula*, mais pas le supérieur général Wilfrid Dufault. Visiteur des Roumains unis, Mgr Cristea parle le 16 octobre 1964 dans une optique unioniste assez classique : appel à la défense des catholiques orientaux persécutés en Ukraine et en Roumanie, au nom de la liberté des consciences ; maintien de la fonction religieuse de leurs communautés dont « il est injuste de dire qu'elles constituent un obstacle à l'unité », comme semblent le suggérer certains œcuménistes²². Mgr Vuccino, archevêque titulaire d'Aprus, est plus prolix : cinq interventions d'esprit ouvert, non sans traces de conceptions traditionnelles. Le 27 novembre 1962, il plaide pour la fusion des trois documents sur l'unité dans un sens nettement œcuménique ; mais il appelle ses « frères bien aimés les orthodoxes » au retour à la « bergerie unique du Christ, qui est l'Église catholique²³ ». Le 4 octobre 1963, il suggère d'insérer le *De revelatione* dans le *De Ecclesia*, proposition curieuse et non suivie d'effet, qu'il justifie par le lien étroit entre la Parole de Dieu et le baptême qui introduit dans l'Église²⁴. Le 29 octobre 1963, il s'élève contre le titre du décret « Des évêques et du gouvernement des diocèses », trop juridique à son goût : de même que le primat de Pierre est une diaconie, l'exercice de l'autorité épiscopale est un service à assumer dans

²⁰ Circulaire n° 33, p. 4, 5 et 15.

²¹ Mauro VELATI, *Una difficile transizione...*, p. 401 et surtout « Praying together : *communicatio in sacris* in the decree on ecumenism », dans Alberic STACPOOLE (dir.), *Vatican II by those who were there*, Londres, Geoffrey Chapman, 1986, p. 202-219.

²² *La Documentation catholique*, 15 novembre 1964, col. 1504-1505.

²³ *Ibid.*, 20 janvier 1963, col. 123-126.

²⁴ *Ibid.*, 3 novembre 1963, col. 1451-1452.

l'esprit de l'Évangile²⁵. Avant de se plaindre d'une mauvaise intégration de l'Orient dans le *De Ecclesia*, le 19 octobre 1964²⁶, il avait administré aux Pères le 1^{er} une leçon de théologie orientale, frottée de Cullmann, sur les rapports Écriture-Tradition : il n'y a qu'une source de la foi, la tradition apostolique dont est issu le Nouveau Testament, ensuite interprété de façon autorisée dans l'Église. On n'est pas très éloigné là de la solution finalement retenue. Il ne serait donc pas sans intérêt de savoir s'il a rédigé lui-même ses interventions ou s'il a utilisé un expert, et lequel²⁷.

Mgr Beck, évêque de Salford puis archevêque de Liverpool, intervient pour sa part six fois, dont plusieurs au nom de tout ou partie de l'épiscopat anglais et gallois, auquel il sert ainsi de porte-parole. Le 23 novembre 1962, il prononce une vive charge à l'encontre du médiocre décret sur les communications sociales, bien qu'il ait été membre, rappelons-le, du secrétariat préparatoire²⁸ ; il sera d'ailleurs nommé membre de la commission pontificale sur le sujet le 12 juin 1964. Le 7 octobre 1963, il demande, au nom des évêques anglais, que le schéma sur l'Église donne une définition du sacerdoce comme participation graduée à l'unique sacerdoce du Christ²⁹. Président du *Catholic Education Council* d'Angleterre et du Pays de Galles, il plaide vigoureusement le 17 novembre 1964 pour la liberté de l'enseignement et le développement d'une école catholique soutenue par l'État³⁰. Enfin et surtout, trois de ses interventions concernent la constitution sur l'Église dans le monde de ce temps. Le 22 octobre 1964, il se livre à une critique en règle du schéma, pas assez concret à son goût ; il exprime en outre des réserves sur la notion de « signe des temps » et se prononce pour le respect, dans le mariage, de la « loi naturelle » comme de la « loi morale objective³¹ ». Mais ses deux allocutions les plus commentées concernent le problème de la course aux armements, les 10 novembre 1964 et 7 octobre 1965. Il y défend la thèse d'un désarmement simultané sous contrôle international pour éviter une troisième conflagration mondiale ; faute d'une telle solution

²⁵ *Ibid.*, 1^{er} décembre 1963, col. 1587.

²⁶ *Acta Synodalia Sacrosancti Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis, III/V, p. 81-84.

²⁷ *Ibid.*, III/III, p. 201-203 (à remarquer que le nom du théologien protestant Oscar Cullmann, cité dans la version de *La Documentation catholique* du 1^{er} novembre, a été remplacé par une périphrase dans les *Acta*) ; « sens oriental d'une Tradition enveloppant tout et d'une vue trinitaire et pneumatique », écrit le Père Congar (*Mon journal du Concile*, Paris, Cerf, t. II, 2002, p. 173).

²⁸ *Ibid.*, I/III, p. 429-431.

²⁹ *Ibid.*, II/II, p. 268-270.

³⁰ *Ibid.*, III/VIII, p. 380-382, dans le débat sur le schéma *De scholis catholicis*, dont il contribue à élargir le propos.

³¹ Avec référence explicite à l'encyclique de Pie XI *Casti connubii* ; *ibid.*, III/V, p. 360-362.

radicale, il juge légitime, en tant qu'hypothèse, la possession d'armes nucléaires à caractère dissuasif et justifie ainsi le maintien de la paix par l'« équilibre de la terreur », tout en acceptant l'objection de conscience³². Un tel discours de fin de guerre froide, qui consonne sans surprise avec celui de l'épiscopat américain, n'est pas dépourvu d'influence sur la rédaction finale d'un texte qui déçoit les adversaires des nouvelles armes de destruction, voire de la notion de « guerre juste ».

Suggérer que ces propos représentent la position de la congrégation de laquelle est issu l'archevêque de Liverpool serait beaucoup s'avancer. Celui-ci s'exprime en prélat anglo-saxon plus qu'en religieux assomptionniste. On chercherait d'ailleurs en vain une cohérence entre les diverses interventions des Pères conciliaires issus de la congrégation, hors leur appartenance à l'aile modérée de la majorité. Il faut donc se rendre à l'évidence : faute d'évêques ou d'experts d'envergure internationale, l'Assomption n'a guère participé comme telle à l'élaboration du corpus conciliaire. Resterait à évaluer ce que celui-ci doit, par capillarité, à ses centres réputés d'études byzantines et augustiniennes

Le rôle majeur de l'Assomption à Vatican II fut d'une autre nature, que deux citations permettent de situer rapidement. La première est de l'abbé René Laurentin, appelé à témoigner lors d'un colloque d'historiens sur le Concile : « Dès la première session, le 13 novembre 1962, le Père François Bernard [1922-1994], assomptionniste, correspondant de *La Croix* et les six autres prêtres journalistes qui lui étaient adjoints pour l'information dans les différentes langues, furent admis au Concile. De même, le Père Wenger³³, de *La Croix*. Ce privilège était envié, et tenu pour discriminatoire, par ceux qui étaient réduits à chasser les nouvelles à l'extérieur. N'étant pas "tenus" par les conditionnements de la civilisation, ces derniers allaient souvent plus loin dans l'information, avec l'aide d'évêques habités par le même souci d'"ouverture"³⁴ ». Un quart de siècle après l'épisode, l'irritation de l'ancien chroniqueur du *Figaro* envers ce qu'il avait pris pour un passe-droit n'était pas éteinte. La seconde citation est extraite de la circulaire du Père Dufault du 15 novembre 1962, deux jours après ce « passe-droit » : « Il me plaît en particulier de penser que là-haut, le fondateur de *La Croix*³⁵ exulte de voir le bond en avant que son quotidien vient de faire ; de voir son audience magnifiquement accrue grâce à tant de progrès et d'efforts intelli-

³² *Ibid.*, III/VII, p. 59-61 et IV/IV, p. 660-662.

³³ 1919-2009, spécialiste de théologie orientale, il est rédacteur en chef du quotidien catholique de 1957 à 1969.

³⁴ *Le Deuxième Concile du Vatican*, Rome, EFR, 1989, p. 367.

³⁵ Le Père Vincent de Paul Bailly, à l'approche du cinquantenaire de sa mort (2 décembre 1912).

gents, grâce spécialement à une remarquable présence au Concile³⁶. » Si l'on en croit les chiffres de l'OJD, l'audience du quotidien de la Bonne Presse progresse en effet de 85 975 exemplaires distribués à 132 927, entre l'étiage de 1960 et le sommet de 1971³⁷.

Il n'y a pas à chercher plus loin : si l'Assomption est restée discrète dans Saint-Pierre, elle a occupé une place de choix dans la diffusion et le commentaire de l'information conciliaire à usage d'un public francophone, au jour le jour dans *La Croix*, semaine après semaine dans *La Documentation catholique*³⁸, session après session dans la chronique du Père Antoine Wenger, qui fut avec le Père Congar, Henri Fesquet, l'abbé Laurentin et le Père Rouquette, l'un des grands informateurs français au Concile³⁹. Proche de Mgr Villot, sous-secrétaire de l'assemblée, le religieux alsacien a probablement joué aussi, en coulisse, un rôle plus important que sa discrétion ne veut bien le dire⁴⁰.

Une congrégation en état de Concile

Si l'Assomption a moins apporté à Vatican II que d'autres familles religieuses, plus nombreuses et mieux organisées, elle a subi de l'événement, avant même la fin du Concile, un choc en retour significatif. Vatican II y suscite en effet un processus d'*aggiornamento* long et complexe qui s'étend de la préparation du chapitre général de 1964 à la conclusion de celui de 1969.

Dans un premier temps, tout se passe comme si le déroulement imprévu de la première période conciliaire permettait aux critiques internes à la congrégation et aux vœux de réforme en son sein de progresser significativement.

Première confirmation : non seulement une inquiétude croissante quant au recrutement et au plafonnement des effectifs (1967 religieux au 1^{er} janvier 1964, dont 45 % de Français, contre 1923 en 1958), mais aussi des interrogations sur les départs, que le Père Blanchette, de la province nord-américaine, attribue

³⁶ ARA, B 205, 5-6.

³⁷ *Cent ans d'histoire de « La Croix », 1883-1983*, Paris, Le Centurion, 1988, p. 452.

³⁸ Qui a fourni la teneur et, bien souvent, la traduction des interventions jugées les plus importantes *in aula*.

³⁹ Yves PONCELET, « Les grands chroniqueurs français du Concile », dans Bernard BARBICHE, Christian SORREL (dir.), *La France et le Concile Vatican II*, Paris-Bruxelles, Ministère des Affaires étrangères – Peter Lang, 2013, p. 77-100.

⁴⁰ Dans ses livres *Le Cardinal Villot* et *Les Trois Rome*.

principalement à un manque de discernement initial et à un défaut d'intégration ultérieur, plus qu'à une addition de problèmes personnels⁴¹.

Seconde confirmation : la multiplication des questions sur le rapport de l'Assomption à son fondateur, l'intransigent Emmanuel d'Alzon, fort étranger en apparence au nouveau cours conciliaire. « Cependant, avec insistance, certains demandent un *réajustement* de la pensée et des formules du Père d'Alzon selon le contexte historique différent, tout en gardant son esprit », peut-on lire ainsi dans les actes du chapitre provincial de Paris, tenu à Lormoy en décembre 1963 et janvier 1964⁴². Il peut d'ailleurs disposer, à cet effet, d'une étude commandée au Père Pierre Touveneraud (1929-1979), « De l'actualité du Père d'Alzon », datée du 21 novembre précédent. Elle constate l'écart croissant entre le courant ultramontain « qui a porté nos origines » et l'évolution récente du catholicisme, tout en conseillant de discerner ce qui, dans l'intuition du fondateur, « peut nous aider à répondre aux besoins, aux orientations, aux consignes actuelles de l'Église⁴³ ».

Troisième confirmation, à n'en pas douter la plus nette, bien qu'on mesure mal sa représentativité : le rapport de Charles Ehlinger au chapitre provincial de Lyon-Valpré, en décembre 1963. Sous des rubriques telles que « vide spirituel », « grand vide doctrinal » ou faiblesse du rayonnement, on y lit une sévère critique des carences de la province et, par delà, de l'Assomption toute entière, absente des principaux courants religieux porteurs. « Nous sommes acculés à un sur-saut », conclut le rapporteur qui préconise une série de réformes profondes⁴⁴.

Toutes proportions gardées, le chapitre général de 1964 représente peu ou prou, pour la congrégation, ce que Vatican II représente au même moment pour l'Église. Il se prépare dans un climat qui a passablement changé en quelques années, comme le note le Père Dufault lui-même. Sa circulaire du 6 juillet 1963 évoque la première session du Concile, dans le vocabulaire du défunt Jean XXIII, comme une « nouvelle Pentecôte » à laquelle l'Assomption ne saurait demeurer étrangère. Tout en évitant les deux erreurs symétriques du « mobilisme » et de la « sclérose », mais pour répondre au « sentiment très vif » des jeunes religieux, « il faut absolument nous adapter à notre temps », précise-t-il⁴⁵. Et il persiste dans son instruction après la messe d'ouverture du chapitre, le 8 avril 1964 : « Nous [n'avons] qu'à nous appliquer, à notre échelle, le programme

⁴¹ « Remarques sur les départs », Rome, 4 mars 1963, 3 pages dactylographiées, ARA, I V 133.

⁴² ARA, I U 24, 8 (le soulignement est dans le texte).

⁴³ Texte photocopié de 18 pages, citations p. 17, ARA, I U 65.

⁴⁴ « La vie religieuse », texte photocopié de 25 pages, citations p. 5, 7 et 9.

⁴⁵ Circulaire n° 36, 6 et 8.

que Jean XXIII et Paul VI ont assigné aux Pères conciliaires⁴⁶. » Mais son rapport sur l'état de la congrégation, moins optimiste que celui de 1958, est plus balancé : « Nous ne pensons pas que ce désir de rénovation collective était aussi général », avoue-t-il d'emblée. La prise de conscience d'une distance impossible à réduire avec les origines est acquise : « Le Père d'Alzon n'a pas connu l'œcuménisme. » Mais elle ne supprime pas tout souci de fidélité, bien au contraire : « Le Père d'Alzon n'abandonnerait pas l'enseignement. » Le supérieur général manifeste par ailleurs son inquiétude face à la montée des critiques concernant l'obéissance, la règle, les observances, voire la prière personnelle. « On voit combien il faudra apporter de prudence pour réaliser l'*aggiornamento* », ajoute-t-il⁴⁷.

Il est impossible d'étudier par le menu le déroulement de ce chapitre « d'élections et d'affaires » qui se tint à Rome du 7 avril au 27 mai et qui reconduisit Dufault à la tête de l'Assomption, avec comme premier adjoint son principal concurrent, le Père Paul Charpentier, provincial de Paris. Tous les documents et témoignages disponibles en font un moment décisif, et heureux, dans l'histoire récente de la congrégation. On s'arrêtera seulement sur quelques-unes de ses décisions⁴⁸.

La principale fut de ne pas réviser les constitutions, dans l'attente du décret conciliaire sur la vie religieuse et de la publication, jugée prochaine, du nouveau code de droit canon. Le chapitre procéda en conséquence à un toilettage limité aux articles considérés comme vraiment obsolètes. Il réduisit ainsi l'écart entre les coadjuteurs et les religieux de chœur : passage possible d'une catégorie à une autre (art. 8) ; droit de vote pour les élections capitulaires délié de la prêtrise (art. 261). Il assouplit aussi le régime des correspondances et des visites aux familles. Ces menues modifications furent acceptées, sauf exception, par la Congrégation des religieux. Certains des vœux repoussés donnent une idée de la vigueur des revendications de la base : élection des provinciaux par les chapitres, notamment, et non plus nomination par le supérieur général.

À défaut d'une refonte complète des constitutions, le chapitre de 1964 substitua au coutumier désuet des règles capitulaires qui étaient par leur statut et par leur contenu bien plus qu'un coutumier : la charte provisoire de la congrégation⁴⁹. La volonté de renouveau s'y manifeste à chaque page. Dans le mode de rédaction d'abord, qui fait toujours précéder les normes d'application d'un exposé des principes les justifiant ; mais surtout dans le contenu, avec un constant

⁴⁶ ARA, I U 10.

⁴⁷ I U 37, citation p. 1, B 10 et A 10.

⁴⁸ D'après ses Actes, publiés dans le *Bulletin officiel de l'Assomption*, avril 1996 (162 pages).

⁴⁹ ARA, S 26 8a (160 pages).

recentrage sur le modèle fourni par Jésus-Christ en personne. Soit l'exemple clé de l'obéissance : Jésus a obéi à son Père dans l'exercice de la fonction terrestre qui lui était assignée ; donc, pour le religieux, « la règle est moins un ensemble de contraintes que l'expression et le commentaire autorisé des conseils évangéliques » (§20). Même raisonnement pour la pauvreté et la chasteté (justifiée par la consécration totale du Christ à sa mission, §79) ; ou pour la vie communautaire, lointaine héritière de celle des apôtres autour de leur maître. Vite rendues caduques par les décisions vaticanes, ces règles capitulaires transitoires n'en constituent pas moins une sorte de point de non-retour décisif dans l'histoire récente de l'Assomption.

Le chapitre de 1964 y est d'ailleurs suivi, comme le Concile lui-même, d'une brève période d'euphorie. Euphorie conciliaire commune à toute la catholicité dont témoignent les circulaires généralices n° 44, pour la promulgation du « texte admirable de la constitution sur l'Église », ou n° 47, pour la clôture du Concile⁵⁰. Euphorie proprement assomptionniste aussi, qui conduit le Père Dufault plus loin dans l'ouverture qu'il n'a jamais été. Avant même que les règles capitulaires ne reçoivent un « accueil non seulement favorable mais enthousiaste » au sein de la congrégation, voire en dehors d'elle⁵¹, il s'en autorise pour mieux marquer le chemin parcouru depuis sa fondation : « Si le Père d'Alzon se voulait du côté du *Syllabus* [...], il nous veut aujourd'hui pour les mêmes raisons profondes du côté de *Pacem in terris* et d'*Ecclesiam suam*. Car les temps ont changé », écrit-il le 5 novembre 1964 lors du centenaire de l'approbation de l'institut⁵². Il s'en autorise aussi pour presser le mouvement de l'*aggiornamento* : « Il ne faut pas en rester aux modifications de surface ou à un simple juridisme, mais [...] il faut viser à un changement profond de mentalité là où l'Église nous y invite », ajoute-t-il dans un texte daté du 25 mars 1966 sur « L'Assomption et l'après-Concile » qui cite trois fois un article... du jésuite Michel de Certeau publié dans *Christus* en janvier précédent⁵³ !

L'aboutissement du processus entamé n'est autre que le chapitre général spécial de 1969. En effet, le décret conciliaire sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse *Perfectae Caritatis*, promulgué le 28 octobre 1965, reçoit ses modalités d'application du *motu proprio Ecclesiae Sanctae* du 6 août 1966 (à la rédaction duquel le Père Dufault a participé dans le cadre de l'Union romaine des supérieurs généraux). Ce texte⁵⁴, qui incite à la quadrature du cercle qu'est un

⁵⁰ Des 11 décembre 1964 et 15 décembre 1965 respectivement, ARA, B 204.

⁵¹ Actes du chapitre, 2 ; « Il [le chapitre] a permis de réaliser une révision de notre coutumier que maints instituts admirent », circulaire n° 49 du 25 mars 1966, p. 20.

⁵² Circulaire n° 43, p. 4.

⁵³ Circulaire n° 49, p. 2.

⁵⁴ Traduit dans *La Documentation catholique* du 4 septembre 1966, col. 1458-1466.

aggiornamento conduit dans la fidélité aux origines, impose la convocation d'un chapitre extraordinaire dans les trois ans, soit avant la date prévue de 1970 pour ce qui concerne l'Assomption.

D'où sa convocation, le 21 novembre 1966, pour avril 1969 ; convocation assortie d'un questionnaire à tous les religieux, dont les questions « ont un caractère très général, car elles ne veulent limiter en rien toutes les suggestions que chacun est en mesure de formuler⁵⁵ ». L'euphorie est alors bien retombée. Aussi la consultation se déroule-t-elle dans un climat tout différent, où affleurent des revendications de plus en plus radicales. « Il semble qu'il faille mettre en question la vie religieuse elle-même telle qu'elle est vécue », écrit par exemple le Père Dufault dans ses « Réflexions sur notre but aujourd'hui » du 19 mars 1968⁵⁶. Un tel changement exige en outre un renouvellement au sommet : la curie généralice décide le 10 août 1968 de remettre sa démission au chapitre, qui sera donc aussi un chapitre d'élections⁵⁷. Le 30 septembre, une lettre adressée à tous les religieux annonce l'envoi du projet de constitutions rédigé à Rome en tenant compte de l'ensemble des réponses à la consultation préparatoire, selon une procédure complexe⁵⁸. Elle avertit d'emblée que ce projet « modifie nécessairement d'une façon profonde nos textes antérieurs⁵⁹ ».

Il suscite en effet des réactions de sens opposé dont on mesure mal, à partir des seules archives romaines, la répartition. Évoquons à titre d'exemple, pour le camp de la tradition, celle du Père Adrien Pépin (1894-1980), archiviste de la congrégation⁶⁰. Il déplore le déclin de la part de vie monastique, la sous-estimation du juridique au profit du spirituel, le primat d'une théologie horizontale sur la verticalité de la foi, le risque d'une « dictature collective » de la communauté sur la vie religieuse personnelle, le danger de démocratisation du gouvernement, toutes tendances qu'il juge opposées au désir du fondateur ; et il plaide pour le retour à un juste milieu entre tendances opposées⁶¹.

Un an après les « événements » français du printemps 1968, dont les répercussions notoires sur plusieurs communautés locales ne filtrent guère dans la documentation consultée, le chapitre général spécial s'ouvre donc dans une ambiance bien différente de celle de 1964, et même de 1966, date de sa convoca-

⁵⁵ Circulaire d'accompagnement n° 50, p. 2.

⁵⁶ Circulaire n° 51, p. 7.

⁵⁷ Circulaire n° 52 sur « Le chapitre général de 1969 » (12 pages).

⁵⁸ Circulaire n° 53, 10 pages polycopiées.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁶⁰ De 1954 à 1970 ; « un des derniers moines-chevaliers à l'Assomption », selon l'un de ses successeurs, le Père Jean-Paul Périer-Muzet.

⁶¹ « Vœux transmis au chapitre général extraordinaire du 1969 », 5 avril, 4 pages dactylographiées.

tion. En témoigne au premier chef le rapport du Père Dufault sur l'état de la congrégation, dans lequel une compréhensible morosité s'est substituée à l'euphorie⁶². Il reconnaît d'emblée l'étendue de la sécularisation et de ses conséquences sur la vie religieuse, contestée jusque dans ses fondements. Il fournit ensuite une photographie lucide de l'Assomption, désormais menacée d'une « substantielle diminution de [son] volume⁶³ ». Tous les indicateurs chiffrés sont en effet à la baisse : bien que le nombre de ses provinces ait augmenté⁶⁴, la congrégation ne compte plus, au 1^{er} janvier 1969, que 1 791 religieux (avec une proportion stable de 45,5% de Français) ; et elle n'a, en tout et pour tout, que 6 novices. Du fait d'un nombre croissant de décès et surtout de départs, son avenir paraît sombre. Il n'existe d'ailleurs aucune autre statistique pour les « années noires » 1969-1970 : le comptage régulier ne reprend qu'au 1^{er} janvier 1971, date à laquelle l'Assomption ne compte plus que 1 672 membres, soit 300 de moins qu'en 1964.

C'est dans un tel climat, tout à la fois morose et effervescent, comme le prouvent certains documents internes⁶⁵, que se déroule à Rome, chez les Clercs de Saint-Viateur⁶⁶, du 10 avril au 4 juin, le chapitre général spécial. Comme pour celui de 1964, on n'entrera pas ici dans le détail de discussions ardues opposant notamment les élus (« gentils gibis ») aux membres de droit (« vilains shadoks ») autour du projet de constitutions⁶⁷. On se contentera d'une rapide analyse du texte finalement adopté, en soulignant d'entrée de jeu sa nette différence avec celui qu'il remplace, les constitutions de 1923 : différence de ton, plus spirituel et moins juridique, différence de structure et différence de contenu⁶⁸.

Après une lettre du chapitre à chaque religieux, qui confesse explicitement la nouveauté⁶⁹, et le texte de la règle de saint Augustin, viennent des constitutions qui manifestent, sur la « règle de vie », la « vie commune », le « service apostolique », la vie religieuse et la « vie de prière », un recentrage christolo-

⁶² ARA, JAR 2, 56 pages polycopiées.

⁶³ *Ibid.*, p. 14.

⁶⁴ Du fait de la coupure linguistique de la Belgique, de l'autonomisation des Œuvres généralices françaises de Paris, et de l'Espagne par rapport à Bordeaux, ainsi que de l'apparition d'une vice-province du Congo et d'une vice-province du Brésil.

⁶⁵ Notamment un dessin qui compare les costumes des capitulaires : tous en froc réglementaire en 1952 ; dans des tenues très variées en 1969, ARA, JAQ 118 et 119.

⁶⁶ La nouvelle maison généralice elle-même ne suffit plus !

⁶⁷ Voir les savoureuses *Nouvelles du chapitre*, 1 à 8, JAQ 15 à 22.

⁶⁸ *Livre de règle des religieux de l'Assomption*, Rome, 1969, 105 p. + 12 d'ordonnances.

⁶⁹ « À la lecture, l'aspect le plus apparent est sans doute celui de la *nouveauté*. Le style se veut plus dynamique, l'expression plus vivante, audacieuse parfois [...]. Mais c'est le *contenu* lui-même qui est neuf », texte daté du 4 juin 1969, p. 1.

gique en continuité avec les règles capitulaires de 1964. Trois fois mentionnée dans le premier chapitre des constitutions de 1923, la Vierge Marie ne figure plus dans la règle de vie et ne réapparaît que comme exemple pour la vie religieuse et la vie de prière, étant saufs les droits de l'« unique médiateur » (§22 et 44). Le segment sur la vie apostolique permet d'élargir sensiblement le champ d'action de l'institut.

Ensuite apparaissent des statuts qui, comme l'avait bien vu le Père Pépin, inversent l'ordre des préséances de 1923. La congrégation repose désormais sur les communautés locales, regroupées en provinces sous l'autorité du gouvernement général. À chaque niveau, les structures doivent associer « autorité et coresponsabilité » (§49). L'ensemble est couronné par des règles d'organisation communautaire qui closent l'étape intermédiaire de 1964. Sans le dire explicitement, le chapitre supprime la distinction entre coadjuteurs et frères de chœurs, tous prêtres. Il ne connaît plus que des religieux égaux après leur profession. Toutefois, « le frère qui se destine aux ordres majeurs acquiert la formation doctrinale et pastorale requise par l'Église » (§74). Et cette suppression a des répercussions jusqu'au sommet de la congrégation. Certes, ses responsables demeurent nommés par l'échelon supérieur ; et seul un prêtre peut devenir provincial ou général ; mais tous les religieux profès ou ayant fait leur promesse sont électeurs et éligibles (§13) ; tous les profès peuvent devenir supérieurs locaux, y compris donc les non-prêtres, si l'on comprend bien. Il y aurait beaucoup d'autres modifications significatives à retenir, comme la réduction du mandat de supérieur général à six ans ou l'assouplissement du temps de formation. Toutes vont dans le sens de la démocratisation, certes relative, d'une congrégation naguère très hiérarchisée et hiérarchique.

C'est donc une Assomption profondément remodelée dans sa définition comme dans son organisation qui va devoir affronter, sous la houlette du Père Charpentier, élu supérieur général le 30 mai 1969, la crise des années 1970. Congrégation de taille moyenne et de tradition intransigeante, elle était mal placée pour occuper à Vatican II une place de choix. Seuls, en fait, les journalistes de la Bonne Presse ont manifesté de façon visible, voire brillante dans le cas du Père Wenger, sa présence à l'événement. Mais on doit reconnaître qu'entraînée par le flot conciliaire et par des signes de contestation interne, elle a ensuite joué de manière exemplaire le jeu de l'*aggiornamento*, comme en témoignent les règles capitulaires de 1964 et les constitutions de 1969. Ainsi, l'Assomption a-t-elle plus reçu du Concile qu'elle ne lui a apporté, au point d'en sortir assez profondément transformée d'une manière qui laisse ouverte la question de son lien au Père d'Alzon et à ses origines. Cette transformation ne s'est pas faite sans débats, parfois vifs, mais elle s'est opérée sans explosion majeure

et sans rupture apparente : nombre de religieux la quittent alors, mais aucun d'eux n'émerge ensuite dans la contestation intra-ecclésiale des années 1970. Une telle sagesse relative tranche sur d'autres parcours, dominicains par exemple⁷⁰. Est-elle originale ? Il faudrait bien des études comparatives pour le savoir. À titre d'hypothèse, risquons une réponse négative. Le sens général de l'adaptation conciliaire de l'Assomption nous paraît celui de la grosse majorité des ordres et congrégations de même type.

Étienne FOUILLOUX

Université de Lyon (Lyon 2)

⁷⁰ Yann RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016.

LA REMISE EN CAUSE DU CARACTÈRE DOMINICAIN DE LA FORME DE VIE CONVENTUELLE DANS LA PROVINCE DE FRANCE DURANT LES ANNÉES 1960

Au chapitre provincial de 1963, il est rappelé avec solennité que le dominicain est avant tout un contemplatif et que, par conséquent, les observances qui sont liées à la vie conventuelle sont la condition de sa prédication. C'est là l'interprétation qui est officiellement promue du célèbre apophtegme de Thomas d'Aquin : *contemplata aliis tradere*. Six ans plus tard, à l'issue du chapitre provincial de 1969, c'est une autre forme de définition de l'identité dominicaine qui est promue. L'engagement politique est considéré comme légitime, le travail et la vie en petites équipes insérées dans le monde sont promues comme des démarches dominicaines authentiques. Pour comprendre ce basculement des normes de la vie dominicaine, il faut se garder des explications toutes faites, clefs en mains, qui semblent s'imposer dès que l'on travaille sur les années 1960 : influence déterminante des théologiens, poids des événements (Vatican II, Mai-68). Dans cette communication, nous voudrions montrer à quel point l'*aggiornamento* de la province dominicaine de France doit être analysé en fonction d'une trame de fond : l'émergence, à partir des années 1950, de générations de religieux ayant des compréhensions antagonistes de l'ascèse religieuse légitime.

Une contestation des observances censurée

Durant l'après-guerre, la province de France est traversée par un conflit sur la définition de l'ascèse religieuse authentique. Les religieux ordonnés durant les années 1910-1930, voire avant pour les plus âgés, sont attachés au style de vie conventuel. Le Saulchoir, au moment de leur formation, est exilé à Kain-la-Tombe en Belgique, en raison de l'interdiction des congrégations religieuses. Le couvent d'étude dominicain suit une règle de vie contemplative et observante. Pour les religieux qui y ont été formés, ce mode de vie est inséparable de leur identité. Ils se pensent professionnels d'une parole confessionnelle qualifiée qu'ils élaborent par le biais de l'étude et d'une vie régulière ascétique, puis qu'ils diffusent en prêchant des retraites, en publiant des articles de spiritualité ou en s'adonnant à l'enseignement. Leur attachement aux formes conventuelles n'est pas une nostalgie romantique, ils défendent les conditions sociales et institutionnelles par et dans lesquelles ils ont été formés.

Les dominicains entrés dans l'ordre durant les années 1930 et 1950 ont un profil différent de celui de leurs aînés. Ils sont le plus souvent entrés dans la vie religieuse plus tardivement, après des études, voire après une première expérience professionnelle. Le filon de recrutement du petit séminaire, encore important dans les générations précédentes, devient marginal. Mais plus encore, ce qui les distingue, c'est leur socialisation religieuse dans le scoutisme et l'Action catholique. Ils y sont formés à une spiritualité christocentrique et puritaine. La vie de Jésus devient le modèle quasi-exclusif de vie chrétienne ; la vie ordinaire des laïcs son espace privilégié. La spiritualité centrée exclusivement sur les exercices cultuels et les dévotions est disqualifiée comme hypocrite et bourgeoise, parce qu'elle autorise à se penser comme chrétien sans pour autant avoir entrepris l'effort de convertir l'intégralité de sa vie à l'Évangile. Cette génération arrive avec une très forte attente d'engagement missionnaire dans l'ordre. Devenir prêtre-ouvrier est à l'horizon de bien d'entre eux¹.

La prétention de ces jeunes religieux à échapper à la vie régulière au nom de la mission inquiète les religieux les plus âgés. Les premiers prêtres-ouvriers sont accueillis avec réserve par beaucoup de religieux qui considèrent que cette forme d'engagement n'est pas conforme avec la vocation dominicaine et conviendrait mieux à des franciscains. Dans les années 1950, une succession d'interventions des autorités hiérarchiques de l'Église catholique étouffe l'avant-garde missionnaire qui cherche à rompre « le mur » entre l'Église et la classe ouvrière². Puis en 1954, les prêtres-ouvriers sont invités par les évêques concernés à se soumettre à la décision pontificale limitant leur travail à trois heures par jour. Alors que l'affaire enflamme l'opinion, l'ordre dominicain subit un violent contrecoup des décisions romaines³. Il est soupçonné d'être au cœur de la mouvance progressiste. En février 1954, le Père Suarez, maître de l'ordre, demande aux provinciaux des trois provinces françaises de démissionner et leur désigne des successeurs ; des mesures disciplinaires sont prises contre des théologiens. Beaucoup de religieux, bien que scandalisés par le procédé, seront contents de voir cette forme nouvelle d'apostolat disqualifiée⁴.

¹ Yann RAISON DU CLEUZIQU, « Devenir homme parmi les hommes. Révolution ascétique et redéfinition de la virilité sacerdotale au milieu du XX^e siècle », dans Matthieu BREJON DE LAVERGNÉE, Magali DELLA SUDDA (éd.), *Genre et christianisme. Plaidoyers pour une histoire croisée*, Paris, Beauchesne, 2015, p. 257-285.

² Yvon TRANVOUEZ, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien (1950-1955)*, Paris, Cerf, 2000.

³ François LEPRIEUR, *Quand Rome condamne. Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris, Plon, 1989, p. 75-108.

⁴ Yann RAISON DU CLEUZIQU, « Le couvent comme dispositif d'imposition de la vérité religieuse. Orthodoxie et orthopraxie dans la province dominicaine de France durant l'après-guerre », *Sociétés contemporaines*, 88, 2012, p. 91-96.

Le climat dans la province dominicaine de France après 1954 est donc celui d'un rappel autoritaire à l'orthodoxie et à l'orthopraxie. La vie conventuelle et contemplative qui fait du religieux un être séparé est réaffirmée comme norme exclusive de la vie religieuse légitime. Ce rappel à l'ordre entre donc en contradiction avec la sensibilité des jeunes religieux qui sont entrés dans la province à partir des années 1940. Tout juste ordonnés et désireux de travailler, ils s'aménagent des vies indépendantes des normes auxquelles ils ne souhaitent pas se soumettre tout en restant dans l'institution. Ils choisissent des ministères qui les amènent à vivre essentiellement en dehors du couvent, comme aumônier d'un groupe d'Action catholique spécialisée le plus souvent. Cela se traduit par une désaffection des observances régulières. Les religieux aux postes d'autorité demandent au provincial d'exiger des jeunes qu'ils se plient aux observances conventuelles. Ils doivent se conformer ou partir. « Il faudrait reconsidérer si on n'a pas fait fausse route en les laissant s'engager dans un ordre dont ils refusent pratiquement la structure traditionnelle », écrit le Père Féret au provincial en 1959⁵. Les chapitres provinciaux de 1959 et 1963 condamnent explicitement leur attitude et rappellent que la vie régulière dans le cadre des couvents est la condition d'une prédication authentique. En position de marginalité tout en restant dans l'institution, les jeunes religieux développent des dispositions au double jeu : agir sur l'institution pour la transformer par leurs pratiques individuelles et d'autre part s'autocensurer pour s'adapter à toute force de résistance pouvant se développer dans l'institution⁶.

Un désenchantement des formes religieuses instituées

La configuration institutionnelle des années 1960 est caractérisée par un certain flottement des normes de l'institution dominicaine en raison du contexte de transition qu'impose Vatican II. Bien avant le décret *Perfectae Caritatis*, la mise à l'agenda de l'*aggiornamento* de l'Église par Jean XXIII a changé l'ambiance dans l'ordre. L'enjeu est en effet d'entreprendre une rénovation des ordres, de les réformer avec deux exigences : revenir aux sources ; répondre aux exigences de l'époque. Pour rester fidèle à lui-même, l'ordre doit devenir ce qu'il est en muant : « C'est la fidélité à la vocation religieuse elle-même qui exige le renouveau de ses structures en fonction des transformations du monde mo-

⁵ Archives de la Province dominicaine de France [APDF], III, J, 9, 59, rapport moral de Henri Féret à Joseph Kopf, 1959.

⁶ Charles SUAUD, *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*, Paris, Minuit, 1978, p. 182-184.

derne⁷. » La norme de la fidélité glisse donc de la conformation à la recherche. Dans ce contexte, les injonctions disciplinaires à l'égard des jeunes pères se multiplient, parce que ces derniers sortent du silence. Ils estiment que leurs pratiques ne doivent plus être regardées comme des déviations, mais comme des recherches nécessaires au renouveau des formes de la vie religieuse dominicaine.

Le noviciat et le studium sont également traversés par une contestation latente. Les frères entrés dans l'ordre durant les années 1960 développent une relation critique à l'égard de leur formation. Que ce soit par le partage de la vie des laïcs lors des vacances, par l'incorporation à l'armée lors de la guerre d'Algérie ou du service militaire, par la découverte de la vie dans les pays du tiers-monde lors d'engagements dans la coopération, les frères étudiants découvrent qu'ils n'ont pas reçu une formation adéquate pour porter une parole confessante pertinente à leurs contemporains⁸. Les jeunes religieux font l'expérience qu'ils reproduisent un modèle en décalage avec la société actuelle. L'institution religieuse leur apparaît comme un ensemble de conventions artificielles qui construisent la fidélité aux Évangiles d'une manière qui les trahit aux yeux du monde. Ils pensent que l'Église ne pourra apporter quelque chose au monde que si elle prend le risque de se laisser transformer par lui. Contrairement à leurs proches aînés, il ne s'agit pas pour eux de reconquérir la classe ouvrière, mais de refaire des prêtres des hommes ordinaires, proches de leurs contemporains parce qu'ils en partageraient toute l'existence : travail, habitat, engagement politique ou syndical. Le rejet du mode de vie séparé des religieux est viscéral, il est le fruit d'une sensibilité évangélique et d'une expérience missionnaire d'homme parmi les hommes et non l'aboutissement d'une réflexion théologique.

Ces prises de positions se trouvent étayées par des recherches entreprises pour alimenter la réflexion des dominicains sur leur identité. En mai 1963, le Père André Duval publie dans le bulletin de liaison de la province une analyse historique de la sédimentation des textes dont résultent les constitutions⁹. Il montre comment, au XIX^e siècle, un contresens a abouti à substituer les « observances monastiques » à « l'étude ». Bien que l'étude soit rajoutée à la liste des moyens traditionnels de l'ordre lors d'une révision des constitutions en 1932, les observances monastiques resteront. Duval rappelle que les trois authentiques

⁷ Bernard DELPLANQUE, « La rénovation de la vie religieuse dans l'Église et le monde moderne », *Le Supplément de la Vie Spirituelle*, n° 78, 1966, p. 348-349.

⁸ Yann RAISON DU CLEUZIQU, « La guerre d'Algérie des frères étudiants dominicains : une étape de la remise en cause des formes de la vie religieuse », dans Séverine BLENNER-MICHEL, Jacqueline LALOUETTE (éd.), *Servir Dieu en temps de guerre. Guerre et clergés à l'époque contemporaine (XIX^e-XXI^e siècles)*, Paris, Colin, 2013, p. 295-310.

⁹ André DUVAL, « Esquisse d'un commentaire historique des constitutions de l'ordre », *Ut sint unum*, n° 170, mai 1963, p. 1-37. Voir aussi du même auteur : « 750^{ème} anniversaire », *ibid.*, n° 254, 15 décembre 1966, p. 3-7.

moyens de l'ordre sont la vie régulière, la célébration liturgique, l'étude de la vérité sacrée. Duval a éliminé les observances monastiques¹⁰. En 1967, il publiera une nouvelle étude, qui porte cette fois sur la forme conventuelle. Pour Duval, les formes de la vie conventuelle, et donc les observances, sont fonction d'une finalité de prédication. C'est cette finalité qui les justifie ou, le cas échéant, doit pousser à les abandonner : « C'est la fonction qui dicte sa loi à la vie conventuelle¹¹. » L'histoire vient ici légitimer les aspirations réformatrices.

Cette liquidation discrète de l'influence du Père Vincent Jandel sur les constitutions de l'ordre va rencontrer une opposition explicite en 1966 avec la publication d'un ouvrage de Valentin Walgrave, dominicain de la province de Flandre (Belgique), sur les tendances traversant l'ordre des Prêcheurs¹². Ce dernier dénonce l'abandon du caractère mixte de la vocation dominicaine, c'est-à-dire de son indivisible constitution à la fois apostolique et contemplative. Parce que les principes de la rénovation clivent la province, l'arbitraire semble caractériser toutes les positions et la légitimité n'être qu'une question de force. Le Père Albert-Marie Besnard, devant cet affrontement des interprétations historiques, propose d'aller chercher plus loin une pierre de touche qui fasse l'unanimité : ce serait la vie évangélique, seul fondement absolu de la vie religieuse¹³. Mais que reste-t-il alors de la spécificité dominicaine ?

Ce débat sur l'identité dominicaine trouve un autre objet d'affrontement dans la définition de la politique provinciale. Le chapitre provincial de 1963 a décidé d'entreprendre un redéploiement de l'apostolat de l'ordre¹⁴. Le provincial est mandaté pour rechercher les moyens de ce redéploiement et une commission *De Apostolatu* est nommée pour l'aider à cette fin. Elle doit conduire une enquête sur l'état apostolique de la province. Son but est de fournir les informations sur l'ordre nécessaires à son déploiement efficace dans le renouveau missionnaire de l'Église¹⁵. Les résultats sont publiés en 1966, alors que le Concile vient de s'achever et que l'interrogation sur l'*aggiornamento* de l'ordre traverse la province. Les chiffres sont éloquentes et alimentent le discours des frères qui reprochent à l'ordre sa perte de dynamisme apostolique. Dans son rapport sur les résultats, le Père Albin Luchini constate que l'apostolat de l'ordre, contrairement à ce que le chapitre de 1963 demande, ne touche les milieux incroyants et éloignés de l'Église que de manière marginale : environ 69% du temps des religieux

¹⁰ APDF, Guide de lecture des constitutions dominicaines, *Provincialia*, 1, 1963, p. 6.

¹¹ *Ibid.*, p. 12.

¹² Valentin WALGRAVE, *Essai d'autocritique d'un ordre religieux*, Bruxelles, CEP, 1966.

¹³ Albert-Marie BESNARD, « Réflexion sur l'ordre des Frères prêcheurs », *Ut sint unum*, n° 260, 15 mars 1967, p. 2-13.

¹⁴ APDF, *Acta capituli provincialis provinciae franciae, anni domini 1963*, p. 18-19.

¹⁵ Joseph KOPF, « Lettre aux frères », *Ut sint unum*, n° 183, 15 novembre 1963, p. 2.

est occupé par un public de catholiques convaincus, sans compter le temps pris par les activités conventuelles (28%¹⁶). Au contraire, l'apostolat des athées, incroyants et catéchumènes ne représente que 2% du temps. Le questionnaire d'enquête prévoyait des questions ouvertes où les frères pourraient écrire ce qui pour eux fait obstacle à leur apostolat. 56% des frères désignent trois catégories d'obstacles : tenant aux conditions du ministère ; tenant aux structures dominicaines et aux dominicains ; relevant des structures ecclésiales et des mentalités ecclésiastiques¹⁷. Ces réponses manifestent bien un ressentiment à l'égard des structures de l'ordre. Albin Luchini publie ensuite une nouvelle étude où il impute la faiblesse apostolique de la province à la désuétude du couvent, inadapté aux évolutions de la société¹⁸.

Des prises de parole réformatrice

Les consultations et enquêtes qui accompagnent le Concile vont permettre l'affirmation d'une conception de la vie religieuse dominicaine alternative à la vie conventuelle et contemplative. Depuis le décret conciliaire *Presbyterorum ordinis* en 1965, le travail des prêtres est de nouveau autorisé comme une activité sacerdotale légitime¹⁹. Dans la province de France, les Pères Gobert et Lacoste s'embauchent en Moselle dès 1964. Leur statut de prêtre-ouvrier sera légitimé *ex post* et ils font partie des 42 premiers prêtres autorisés à travailler sous la surveillance de Mgr Veuillot. Dès 1967, 22 frères sont au travail, dont 10 ouvriers, 5 techniciens, 3 scientifiques, 2 juristes. Les deux autres provinces n'ont chacune que trois frères au travail.

En 1967, pour préparer les chapitres provinciaux, une enquête interprovinciale est menée par le Père Nicolas Rettenbach sur le travail des religieux. Dans les réponses, le travail est justifié de deux manières. Tout d'abord, il apparaît comme un mode de pénétration dans un milieu social ou professionnel qui permet une compréhension des conditions de possibilité de la foi dans ce milieu. C'est donc à la fois un mode de connaissance et de présence au monde. Il s'agit d'inventer un « nouveau type d'homme²⁰ ». Les frères, constatant que le monde chrétien est culturellement de plus en plus extérieur au monde incroyant, pensent que le travail peut contrevenir à ce décalage. Il doit permettre aux dominicains de

¹⁶ Albin LUCHINI, Rapport de synthèse sur les activités apostoliques (1963-1964), *Provincialia*, n° 4, avril 1966, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 48-51.

¹⁸ Albin LUCHINI, « Les activités apostoliques conventuelles », *Provincialia* 5, p. A. 25.

¹⁹ Voir sur les enjeux de cette reprise : Joseph ROBERT, « À propos des prêtres au travail », *Ut sint unum*, n° 231, décembre 1965, p. 3-8.

²⁰ APDF, III, G, 49, t, 13, rapport sur le travail professionnel, 1967, p. 20.

se maintenir dans la condition humaine ordinaire. Ensuite, le travail est présenté comme la condition d'une authentique pauvreté. Travailler pour faire vivre le couvent est plus digne que de dépendre des dons d'une classe aisée, c'est-à-dire de la plus-value du travail ouvrier. Le travail permet donc d'émanciper l'ordre de la compromission avec l'ordre établi.

Le travail ne relève plus seulement d'une stratégie missionnaire visant l'indigénisation, il est désormais une mise en pratique ordinaire de l'affirmation que le monde est le lieu de l'Église, que l'Église est du monde et que par conséquent ses membres ne peuvent plus vivre d'une manière qui déroge à la vie sociale ordinaire. Le travail n'est donc plus justifié par une finalité pastorale, il n'est pas non plus justifié par le sacerdoce, mais par la condition humaine ordinaire des prêtres. Alors que pour les prêtres-ouvriers, le travail leur permettait d'être mieux prêtre auprès des ouvriers, le rapport au travail qui s'affirme dans les années 1960 répond au besoin des prêtres d'être pleinement humains. Cette tendance n'est pas propre aux dominicains²¹.

Pour faire suite à l'aggiornamento demandé par le décret conciliaire *Perfectae Caritatis* d'octobre 1965 et le *motu proprio Ecclesiae Sanctae* d'août 1966, le maître de l'ordre adresse le 19 novembre 1966 un questionnaire en 63 points à l'ensemble des religieux dominicains dans le monde. Son but est de dégager les grandes tendances de la rénovation souhaitée par les frères. Bien sûr, il ne s'agit là que d'une consultation. Elle servira de support à la réflexion des provinciaux réunis en congrès à Rome en juin 1967 pour poser les principes de la refonte des constitutions qui aura lieu lors du chapitre général de 1968. Les réponses conservées aux archives concernent trop peu de frères pour que leur dépouillement soit traité d'une manière quantitative. Par ailleurs, la plupart du temps, les frères ont juste signé des réponses élaborées par une commission de leur couvent. Seules les personnalités disposant d'un fort sentiment de compétence personnelle en raison de leur production théologique ont répondu individuellement. Le provincial Joseph Kopf a aussi nommé des ateliers pour élaborer sa réponse officielle. Les frères choisis sont jeunes ou situés dans les ministères les plus avancés de l'ordre. Ils bénéficient d'un surcroît de confiance, parce qu'ils sont pensés comme la génération du Concile, c'est-à-dire ceux qui seront le plus engagés par les réformes éventuelles.

La tendance dominante des réponses est la demande d'une refondation de l'ordre à partir de sa finalité : la prédication en priorité à « l'incroyance ». Cela implique que les formes de la prédication soient compréhensibles pour ceux qui n'en ont pas les codes par défaut d'éducation chrétienne. C'est pourquoi, à quelques exceptions près, les réponses concordent pour demander la relativisa-

²¹ François CHARLES, *Génération défroquée*, Paris, Cerf, 1986, p. 84-85.

tion des observances régulières par rapport aux finalités apostoliques. C'est là un renversement de la norme des pratiques religieuses légitimes par rapport aux années antérieures où les ministères apostoliques n'étaient considérés dominicains que s'ils n'entravaient pas la vie conventuelle et les observances régulières : « Les formes d'apostolat qui posaient autrefois des problèmes spéciaux étaient celles qui étaient extérieures aux institutions [...]. Il semble de plus en plus que ce qui était marginal et "spécial" autrefois doive devenir normatif aujourd'hui, et inversement²². »

La clôture conventuelle, le silence et toutes les normes institutionnelles doivent désormais être assouplies pour rompre la séparation des religieux avec le monde. C'est en tant que barrières que ces normes ont été élaborées pour protéger les religieux, c'est en tant qu'obstacles qu'elles sont dénoncées pour rendre aux religieux leur charisme d'apôtre. La prédication exige que les religieux soient du monde afin de pouvoir y porter la Parole, ils doivent chercher à être à la fois authentiquement des hommes de Dieu et authentiquement les contemporains de tous les hommes : « Définissant l'Église comme étant dans le monde et dans l'histoire, le Concile, en particulier par *Gaudium et Spes*, réclame vigoureusement des membres de l'ordre qu'ils soient des vivants d'aujourd'hui, attentifs aux signes du temps, témoins et hérauts dans notre monde de la parole qui le sauve ici et maintenant. [...] Cela suppose que chaque membre de l'ordre ait compris l'importance décisive de cet Évangile pour l'humanité en son état actuel et donc, en tout premier lieu, qu'en lui, ce soit l'homme d'aujourd'hui qui se convertisse en Jésus-Christ²³. » Ces prises de positions rencontreront une opposition dans les réponses individuelles. Cet ordre de bataille dispersé est d'ailleurs caractéristique d'une condition minoritaire. Selon les Pères Yves Congar et Pie Régamey, la capacité à être du monde pour y porter la Parole nécessite moins une rupture avec la vie contemplative qu'un approfondissement d'icelle.

« Au nom des jeunes » : une conjonction de générations

Les frères qui sont entrés dans l'ordre depuis 1940 deviennent majoritaires dans le corps électoral de la province en 1965. Ils accèdent par ailleurs à des niveaux de responsabilité importants. En 1965, Claude Geffré devient régent des études du Saulchoir et il s'entoure de jeunes lecteurs qui passent directement du statut d'étudiant à celui d'enseignant. Leur promotion rapide est justifiée par les réformes qu'impose le Concile. Il leur revient de se mettre en recherche et

²² APDF, « Réponse à la question AH », *Provincialia*, n° 6, 1967, p. 121.

²³ APDF, III, D, 77, réponse du couvent Saint-Jacques, 1967.

d'adapter la formation aux enjeux du monde contemporain. Lors du chapitre provincial de mai 1967, la montée en puissance des jeunes pères entrés depuis les années 1940 se traduit par l'élection de Nicolas Rettenbach à la charge de provincial. Ce dernier est un professionnel de la jeunesse. Père maître du studentat de 1940 à 1955, il sera écarté en raison de son choix de relativiser la vie régulière au nom de l'Évangile. Nommé aumônier d'étudiants, il reprendra les études pour être étudiant parmi les étudiants. Après 1965, il prendra un travail pour rompre avec l'état de vie séparé de prêtre. Son orientation et sa proximité des religieux entrés dans l'ordre durant les années 1940 et 1950 le font élire prieur de Saint-Jacques dès 1963. Ce groupe y est dominant. C'est encore cette génération qui le mettra à la tête de la province en 1967. Une fois élu, Rettenbach s'emploie à légitimer la recherche de formes nouvelles de la vie religieuse. Sous son influence, le chapitre de 1967 marque un tournant dans les orientations officielles de la province. Il consacre la mission envers les incroyants comme voie principale de la fidélité à la vocation dominicaine, ouvre la recherche quant aux formes de vie et de langage de la foi, enfin encourage le travail professionnel des frères²⁴.

En septembre 1967, les provinciaux réunis en congrès à Rome s'affrontent quant au sens à donner à la rénovation de l'ordre. Nicolas Rettenbach dresse un constat sévère : « Notre structure de vie religieuse, en effet, n'a pas été élaborée pour répondre aux besoins des hommes d'aujourd'hui, même si elle a parfaitement répondu aux besoins de ceux d'hier²⁵. » Ces « besoins », Rettenbach affirme les connaître par la médiation des « plus jeunes de nos frères » qu'il qualifie de « très représentatifs des hommes d'aujourd'hui » et qu'il pense à ce titre « l'espoir de l'ordre²⁶ ». Parce qu'il estime « les jeunes » porteurs des attentes du monde à l'égard de la vie religieuse, il considère que c'est à partir de leurs aspirations que l'ordre dominicain doit être « réinventé²⁷ ».

Dans ce contexte de transition, les frères étudiants dominicains n'intègrent pas la même capacité à l'autocensure que leurs proches aînés formés dans les années 1940-1950 et devenus leurs formateurs. Ils disposent au contraire d'une forte capacité à relativiser l'institution et à vivre en son sein sans prêter crédit à ce qui y est institué. Ils disposent d'une capacité à la fois individuelle et collective à la contestation et l'obéissance ne peut être pour eux que la contrepartie des réformes qu'ils souhaitent. En mars 1968, 13 jeunes pères, qui achèveront leurs études à l'été, rédigent un manifeste retentissant dans lequel ils somment l'ordre

²⁴ Nicolas RETTENBACH, « Lettre aux frères », *Ut sint unum*, n° 275, 15 novembre 1967, p. 1.

²⁵ ADPF, III, B, 78, b, 17, allocution du R. P. Rettenbach, 4 septembre 1967, congrès des provinciaux, Rome, p. 2.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 4.

de leur offrir des conditions de vie profondément renouvelées. Ils veulent une vie religieuse qui les rende solidaires de leurs contemporains, par le travail, et un mode de vie en petites communautés vivant dans « le monde²⁸ ».

Au mois de mai 1968, le couvent d'études du Saulchoir est en proie à une contestation radicale²⁹. Du 17 mai jusqu'à la fin juin, des assemblées générales se succèdent. Les frères étudiants prennent la parole pour dénoncer le caractère artificiel et suranné des formes religieuses auxquelles ils doivent se conformer : les savoirs scolastiques dispensés, une vie conventuelle séparée du reste de la société, les observances monastiques, les offices chantés au chœur. Les carrières possibles dans l'ordre ne correspondent plus, selon eux, aux exigences du temps présent. Ils souhaitent que les dominicains renoncent aux formes héritées pour s'insérer dans le monde par un travail professionnel et un engagement social, culturel ou politique. Reste que cette contestation ne concerne que le couvent d'étude. Ce qui va donner une ampleur de crise provinciale à cette contestation étudiante, c'est l'usage qu'en font leurs aînés : Nicolas Rettenbach, les jeunes lecteurs et les pères de ministère ordonnés dans les années 1950 ou au début des années 1960³⁰. Le provincial fait accepter aux prieurs la tenue d'assises de la province en juillet 1969 pour discuter des problèmes soulevés par les frères étudiants. Horizon qui à la fois conserve la crise ouverte pendant un délai fixé et impose la nécessité de réformes pour la clore.

Les assises provinciales de 1969 : réforme et déchirement de la province

Les assises de la province devront être une instance consultative représentant l'ensemble de la province – frères étudiants inclus – et non plus ceux qui, selon les constitutions, ont droit à une représentation au chapitre provincial. Cette forme d'assemblée est donc une innovation de circonstance. Les assises devront exprimer les orientations de la province souhaitées pour les années à venir. Le chapitre provincial qui les suivra immédiatement les avalisera. Pour légitimer ces procédures exceptionnelles, Nicolas Rettenbach mobilise l'argument générationnel : l'avenir de l'ordre sera compromis par défaut de vocations si des réformes ne viennent stimuler l'adhésion des jeunes générations. Dans un contexte ecclé-

²⁸ APDF, IV 4 J 64, note de jeunes pères du Saulchoir relative aux communautés de la province de France, mars 1968.

²⁹ Yann RAISON DU CLEUZIQU, « À la fois prêts et surpris, les chrétiens en Mai 68 », dans Denis PELLETIER, Jean-Louis SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, 2012, p. 314-316.

³⁰ Yann RAISON DU CLEUZIQU, « Quand une génération en cache une autre. Différenciations générationnelles et mobilisations réformatrices dans la province dominicaine de France autour de Mai 68 », *Polittix*, vol. 24, n° 96, 2011, p. 125-128.

sial marqué par la prise de conscience de la crise des vocations, l'argument a du poids, il renverse la hiérarchie de l'autorité dans la province³¹. Parce que les jeunes sont qualifiés et légitimés en tant que porteurs des attentes du monde à l'égard de l'Église, la redéfinition des formes de vie dominicaine légitimes doit se faire avec eux, voire par eux. Au nom de l'orthodoxie dont ils s'estiment des gardiens, de nombreux religieux contesteront cette juvénophilie : « La consultation des jeunes est une aberration, les jeunes n'ont pas à réformer l'ordre : ils ont à exister d'abord, à entrer dans l'esprit de l'ordre qui ne les a pas attendus pour être ce qu'il est. Quand on ne sait plus quel est précisément son but, ou quand on conteste sa nature, on n'y entre pas ou, si l'on y est, on en sort³². » Des religieux refusent de participer et s'abstiennent, pour ne pas cautionner une procédure qu'ils estiment démagogique³³.

La phase préparatoire des assises permet une cristallisation des clivages qui traversent l'ordre. Sommés de se positionner en répondant au questionnaire préparatoire envoyé aux couvents en janvier 1969, les frères doivent se réunir par affinités pour formuler des réponses collectives. Cette consultation déchire la province entre « jeunes » et « vieux » et crée ce qui peut dès lors être interprété comme un conflit générationnel. Le clivage entre groupes antagonistes de frères correspond toujours, au sein de chaque couvent, à un écart de génération. La moyenne générale d'âge des opposants à la rénovation proposée par Nicolas Rettenbach est de 55,2 ans, alors que la moyenne d'âge de ses partisans est de 43,4, soit plus de dix ans d'écart.

Les assises et le chapitre provincial de 1969 autorisent et donnent autorité aux conceptions de la vie religieuse portées par les frères étudiants et la génération des pères qui les précèdent immédiatement. Le travail professionnel, l'engagement politique et la vie en petite communauté de base sont légitimés. Il ne peut plus y avoir désormais de déviance par rapport à une norme unique de la vie religieuse. Les assises reconnaissent le pluralisme des interprétations de la vocation dominicaine, ce qui suspend la domination d'une génération sur une autre. Désormais, toutes les interprétations sont considérées comme également légitimes. Au regard de la composition des assises, ce résultat apparaît comme un effet mécanique de la surreprésentation des courants contestataires. Les religieux attachés à un mode de vie conventuel sont minoritaires. Ce sont les frères de

³¹ Denis PELLETIER, *La Crise catholique. Religion, société, politique en France*, Paris, Payot, 2002, p. 50.

³² APDF, IV, 202, 23, 8, déclaration du Père Lelong au Père Rettenbach à l'occasion de la visite canonique du couvent de l'Annonciation, le 10 février 1969.

³³ Yann RAISON DU CLEUZIOU, « Éclatement du régime de l'autorité et dérégulation des relations de pouvoir : la province dominicaine de France après Mai 68 », *Histoire@Politique*, 18, 2012, p. 97-114.

quarante ans environ qui institutionnalisent aux assises leurs conceptions de la vie religieuse au nom des frères étudiants. Après 1969, la province sera durablement déchirée par cette réforme, parce que les pères plus âgés et attachés à la forme de vie conventuelle considèrent qu'elle est le fruit d'un coup de force du provincial et des « jeunes ».

Dans la province de France, le renversement du style de vie n'est pas l'effet d'une prise de pouvoir par le « bas » ou par le « haut » ; il est conditionné par la conjonction entre l'arrivée aux charges de responsables et la manifestation de contestations à la base. Cette conjonction ouvre une possibilité de réalisation d'aspirations convergentes entre les générations successives entrées dans l'ordre depuis les années 1940. Le Concile et Mai-68 ont une importance capitale dans ce processus, non comme source des contestations, mais comme contextes qui suspendent la légitimité des formes instituées et mettent la recherche d'adaptations à l'ordre du jour. Cette ambiance de transition est bien sûr ce qui va permettre aux déviances des jeunes de la génération missionnaire d'être requalifiées en ressources de réforme. Au nom de l'avènement d'un monde neuf, ces derniers sont promus à des responsabilités importantes comme au Saulchoir. Mais entravés par des procédures d'*aggiornamento* et des résistances des frères âgés, ils ne pourront imposer la réforme qu'ils souhaitent que grâce à la révolte de leurs cadets qui aspirent à une déclergification plus radicale³⁴.

Yann Raison DU CLEUZIQU

Université de Bordeaux

³⁴ Yann RAISON DU CLEUZIQU, *De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la province de France (années 1940-1970)*, Paris, Belin, 2016.

NEGOTIATING RELIGIOUS REFORM. *PERFECTAE CARITATIS* PUT INTO PRACTICE IN THE NETHERLANDS, 1965-1982

The decree *Perfectae Caritatis*, issued by the Second Vatican Council on October 28 1965, officially marked the beginning of experimental changes in communal life and activities of men and women religious worldwide. In the Netherlands, religious institutes already debated necessary reforms of their identity, way of life and their mission in the world prior to the Second Vatican Council¹. Male orders engaged in parish-based pastoral care were confronted with dissatisfied parishioners who questioned the religious praxis and hierarchical organisation of their Church. Female and male orders active in education and healthcare experienced difficulties in meeting government policies regarding professional standards². In these familiar spheres of action, they were no longer in the position to set the rules but were instead forced to abide by rules set to them. Such pressures added to the growing tensions within the religious institutes, due to a decline of vocations and an increasing perception of imbalance between the demands of the religious life and changing ideas of personal, spiritual and professional development³.

The Second Vatican Council therefore was anxiously anticipated in the religious institutes in the Netherlands, as were the decrees that not merely encouraged but in fact mandated the reform and adaptation of the religious life. Expectations were high, too high perhaps, as this case study of the Dutch Domi-

¹ For the male religious institutes, e.g. Marit MONTEIRO, *Gods Predikers. Dominicanen in Nederland (1795-2000)*, Hilversum, Verloren, 2008 ; J. A. DE KOK, *Acht eeuwen Minderbroeders in Nederland: een oriëntatie*, Hilversum, Verloren, 2007. For the religious congregations of brothers, Joos VAN VUGT, *Broeders in de katholieke beweging. De werkzaamheden van vijf Nederlandse onderwijscongregaties van broeders en fraters 1840-1970*, Nijmegen, KDC-KSC, 1994. For the female religious institutes, Annelies VAN HEIJST and al., *Ex caritate. Kloosterleven, apostolaat en nieuwe spirit van actieve vrouwelijke religieuzen in Nederland in de 19^e en 20^e eeuw...*, Hilversum, Verloren, 2010.

² Joos VAN VUGT, « “Should it happen that God should permit...” The Political and Legal Position of Orders and Congregations in the Netherlands », in Jan DE MAEYER and al. (eds), *Religious institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven, Leuven University Press, 2004, p. 301-308.

³ Tensions between religious precepts and apostolate are part and parcel of recent Dutch historiography on active female religious : Paul Wynants, « Les religieuses de vie active en Belgique et aux Pays-Bas », *Revue d'histoire ecclésiastique*, XCV/3, 2000, p. 238-256 ; Annelies VAN HEIJST, *Models of Charitable Care. Catholic Nuns and Children in their Care in Amsterdam 1852-2002*, Leiden-Boston, Brill, 2008.

nicans will clarify. I will explore the changes in their conception of the Dominican identity, and the consequences of this conception for their views on communal life as a corner stone of the religious life. The framework in which the Dutch Dominicans could envisage and conceptualize the aim and content of reform was provided by the General Chapter of the Order held in 1968 in River Forest, near Chicago. It was preceded by a general meeting of provincials in 1967 in Rome. This meeting was meant to improve the Order's laborious tradition of internal deliberation and decision making. It also offered the provincial superiors an opportunity for an exchange of their views on reform in the context of the actual situation in their respective provinces. Within the Order, the Dutch Dominicans were of doubtful reputation as unequivocal supporters of radical reforms. This reputation gained even more currency from 1965 onward as the Roman Catholic Church in the Netherlands was depicted in the international media as an ecclesiastical test tube sizzling with experimental drive. In reality, the Dutch provincial superior elucidated in 1967, the Dutch Dominicans were deeply affected by what was generally perceived as a crisis of faith within Dutch society.

The General Chapter of 1968 mostly concentrated on the revision of the constitutions that was presented by *Perfectae Caritatis* as the point of departure of the reform process. As an *opus perfectabile* these appealed to the innovative strength of the Dominicans. In this vein, the Dutch Dominicans adopted a so-called « Statute for Experiments » during the Provincial Chapter of 1969. This Statute allowed for the exploration of new forms of communal life by means of experimental communities and thus prevented an internal schism between the reform-minded Dominicans and their more moderate brothers. Although the Statute was within the limits of the new, provisional constitutions devised by the General Chapter of 1968, it provided the underpinning for a conception of Dominican identity and way of life that was not generally shared in the Order. This conception offered the *raison d'être* for communities that were « mixed » by gender and state in life. These experimental communities proved to be controversial and provided a stress test of reform in two respects. First, they offered different, even dissenting, interpretations of the fundamentals of the Dominican Order : the religious vows and communal life. Second, they put the agreements of administrative decentralization and provincial autonomy reached by the Chapter of 1968 directly to the test.

Run up to Reform

The Dominican Order prepared for the General Chapter of 1968 during the *Congressus Provincialium*, held in Rome in September 1967. The preparatory committee for this meeting called for a more efficient « method of conducting

meetings within the Order », that would help to accomplish the goals the Order set for itself. Otherwise they risked « frustration and fatigue » caused by procedures for communication that would induce « a passive attitude ». The process of renewal, in other words, required new, more effective forms of internal communication⁴.

The meeting of the provincial superiors and their assistants in 1967 could benefit from an opinion poll that was sent to the respective provinces in January of that year⁵. This consultation reflects the essence of *Perfectae Caritatis* that reform required the sounding of all members of a religious institute. Superiors were therefore urged to seek their advice and familiarize themselves with their views on matters concerning the Order. The questionnaire comprised more than sixty questions, formulated by the Master general, often with specific references to the relevant decrees of the Second Vatican Council. The opening questions concern the « fundamentals » : the characteristics of the « spirit and the life of Saint Dominic » and his intentions for the Order. The public image of the Order was addressed, as well as its interaction with modern man in modern society, and the question whether its aims and means could or should be adapted to the current conditions of modern society. The opinion poll moreover includes sections on the training of young Dominicans, convent life, administration, preaching, liturgy, studies, the life of the Dominican sisters and the members of the Third Order, and finances⁶.

Although this opinion poll seems to be an appropriate and even innovative instrument to democratize the process of decision-making within the Order, its structure and semantics must have had an exclusive rather than inclusive effect. The original poll was issued in Latin, which indicates that a substantial number of Dominicans, namely the lay brothers, were excluded. The wording of the questions and the assumed knowledge of the Vatican decrees also predisposed the learned members of the Order. Finally, the invitation to personally articulate opinions on their Order, their Dominican identity and their apostolate, and to send their response directly to the Master general must have been a novelty to the majority of the Dominicans who were trained in strict obedience to their superiors.

⁴ Provincial Archive of the Order of the Dominicans [PAOD] 4532, intervention of Fr. Kevin O'Rourke, Province of St. Albert the Great, 26 September 1967. The superior of the Dutch Province, Frans van Waesberge, had been elected for this Committee by the Master general Fernandez (*ibid.*, letter of appointment, d.d. 31 October 1967).

⁵ PAOD 4532, circular letter of F. van Waesberge, Father provincial of the Dutch Province, January 10 1967, with information on the distribution within the Dutch Dominican Province.

⁶ PAOD 4532, Dutch translation of the questionnaire accompanied by « Practical Suggestions ».

The *questionnaire itself* articulated – and therefore shaped – the fundamental orientation of the reform process in the Dominican Order⁷. It defined « the fundamentals » of the Order in terms of the characteristics of the « spirit and the life of Saint Dominic » and his original intentions. Moreover, it specified the mostly dualistic terms in which reform was to be considered : the public image of the Order was at stake, its interaction with « modern man » in « modern society », leading up to the question whether its aims and means could or should be adapted to contemporary society.

Religious crisis in the Netherlands

The *Congressus Provincialium* in Rome provided the provincial superiors with an opportunity for the exchange of the state of affairs in their respective provinces. This highlighted the particular problems of each province prior to the General Chapter, and thus their respective starting points in the deliberations concerning religious reform. On this occasion, Frans van Waesberge, prior provincial of the Dutch Dominicans, sketched a rather gloomy account of the situation in the Netherlands⁸. He felt it incumbent on him to rectify prevailing images of the Dutch Roman Catholics, including the Dominicans, as advocates of radical religious and ecclesiastical reform⁹. Van Waesberge explained that through their responsibilities in parish-based pastoral care the male religious orders such as the Dominicans were directly confronted with major shifts in Dutch society with regard to religion and Church. These shifts influenced their attitude towards reform and adaptation of the religious life and apostolate. They had to face up to the fact that the majority of Dutch Catholics felt increasingly awkward about ecclesiastical structures and inner-Church hierarchical differences on account of clerical status, gender and education. Although it was promising that many Catholics engaged in debates about the Second Vatican Council, these did not amount to coherent nor cohesive conceptions of Catholic

⁷ For the impact of questionnaires on Church policy in the 1960's, see Benjamin ZIEMANN, « Opinion Polls and the dynamics of the public sphere : the Catholic Church in the Federal Republic after 1968 », *German History*, 24, 2006, p. 562-586 and Chris DOLS, *Fact Factory. Sociological Expertise and Episcopal Decision Making in the Netherlands 1946-1972*, Nijmegen, dissertation Radboud University, 2014.

⁸ PAOD 4532, [Frans van Waesberge], *La situation religieuse dans la province dominicaine de Hollande*, (s.d.). Van Waesberge (1911-1987) held several administrative positions in the Dutch Province before he was elected prior provincial in 1960. Having the confidence of the Dutch Dominicans, he served three consecutive terms as provincial superior.

⁹ Van Waesberge made earlier attempts to set the record straight as he was aware that the Master of the Order relied on conservative Dutch sources in Rome that portrayed the Dutch Dominican province as overambitious concerning renewal and reform in Church and Order. Marit MONTEIRO, *Gods Predikers...*, p. 615-617.

identity. New conceptions of identity in modern society, revolving around personal autonomy and self-fulfilment, instead urged many Catholics to break with ideas, structures and institutes that fostered inequality, discrimination and lack of democracy. The established Churches served as prime examples, whereas the Catholic Church was dismissed as an institute of do's and don'ts¹⁰.

The Dutch Dominican Province itself, Van Waesberge clarified, was on the brink of a schism over the very subject of reform. Two opposing factions voiced their views. In general, the Dutch Dominicans under forty welcomed the religious crisis as an opportunity for changes they deemed long overdue. They endorsed the maxim of truthfulness, which the Dutch Dominicans had adopted as the core of their Dominican identity during the Provincial Chapter of 1960¹¹. To them, the motto *veritas* that defined the collective identity within the Order, referred to doctrinal truths they had come to question critically. They preferred to adhere to what they considered truthful or authentic, and to refuse to abide by guidelines and regulations they considered obsolete. This reform-minded group, Van Waesberge explained in Rome in 1967, was opposed by a faction that was convinced that their Order merely experienced a difficult episode that would eventually pass. Their relentless commitment to the religious life would ensure that the religious tradition remained a solid haven in turbulent times.

The General Chapter of 1968

Van Waesberge's presentation before the *Congressus Provincialium* can be read as the point of departure of the Dutch province at the General Chapter of the Order of the Dominicans that took place from the end of August until the end of October 1968, in River Forest, near Chicago, Illinois¹². With reference to the Second Vatican Council it defined as its main task to find new forms of apostolate and prayer that would meet the needs and expectations of modern man¹³.

¹⁰ PAOD, 4532, [Frans van Waesberge], *La situation religieuse dans la province dominicaine de Hollande*, (s.d.), 7. Compare Erik BORGMAN and Marit MONTEIRO, « Catholicisme », in Meeten TER BORG and al. (eds), *Handboek Religie in Nederland. Perspectief – Overzicht – Debat*, Zoetemreer, Meinema, 2007, p. 86-121 and Peter VAN ROODEN, « Oral history en het vreemde sterven van het Nederlandse christendom », in *Low Countries Historical Review*, 119/4, 2004, p. 524-551.

¹¹ PAOD 4590, Acts Provincial Chapter 1960, *Admonitiones* 46 and 48. Marit MONTEIRO, « The religious radicals of '68: reframing identity and spirituality », *Religion and Theology*, 24/1-2, 2017, p. 109-129.

¹² PAOD, 4532, « Verslag van het Generaal kapittel, gehouden te River Forest bij Chicago, van 29 augustus tot en met 24 oktober 1968 » (report of the General Chapter, held in River Forest near Chicago, from August 29 until October 24 1968) 1.

¹³ PAOD, 4532, *Epistula a Capitulo ad Totum Ordinem. Praesentatio Novarum Constitutionem*, 1.

With respect to the revision of the constitutions of the Order mandated by the decree *Perfectae Caritatis*, the participants debated whether they ought to first discuss the actual problems that Church and Order currently faced in the respective provinces. Van Waesberge supported this sequence that was overruled by the majority of the Chapter. The Chapter thus concentrated mostly on the revision of the constitutions and produced a provisional version, presented as an *opus perfectabile*. These were to be adjusted and improved on the basis of experience during the process of renewal and adaptation that – in keeping with the guidelines of *Perfectae Caritatis* – was considered the responsibility of all members of the Order¹⁴. The Chapter agreed upon the Dominican fundamentals as the frame of reference for the revision of the constitutions : communal life, supported by its shared liturgy, and the apostolate devoted to preaching based upon study¹⁵.

I will zoom in on the issues Van Waesberge identified in his report of the General Chapter as relevant to the Dutch Dominicans. He related that diverging conceptions of the clerical identity of the Dominicans caused dissent. The Spanish delegates proclaimed that the clerical character of the Dominican Order reflected its prophetic dimensions. Van Waesberge initially successfully managed to have this proposition dismissed, yet a new text was adopted by the Chapter in which the prophetic mandate of the Order was unequivocally bound to the priesthood – to the dismay of the Dutch and the French delegates¹⁶. In the Dutch province, the issue of the clerical character of Dominican identity had proved to be a stumbling block during the Dutch Provincial Chapter of 1965. Mainly the Dominicans under forty failed to understand that their older fellow brothers put great value on the priesthood in their life. Older Dominicans, in turn, had a hard time acknowledging the social and cultural devaluation of the priesthood in society in general, as well as among their younger brothers¹⁷.

Concerning the religious vows, Van Waesberge feared that the Dutch Dominicans would be disappointed to learn that the General Chapter kept to the classic interpretation. His account reveals that apparently their hopes had been set on the easing of the vow of chastity¹⁸. With more enthusiasm, the prior provincial reported that with reference to the vow of obedience the General Chapter made allowances for the personal responsibility of both the superiors and their subjects. Van Waesberge himself seemed pleased with the Chapter's aim for

¹⁴ PAOD, 4532, Littera ad Fratres, General Chapter 1968, p. 1 and p. 3, with reference to section 4 of *Perfectae Caritatis* ; *ibid.*, Epistula a Capitulo ad Totum Ordinem. Praesentatio Novarum Constitutionem.

¹⁵ PAOD, 4532, Littera ad Fratres, General Chapter 1968, p. 4.

¹⁶ PAOD, 4532, « Verslag », p. 2-3

¹⁷ PAOD 4591, Acts Provincial Chapter 1965, p. 12-13.

¹⁸ PAOD 4532, « Verslag », p. 4.

administrative democratization through decentralization. This allowed for a larger – though unspecified – degree of administrative autonomy of the respective provinces¹⁹.

On the verge of a schism

The provisional constitutions of 1968 offered the Dutch Dominicans some latitude for the interpretation and implementation of reforms within their province. They clearly needed this room to manoeuvre during the Provincial Chapter of 1969, when the Dutch province threatened to break over the question of the membership of the Order. This question was intrinsically linked to the definition of Dominican identity and its fundamentals. Some Dutch Dominicans advocated the membership of former Dominicans : those who had recently left the Order yet testified to their unbroken religious inspiration that, in their view, risked to be smothered in the current institutional structure and rigid, archaic requirements of Church and Order²⁰. This plea resonated the public opinion in the Netherlands where the legal obligation of celibacy for the priesthood was openly questioned. Opinion polls indicated that not only the majority of the Dutch, but also the majority of the Catholic clergy endorsed the idea that married men could function perfectly as priests, thereby putting into perspective the obligation of celibacy as a corner stone of clerical identity²¹.

During the Provincial Chapter, the Dutch Dominican community proved to be divided into three groups over this issue. One faction advocated a radical break with existing structures, focused on modernizing the priesthood and dismissed mandatory celibacy. This faction was opposed by a group that favoured more moderate reforms at an equally more moderate pace. Yet the largest group was undecided with respect to the focus and scope of the reforms in general and preferred to refrain from articulating their views on sensitive issues such as clerical celibacy. This issue however turned out to be so contentious that a

¹⁹ PAOD 4532, « Verslag », p. 7 ; *ibid.*, Epistula a Capitulo ad Totum Ordinem. Praesentatio Novarum Constitutionem, 3 : De autodeterminatione provinciarum et de personali Fratrum responsabilitate.

²⁰ Marit MONTEIRO, *Gods Predikers...*, p. 722-723.

²¹ J. A. VAN KEMENADE, J. M. VAN WESTERLAAK, *Ambtscelebaat in een veranderende Kerk : resultaten van een onderzoek naar alle pristers, diakens en subdiakens in Nederlan*, Rotterdam, Pastoraal Instituut van de Nederlandse kerprovincie, 1969 ; for a discussion of the various viewpoints on (mandatory) celibacy for priests since 1963, see A. HOENKAMP-BISSCHOPS, *Celibaat : varianten van beleving. Een verkennend onderzoek rond ambtscelebaat en geestelijke gezondheid*, Baarn, AMBO, 1991, p. 18-30. For the impact of this poll commissioned by the Dutch episcopate : Marjet DERKS, Chris DOLS, « Spreekende cijfers. Katholieke sociaalingenieurs en de encensering van de celibaatcrisis 1963-1972 », in *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 123, 2010, p. 414-429.

schism seemed to be inevitable. The Chapter managed to avert this by settling upon a Statute for Experiments. This Statute met the demands of those Dutch Dominicans who wanted to put general exhortations for reform and adaptation in practice as they saw fit, but also guarded the interest of the more moderate minded by clearly defining the limits of experiments. These initiatives were not to exceed the « normal strength » of the Dutch Dominicans, as they should never compromise the Dutch province within the Dominican Order²². Master general Aniceto Fernández approved of the acts of the Chapter, including the Statute²³. Yet, he stipulated dispensation of the Master general was required for those initiatives that did not tally general law nor the Constitutions²⁴. The Statute thus provided the Dutch Province with a legal framework for experimental communities.

Under this Statute five experimental Dominican communities were initiated, of which the last one was closed in 2006²⁵. These had a « mixed » membership with regard to gender and state in life : Dominicans and Dominican Sisters, as well men and women who felt inspired by the Order and its founder. The ideal of an extended *Familia Dominicana* fitted a visionary model of the Dominican Order without hierarchical differences based on ordination or vocation. Such intentions were recognized and endorsed only very briefly in the Order of the Dominicans. The General Chapter of Tallaght (1971) explicitly included those who lived and worked in the spirit of St. Dominic – whether they be priests or lay brothers, sisters or nuns, lay men or women, in the Order of the Preachers²⁶. In this vein, the Provincial Chapter of the Dutch Dominicans kept seeking ways to formally and legally include Dominican sisters and laity in the Order²⁷. Although such far-reaching interpretations of the make-up of the Order and its membership were reversed at the General Chapter of Naples (1974), the Dutch Provincial Chapter of 1977 continued its more inclusive course²⁸. This Chapter acknowledged that the Statute of Experiments still provided a viable framework for mixed Dominican communities.

²² PAOD 4591, Acts Provincial Chapter 1969, no's 54-56 (« Experimenten »).

²³ Fernandez (1895-1981) could boast administrative experience within the Order of the Dominicans as assistant to the Master general (1946-1950) and prior provincial of the Spanish Dominicans (1950-1962) before he was elected Master general in 1962. He remained in office until 1974.

²⁴ PAOD 4591, Acts Provincial Chapter 1969, no. 56.

²⁵ Marit MONTEIRO, *Gods Predikers...*, p. 734-737.

²⁶ PAOD 4575, Acts General Chapter 1971, no. 122.

²⁷ PAOD 4591, Acts Provincial Chapter 1973, no's. 24-28.

²⁸ PAOD 4591, Acts Provincial Chapter 1977.

Stress test of reform

The Dominican Community Arnhem (DCA) developed into the major test case of internal reform that involved definitions of Dominican identity, community life, and administrative autonomy. The initiators started planning the community in 1977, the year in which the Dutch Provincial Chapter confirmed the relevance of the Statute for experiments for mixed communities of men and women, with and without a formal affiliation to the Dominican Order. At its official start, in 1979, the DCA consisted of three Dominicans, a Dominican sister of the Congregation of Dominican Sisters of Neerbosch and a married couple. It distinguished itself from other experimental religious communities under the wings of religious institutes in the Netherlands in its openness about personal, intimate relationships²⁹. The members of the DCA acknowledged the importance of these relationships in their joint life, without diminishing their commitment to Dominican values or the religious vows. As their initiative was being scrutinized closely, they rejected the emphasis that was put on intimate relationships as disproportionate. Yet, they were convinced that personal friendships within their religious community would strengthen and revitalize religious life simply because its members were happier³⁰.

Because of this particular ambition, intense debates in the Dutch Province and its Provincial Council, as well as in the Congregation of the Dominican Sisters of Neerbosch, preceded the decision in January 1979 to acknowledge this experimental community³¹. In April 1979, the Master general, Vincent de Couesnongle, overturned this decision³². This tallied with the rejection of the experiment of the Congregation of the Religious and Secular Institutes to which

²⁹ Katholieke Documentatie centrum, Nijmegen, the Netherlands Dominican Community Arnhem [KDC, Archive DCA], Official documents, prior provincial M. Vijverberg to Master general Vincent de Couesnongle, 27-06-1979.

³⁰ Marit MONTEIRO, *Gods Predikers...*, p. 736.

³¹ They were advised to this end by a committee that also considered the acts of the Provincial Chapters of 1969, 1973 and 1977. KDC, Archive DCA, Official documents, Final report advisory committee (1979), II. *Ibid.*, Copy of the *Bulletin* of the Dutch Dominicans, February 1979.

³² Served as Master general from 1974 until 1983. During this term, he also served as vice-president of the Union des supérieurs généraux, under the presidency of Pedro Arrupe (1907-1991). In 1981, after a stroke, Arrupe resigned from his office as Master general of the Jesuits. Dissatisfied over the Jesuit's efforts for social justice and the liberation theology in South America, pope John Paul II personally assigned a vicar-general, passing over the candidate designated by Arrupe. In the Dutch province, this papal intervention is associated with de Couesnongles rejection of the DCA and his insistence on administrative compliance of the Dutch prior provincial. Marit MONTEIRO, *Gods Predikers...*, p. 625.

concerned Dominican Sisters and Dominicans had turned³³. In the ensuing correspondence with the prior provincial, it became clear that the Master general, probably closely watched by the aforementioned Roman Congregation, could not endorse the support of the Provincial Council for the DCA as this experiment contravened an « élément fondamental » of the Dominican profession. An appeal to the *Familia Dominicana* would offer no solution, he explained, as « chacun comme sa profession » had a calling and a commitment « selon les modalités de la branche dont ils font partie ». Clearly, the inclusive conception of the *Familia* of the first half of the 1970's proved to be short-lived. The same was true for the Dutch Statute of Experiments of 1969. That reflected other times, other types of experiments as well. More importantly, he reminded the Dutch provincial superior of the directive stipulated by his predecessor Fernández in response to the Statute : dispensation of the Master general was needed for initiatives that did not tally general law nor the constitutions. This was the case with the DCA, and dispensation was out of the question. He would gladly grant the provincial more time and latitude, yet only to carry out this decision³⁴.

His demand for an immediate termination of the experiment in April 1979, however, was not respected. This forced him to once again clarify this demand in the context of his visitation of the Dutch Province in 1982 to the Dominican members of the DCA. As the Order knew no mixed communities they lived *extra conventum*. As they did so on a structural basis without a valid reason, the Master general demanded that the provincial superior would end their participation in this unapproved experiment within a few months³⁵.

Obviously, the model of an egalitarian community, underpinned by a non-clerical conception of Dominican identity, overstepped the boundaries of what the Master general could approve. The Dutch Provincial Council, however, considered the decision over the Dominican Community Arnhem and its membership *its* responsibility. Although the Dutch Dominicans were undecided among themselves about the principle of dialogue as the principal instrument of governance, the Provincial Council considered it an instrument befitting for the democratic institute the Dominican Order claimed to be. This needed to be upheld particularly in the case of the DCA, as divergent opinions about the community life and the religious vows complicated a thorough investigation of

³³ KDC, Archive DCA, Official documents, Provincial Council of the Dominican Sisters of Neerbosch to the prefect of this Roman Congregation, Cardinal Pironio, 21-06-1979. This rejection dated from May 11 1979.

³⁴ *Ibid.*, Master general de Couesnongle to the prior provincial Martin Vijverberg, 27-06-1979.

³⁵ PAOD 4639, Account of the visitation by the Master general (1982) and the response of the Dutch Provincial Council (1982) ; see also PAOD 4726, Reaction of the Master general to the Acts of the Provincial Chapter (15-09-1981) concerning mixed communities.

the meaning and impact of this experiment for the Order and its task. According to this Council, the Master of the Order had violated the principle of internal democracy by demanding, without further consultation, the Dominican members of the DCA to leave this community. The Master general for his part demanded that the Provincial Council would respect his decision that the DCA could not be recognized as a Dominican community³⁶.

Yet, even under the conditions set by the Statute for Experiments support the DCA could not be continued as it overstretched both the strength of the Dutch Dominican Province and compromised its position within the Order. The positive assessment of an investigative committee installed by the Provincial Council at the request of the DCA did buy this community some time, yet could not persuade de Couesnongle's successor Damian Byrne in 1983 to change his predecessor's resolution over the DCA. The remaining members dissolved the community in 1987.

Although the decree *Perfectae Caritatis* (1965) officially marked the beginning of experimental changes in communal life and activities of men and women religious, religious institutes had been debating change and renewal since the 1950's. In the Netherlands, initiatives of reform prior to the Second Vatican Council reflect the particular problems the religious institutes needed to address. These also shaped their expectations with respect to the announced reforms. These expectations were high, also among the Dutch Dominicans who saw themselves confronted with a general crisis of faith in the Netherlands, a decline in vocations and a general insecurity about their identity and apostolate.

During the General Chapter of 1968, their actual situation, perceived as a crisis, was subordinated to the more detached exercise of listing Dominican values and fundamentals in function of the revision of the Order's constitutions. The provisional constitutions passed by this Chapter explicitly cleared the way for reforms through experience. The Dutch Dominicans used this liberty to adopt the Statute for Experiments at the Provincial Chapter of 1969 in order to keep their Province from breaking over dissension concerning reform and renewal. This Statute provided the framework for an exploration of new forms of communal life within the Dutch Dominican Province based on an egalitarian, non-clerical conception of Dominican identity.

Concrete initiatives such as the Dominican Community Arnhem served as a stress test for the interpretation and implementation of religious reform during the 1970's. In the case of the DCA, the negotiations between the provincial

³⁶ KDC, Archive DCA, Official documents, Correspondence Master general, Provincial Council and the DCA.

superior and the Master general revolved around the interpretation of the religious vows and communal life. By including of personal, intimate relationships in their communal life, the Dominican members of the DCA challenged the traditional interpretation of the vow of chastity that had remained unchanged in the Dominican constitutions. They moreover claimed to be a Dominican community of mixed composition by gender and (ordained and religious) status. The Master general rejected the initiative on both accounts. Moreover, he insisted that it was for him to decide over this community, thereby clearly delineating the boundaries of provincial administrative autonomy in matters that directly touched upon the fundamental characteristics of the Dominican Order.

Initiatives such as the DCA have often been marginalized in the historiography of the religious institutes because of their small scale and short-lived existence³⁷. This marginalization also seems to be the result of the process of *ressourcement* that was encouraged by the Second Vatican Council as part and parcel of internal reform. Going back to the sources, both the Gospel as well as the intentions of the founders of religious institutes, invited the religious institutes to assess their history through the lens of what they consider their core activities. This perspective often obscures the actual history of religious life as a sometimes difficult human rather than a saintly endeavour³⁸. Experimental communities like the Dominican Community Arnhem testify to the controversial assessment of religious reform that shaped the hour of *aggiornamento* in the religious institutes. In the case of the Dutch Dominicans this hour resulted in plural conceptions of Dominican identity and apostolate that allowed for the unbroken loyalty to personal religious ideals that could, when necessary, conceal an inner detachment to the official course set by their Order³⁹.

Marit MONTEIRO

Radboud University Nijmegen

³⁷ Compare Marit MONTEIRO, « The religious radicals... ».

³⁸ Annelies VAN HEIJST and al., *Ex Caritate...*, p. 1030-1038 ; Marit MONTEIRO and al., « Changing Narratives ».

³⁹ Marit MONTEIRO, *Gods Predikers...* ; compare the concept of « Diversity without Democracy », coined by Peter McDONOUGH, Eugene C. BIANCHI, *Passionate uncertainty. Inside the American Jesuits*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002.

TRANSFORMATION IN LOYALTY. RENEWAL PROCESS IN FRANCISCAN COMMUNITIES

A Series of Publications and their Sitz im Leben

« **T**he Transformation in Loyalty » – altogether 28 brochures were issued in the years between 1960 to 1985 by the publishing house of the Saxonian Franciscan province, the Dietrich-Coelde-publishers, situated in Werl. « A Series about Christian Life today » is their subtitle. Their origin is to be found in conferences of the « Franciscan Working Group », to which, especially, Franciscan sisters' communities were invited. In the spirit of the Council and applying the program for the reform of religious communities, the published talks and discussions demonstrate the struggle for actualizing the Franciscan charisma in predominantly apostolic communities. In this way a compendium of Franciscan spirituality came into being, which, at the same time, is an excellent source for the « *aggiornamento*-process » of the Council-period and the time after the Council.

Two Franciscan fathers belonged to the initiators and were the mainly responsible persons of the workshops, which at first took place in the region of Northwest Germany, but after the Council included also sisters from Southern Germany. Lothar Hardick (1913-1999) of the Saxonian and Kajetan Esser (1913-1978) of the Cologne province of German Franciscans had been working together already before in the research on St. Francis and had issued the Franciscan Sources. From 1961 to 1966, Hardick had been the chief editor of the « Franciscan Studies ». He was involved in the central *aggiornamento*-commission of the order after the Council and belonged to the initiators of the « Institute for Franciscan History » in Münster. Heribert Arens summed up Hardick's life achievement : that he was a person for the research of Franciscan sources, of Franciscan spirituality and for the renewal of the regulated Third Order¹. The life work of Kajetan Esser focussed on the testament of St. Francis. On the occasion of his 100th birthday, the Capuchine Father Leonard Lehmann wrote about him : « Father Kajetan placed his life and his work totally into the service of a historically secure *aggiornamento* of the Franciscan charisma². » After extending the

¹ Heribert ARENS, « Sermon at the Requiem Mass for Dr. Lothar Hardick, ofm », in *Wegzeichen*, 1999, n° 1, p. 54-55.

² Leonhard LEHMANN (ed.), *Das Testament des hl. Franziskus. In Erinnerung an Kajetan Esser, ofm (1913-1978) zum 100. Geburtstag*, Werkstatt Franziskanische Forschung 7, Norderstedt, 2013, p. 6.

circle of interest beyond the region of Northwest Germany, it was the sisters' part to play a significant role in the workshops, especially Sr. Ethelburga Haecker of the Franciscan Convent of Gengenbach. She was in this capacity also a member of the Würzburg Synod (1971-1975) and the co-founder of the inter-Franciscan working group (INFAG), an association of the communities of the German language area based on the charisma of St. Francis and St. Clare of Assisi.

Before the Council

The starting point for organising the working weeks for sisters was the re-discovery of St. Francis of Assisi. Lothar Hardick recognized in this a necessary requisite for the Franciscan witness in the present time : « But if one knows exactly the spirit, out of which the founder of the order and the first generations lived and shaped their religious life, then it is easier to do what the time today demands of us in the strength of the same spirit. This means concretely for the Franciscan person : what is important, is to know and to do what St. Francis would do today³. » It could not be taken for granted before the Council to postulate and to emphasize a proper Franciscan form of the evangelical counsels, that we « even possess our own and common imitation of Christ⁴ ». Since most of the sisters belonged to communities of a regulated Third Order, they requested an interpretation of their rule that had been introduced by Pius XI in 1927. This rule would stand « in the circle of light of the gospel of Our Lord Jesus Christ and of the evangelical life of our order's founding Father⁵ ». To be clarified was the relationship of rule, constitution and customs. The original features of the various communities were shown in their history above all in externalities of dress and liturgical peculiarities. The constitutions were juristically unified in the precenciliar time. Reform started with the customs : « It is the task of every generation to furnish the proof by a vital care of customs and a tested further development of the traditions that it has understood the basic law of the rule and

³ Lothar HARDICK, « Überblick über die franziskanische Literatur der letzten Jahre », in *Selbstbesinnung der franziskanischen Familie. Erste Werkwoche der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft im nordwestdeutschen Raum vom 14. bis 18. September 1959 und 19. bis 23. April 1960 im Exerzitienhaus zu Werl/Westf*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 1, 2. ed., Werl, 1962, p. 19.

⁴ Dietmar WESTEMEYER, « Die Aufgaben der franziskanischen Familie », *ibid.*, p. 63.

⁵ Raymond LINDEN, « Die Regel als Lebensform », in Lothar HARDICK (ed.), *Regel und Leben. Zweite Werkwoche der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft im nordwestdeutschen Raum vom 12. bis 16. und 19. bis 23. September 1960 im Exerzitienhaus zu Werl/Westf*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 2, 2. ed., Werl, 1962, p. 15.

its spirituality as well as the present time⁶. » There was an open result at the end of the second working week that gave the direction for renewal : « Our rule is the big frame. Within this frame there are many possibilities. This is at the same time a happy and a difficult matter. We would like to have security in a system, where everything to the last detail is laid down, we would like to have ready-made recipes. But this is not the way of St. Francis. He was against regulating too much, he wanted to give space to God's grace for different persons and times⁷. » Most of the workshops in the years between 1960 and 1968⁸ were dedicated to a systematic penetrating of the rules of the Third Order.

Things that were in the way of renewal were identified already in 1960 by the Franciscan provincial superior Dietmar Westemeyer following the Jesuit Friedrich Wulf and the Belgian Cardinal Suenens. What is needed is « to transform again the charismatic treasures to fruitful gifts of God for our time⁹ ». In addition every chapter should investigate our own piety and how the relationship to the world could be arranged without being estranged or distanced. Westemeyer demanded freedom from petty regulations and stood for development instead for one-sided adherence to traditions : « We should have more trust into all that God allows to happen in the succession of the sisters' generations¹⁰. »

Processes of Renewal after the Council

In autumn of 1965, when the basic lines of the decree of the Religious Orders started to transpire, the first steps towards a change of a style of life were already discussed. The Capuchin Father Faustin Sonst thought that the religious habit as a sign of a long history would withstand the time of crisis without problems¹¹, and he was hardly contradicted. The theme of poverty was discussed

⁶ Lothar HARDICK, « Regek und Brauchtum », *ibid.*, p. 41.

⁷ *Ibid.*, p. 136.

⁸ The Working Weeks in 1967 were cancelled because of preparations for the various special chapters.

⁹ Dietmar WESTEMEYER, « Die Ordensgenossenschaften vor dem providentiellen Anruf kommender Aufgaben », in Lothar HARDICK (ed.) *Einzel mensch und Gemeinschaft. Dritte Werkwoche der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft im nordwestdeutschen Raum vom 18. bis 22. und 25. bis 29. September 1961 im Exerzitienhaus zu Werl/Westf*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 3, Werl, 1962, p. 165

¹⁰ *Ibid.*, p. 171.

¹¹ Faustin SONST, « Symbolgehalt und Zeugniskraft des Ordenkleides », in Lothar HARDICK (ed.), *Zeugnis von Christus. Siebte Werkwoche der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft im nordwestdeutschen Raum vom 20. bis 24. September und vom 27. September bis 1. Oktober 1965 im Exerzitienhaus zu Werl/Westf*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 8, Werl, 1966, p. 50.

under the key word «simplicity of life style». A relaxation of the enclosure would mean a challenge towards autonomy and independent maturity.

In the years after the Council, it was decided to formulate a common general constitution for the German-speaking Franciscans. With this the circle of participants widened. With the 10th brochure of the series «Transformation in Loyalty¹²», the endeavours for renewal of the Franciscan workshops in North-west Germany, in Southern Germany and in Austria merged. The years after 1970 were marked by a clear program of renewal, firstly through a conference about basic matters of religious life, and then the following Working Weeks about the three evangelical counsels of chastity, poverty and obedience as well as about life in community. For six further years, the Franciscan sisters dealt with the person and legacy of their founder Francis of Assisi. In these publications, the results of the debates and discussions take up a big space. They show an increasing differentiation of opinions and the difficulty to mediate between the generations and the diverging mentalities. Lothar Hardick brought the problem to the point :

What is said and printed about Religious Life today is more than ever under the sign of a provisional statement. All the ideas that are thought to this theme today have to be proposed with the conviction that they cannot be the one and for ever valid statement¹³.

A few aspects should shortly be mentioned. When young people are interested in Religious Life, one has to take notice that «their concept of our religious life does not conform with traditional opinions». However, «it could be possible, indeed, that young people of today could give an indication how our communities should respond to the time and the present reality¹⁴». There was the demand for further education for the sisters, whose capacities and charismas had to be taken into account before admission to the religious profession until new responsibilities were given to them. They have a right on free time and relaxation. «A trend towards small groups and a reserve against being institutionalized¹⁵» is to be observed.

The sisters came to the conclusion «that the origin for a new concept of authority in our religious communities would also be the changed role model of

¹² Lothar HARDICK, *Bedrängt, doch nicht erdrückt. Werkwoche der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft über die Regel der klösterlichen Dritten Ordens des heiligen Franziskus Kap. 6-8, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 10, Werl, 1969.*

¹³ Lothar HARDICK (ed.), *Grundfragen des Ordenslebens. Werkwoche der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1969, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 11, Werl, 1970, p. 7.*

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

women¹⁶ » and that therefore a kind of obedience should be developed, which encourages partnership and is democratic and which would include co-responsibility, own-initiative and independence of the members. Regular convent-chapters could contribute to this, and the sisters would have to learn (in this way) how to discuss. It would be the superior's task to co-ordinate the various opinions. The relationship between the sisters and superiors should change radically : « Space has to be given therefore to the initiative of the individual sister, it has to be fostered and it has to be appreciated. It is the task of the superior to be the servant of the community by informing, consulting and delegating¹⁷. » The sisters themselves regarded their capacity for democracy in a rather ambivalent way at the beginning of the 1970s.

The convents are not yet ready for democracy. The situation is most probably different in the various convents. We thought that the teaching communities were ahead of us, since they had their fair say for a longer time in all the matters of schooling. Sisters of a more progressed age often become insecure, because beforehand they were not allowed to voice their opinion. But these sisters as well have adjusted to the time, when the concept of the world was different, not only in the leadership of religious communities, but also in the leadership of the Church¹⁸.

It was stated in a lapidary way : « Franciscan obedience is nothing else but the fulfilment of God's will¹⁹. »

The most difficult theme proved to be dealing with celibacy. The discussion about « chastity, purity, abstinence, virginity, celibacy for the sake of the kingdom of God, being the bride of Christ » were impacted by « strong tendencies of suppression after dealing with these matters of religious profession²⁰ ». The sisters discussed about the decision-making ability, about loyalty, about platonic friendship, about the acceptance of one's bodylines and suppressed sexuality. « Also a religious sister has to be first of all a woman and in this way mature to the full unfolding of her personality. To circumvent, disregard and suppress sexual imaginations and sensations is also hindering a holistic maturity²¹. » « Today the human and Christian values and the importance of some aspects of inter-human relationships, like affection, friendship and sympathy as

¹⁶ *Ibid.*, p. 36.

¹⁷ Lothar HARDICK, M. Ethelburga HÄCKER (ed.) *Gehorsam und Autorität. Werkwoche der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1970*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 12, Werl, 1971, p. 49.

¹⁸ *Ibid.*, p. 46.

¹⁹ *Ibid.*, p. 126.

²⁰ Lothar HARDICK, M. Ethelburga HÄCKER (ed.) *Leben in Ehelosigkeit. Werkwoche der franziskanische Arbeitsgemeinschaft 1971*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 13, Werl, 1972, p. 7.

²¹ *Ibid.*, p. 52.

well as the whole range of emotional and affective life would have to be recognised and considered also for the religious life²². » The view of a higher value of the celibate over married life would hardly be defended. Generational differences would be obvious in religious communities. « The openness and cordiality of the young sisters often has a shocking effect on the older sisters, because they immediately suspect something bad and a danger for the good morals and the spirit of the order²³. » The sisters affirmed the character of celibate life of being a symbol and a testimony, « the orientation to the eschatological reality²⁴ ». Stressed was to be the accent of surrender and disposability. It was stated that « there is a slow process of rethinking in our convents concerning the celibate life²⁵ ».

Poverty was discussed in a typically Franciscan way. It was recognized as a necessity « to shift our traditional concept from a juridical to a spiritual point of view²⁶ ». The sisters focussed on the apostolic aspect of poverty when they asked about the poor. « Who are the poor today ? Those who are not accepted by society, as for instance the drug addicts, ex-prisoners, migrant workers – and their children, welfare recipients and so on, all the unfortunate people²⁷. » This is a wide field of action, far too big to be managed by the order alone. But poverty also within the community should not mean an absolute equality for each member, but the needs of the individuals have to be considered : « One should not look for unity within the community and not so much for uniformity, but work for a unity in diversity²⁸. » The Franciscan attitude of « life without owning anything » would consist in « an existence without security²⁹ » and in availability. Time and again the comparison with the « Little Sisters of Jesus » were made, whose practice of poverty was felt as far more radical than the one in Franciscan communities. The question, if their own communities would be poor, was answered with « No », but there was a search « for possibilities of an expression of solidarity with the poor of our time³⁰ ». For this reason, there should be a rethinking about the founding idea of the communities. But the changeover to a modern kind of help would not be easy on account of the big establishments and

²² *Ibid.*, p. 132.

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ *Ibid.*, p. 160.

²⁵ *Ibid.*, p. 138.

²⁶ Lothar HARDICK, M. Ethelburga HÄCKER (ed.), *Leben in Armut. Werkwochen der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1972*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 14, Werl, 1972, p. 31.

²⁷ *Ibid.*, p. 32.

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

²⁹ *Ibid.*, p. 71.

³⁰ *Ibid.*, p. 117.

institutions. One group summed up : « We understand the demands of the gospel in being available as poor people. An expression of this Franciscan poverty would be this availability in “perfect joy”³¹. »

In dealing with the evangelical counsels it had become already obvious that renewal would be possible only in community. The experiences immediately after the Council were gained and exchanged in sharing groups, in smaller convent groups, in circles of discussions and in training conferences. However the sub-structures of the big convents were not only seen in a positive light. The sisters asked themselves how their community life could become attractive for young people and mentioned their participation at meals and at prayer. But is this the purpose of religious life ? « A good life-community is indispensable for religious life, and it should be possible to be realised in the order ; however also this could not be defined as the meaning and purpose of religious life³². » But community would be prior to work. The traditional form of life has to be queried, but « to be “queried” should not be understood as to be thrown away³³ ». In view to St. Francis, the question about the appeal of community and of personal relationships received a new quality. The refusal of class-consciousness and of privileges was regarded as a modern form of realising the charisma of St. Francis. « We discovered as characteristic Franciscan marks of a Franciscan community : joyfulness, simplicity, naturalness, and above all a sisterly, not so much a hierarchical being with one another³⁴. » In this regard, the Franciscan formation of life has to be taken forward.

A New Discovery of the Person of St. Francis

The years of the second half of the 1970s and the first half of the 1980s stood for the Franciscan communities under the sign of a re-discovery of the person of their orders' founder, St. Francis. The 750th anniversary of his death (1976) and his 800th birthday (1982) marked the memorial days, and in the years from 1974 to 1979, the testament of St. Francis was the theme of the workshops. It was published under the title « Spiritual Legacy³⁵ ». Lothar Hardick placed the

³¹ *Ibid.*, p. 146.

³² Lothar HARDICK, M. Ethelburga HÄCKER (ed.), *Leben in Gemeinschaft. Studentage der franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1973*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 15, Werl, 1974, p. 74.

³³ *Ibid.*, p. 81.

³⁴ *Ibid.*, p. 150.

³⁵ Lothar Hardick, M. Ethelburga HÄCKER (ed.), *Geistliches Vermächtnis I-IV. Studentage der Franziskanischen Arbeitsgemeinschaft 1974-1979*, Wandlung in Treue, Schriftenreihe zum heutigen Ordensleben 16, 18-22, Werl, 1975-1980.

comment of the testament of St. Francis expressively into the context of an inner reappraisal of the Franciscan family.

The commentary intends to link the absolutely necessary historical embedding of the text with the actual questions of religious life today. It will try to scrutinize the text especially in the context of our time and its problems. In this way, the testament of St. Francis will serve the Franciscans' religious life exactly in those questions that are seen as especially important and urgent since the Second Vatican Council: How is it possible to gain one's own position and the line of orientation that is demanded today by reflecting on one's origin and spiritual legacy? For, if one talks about that what is typically Franciscan, then it is indispensable to start and to be guided by the one who has given the name to the Franciscan spirituality³⁶.

It was also queried in the implementation of the mission of *Perfectae Caritatis* 2b, what is typically Franciscan:

“The spirit and the special aim of the founder”, this means for the big Franciscan family everything that has come down to us from St. Francis in an original way. And to this belongs in a special way the testament of the saint that he has written in the last days of his life and that he has left to his followers as a spiritual legacy. To reflect on St. Francis means therefore for all those who call themselves Franciscan, to comply with the Council and with the expectations of the Church. The Church expects of the followers of St. Francis and of all those communities that bear his name today that they, true to their name, cope with the reality of their Franciscan life, of a life that is wholly determined by St. Francis³⁷.

The first controversies within the order about the testament of St. Francis of Assisi had arisen after Pope Gregory IX had decided already in 1230 that the Franciscans would not be bound by the exact wording of their founder's last will. It was therefore the intention of the commentators of the 1970s to firmly adhere to the time-conditioned roots of the testament as well as its updated application in the present time. The calling of St. Francis for instance would be an occasion to examine one's own calling, it would be an occasion to clarify the direction of Christian piety in the tension between the horizontal focussing on people and the vertical relationship to God. The fact that St. Francis did not speak about his own mystical experiences should certainly make us to reflect « in view of the many visionary and pseudo-visionary tendencies in modern piety³⁸ ». A new concept of the piety of adoration would be as important as the different forms of the presence of Christ and its application to the post-conciliar liturgical awakening. A central concern of the Franciscan *aggiornamento* would be, on the one side the relationship of authority and office and on the other side fraternity as a structural principle of the order. The ecclesiality of the order, as it has been given to the

³⁶ *Ibid.*, I, p. 7.

³⁷ *Ibid.*, III, p. 7.

³⁸ *Ibid.*, I, p. 13.

order by St. Francis as a task is showing itself especially in the polarisations around Pope Paul VI : « It is and remains for us as Franciscan people a criterion, a distinguishing mark for the Catholic attitude of a Christian, of a theologian and also of whole movements : their position to the pope³⁹. » The authors demand a clear position in confrontation with the theological disputes of today, which would also lead to consequences in further education. Other themes were the work in the Franciscan life, the relationship of work and asking for donations as well as peace as a task towards the outside world and within the communities. The Franciscans are together with the whole Church on the path of pilgrimage of the people of God. Its result is the principle of availability of the individual and the « flexibility and adaptability of the various communities⁴⁰ ». It is necessary to search for a new motivation and praxis for poverty in today's consumer society, as also for special rights and privileges. That obedience and « simplicity » are basic attitudes, which have to be acquired in a long process of learning, was dealt with in the conferences, as well as consequences of harming the order of the community and the question about the relationship of juristic and spiritual directives.

To apply the rule, promulgated by Pope Pius XI, into the context of the preparations of the Council was the intention of the study-days for the sisters of the Franciscan communities. New was the search for reforms in the frame of a spiritual family that was transcending their own community. The Second Vatican Council called for this commonality. This was then practiced by Franciscan sisters' communities of the German language area and supported by Franciscan and Capuchin fathers. The sisters discussed about the history of spirituality, about theological, biblical and human science impulses and in this way broadened their horizon and the understanding for the mental transformation of the 1960s and 1970s, without, of course, being able to reach a final result. The publications of the working weeks and the study days show how old and new elements are linked up with one another, truly a « Transformation in Loyalty ».

Joachim SCHMIEDL

Hochschule Valendar

³⁹ Bonifacius STRACK, « Bindung an die Kirche (Testament des hl. Franziskus, Nr. 4) », *ibid.*, II, p. 48.

⁴⁰ Alexander GERKEN, « Was bedeutet die Pilgerschaft des Volkes Gottes für ein franziskanisches Leben ? (Testament des hl. Franziskus Nr. 7) », *ibid.*, IV, p. 49.

« SHADES OF DIFFERENCE » : POOR CLARES IN BRITAIN

« It is interesting (though somewhat baffling) to find how many shades of difference there can be in two or three similar replies¹. » Sister M. Francis Pullen was one of 12 Poor Clares who found herself in Rome in 1968 as part of the International Commission of Poor Clares responsible for the development of a common constitution for the Poor Clares worldwide. Her 82 lively letters home to her monastery in Liberton, near Edinburgh, provide the core sources for this chapter². Such communication, which was circulated amongst the Poor Clares in Britain and Ireland, is useful for understanding how an enclosed, decentralised, contemplative Order engaged with and interpreted the edicts coming out of the Second Vatican Council. They demonstrate the camaraderie and collegiality of several interlinking corporal and virtual communities. The first group comprised the members of the International Commission which included Poor Clares from Australia, Belgium, Brazil, England, France, Italy, Germany, the Philippines, Portugal, Spain and the United States of America. The second was the Roman community who hosted the International Commission in their monastery on via Vitellia. The third community included the recipients of Sister Francis' correspondence in Britain and Ireland. In her correspondence, Pullen observed and commented upon the diverse practices and attitudes of Poor Clares, what she called the « shades of differences », with regards to the religious habit, grille and enclosure, liturgy and countless Poor Clare customs. Her correspondence also subtly reveals the tensions which resulted from the varied reception of the Council documents. These letters alongside other archive documents and oral histories hint at the struggles to unite Clare's daughters under one constitution.

The second order Poor Clares named after their first abbess and founder Clare Offreduccio (1194-1253) is part of the Franciscan family of religious established by Francis di Bernardone (1181/2-1226) which also includes the first Order of Friars Minor and various third orders³. What made Clare's religious

¹ Francis Pullen Archives [FPA], letter from Francis Pullen to Liberton community dated 25 May 1968.

² This personal collection consists primarily of typescript copies of Pullen's original letters and other documents. The original copies are not extant.

³ This section has been informed by Regis J. ARMSTRONG (ed.), *Clare of Assisi. Early Documents*, New York, Paulist Press, 1988 ; Frances Teresa DOWNING, *Saint Clare of Assisi*, vol. 1, USA, Tau Publishing, 2012 ; Bert ROEST, *Order and Disorder : The Poor Clares between Foundation and Reform. The Medieval Franciscans*, Leiden-Boston, Brill, 2013.

order most distinctive was her desire for a life of absolute poverty ; this was unconventional for women's orders at the time as it allowed for no ownership of property. This « Privilege of poverty » became part of Clare's papally approved Form of life⁴. However, papal concern for the sustainability of living absolute poverty and the insistence on monasticising the Poor Clares led to the formation of the Order of St. Clare and the Urbanist Rule of life⁵. Under this Rule, autonomous Poor Clare monasteries worldwide documented their own regulations and customs. The most well-known of these was the constitutions of St. Colette of Corbie (1381-1447) who perceived a laxness in Urbanist Poor Clare life and reformed the French Poor Clares in a constitution she believed more closely conformed to Clare's Form of life ; these Poor Clares became known as Poor Clare Colletines⁶. Urbanist Poor Clares and Poor Clare Colletines and other variants of Poor Clare life have been present from the outset of their long history and remain to this day.

The British context adds on an additional layer of distinctiveness. Despite the prohibition of religious life in the British Isles after the Reformation, four English Poor Clare communities were founded on the continent. In the 1790s, they fled revolutionary forces and relocated in England⁷. By 1969, after numerous relocations, amalgamations, expansions, contractions and new foundations from the continent, Britain's Poor Clare family comprised of 20 communities with 304 religious including two third order regular communities in Goodings and Woodchester⁸. They were all Poor Clare Colletines except for two monasteries, Sclerder in Devon and Darlington in Durham which were Urbanist. True to the Poor Clare form of life, they were autonomous units, operating separately with distinct constitutions and customs.

The revising of the Poor Clares constitutions was part of the remit of the decree *Perfectae Caritatis* (1965) which mandated the renewal of religious life. This was one of a series of sixteen Council documents. For men and women in religious institutes, this meant a rethinking and oftentimes a reworking of the day to day practices of religious life. Like all religious communities following the mandate of Council documents, the Poor Clares re-examined their corporate and spiritual structures in context to a « reading of the times ». The primary question addressed in this chapter is : How did the worldwide, autonomous, enclosed

⁴ Some scholars (and Poor Clares) refer to this as Clare's Rule but Clare herself calls this her *forma vivendi*.

⁵ *Beata Clara Virtute Clarens* issued 18 October 1263 by Pope Urban IV's (1195-1264).

⁶ Constitutions specified details as to spirituality, ministry and corporate organisation.

⁷ For an explanation of this early modern British context, see Caroline BOWDEN, « General Introduction », in *English Convents in Exile 1600-1800*, London, Pickering and Chatto, 2012.

⁸ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 22 August 1968.

communities of Poor Clares come together to interpret the Council documents in order to create a common constitution ? They had no internal structures, as did centralised apostolic religious institutes, so the creation of the International Commission required outside parties as well as the Poor Clares themselves collaborating in ways that were not part of their tradition.

Scholars have frequently recognized the transnational qualities of Catholic religious institutes as religio-cultural networks that crossed national boundaries. This chapter incorporates this transnationality, considering the « system of ties, interactions, exchanges and mobility » that became relevant to this collaboration on the Poor Clares constitutions⁹. It employs a combined methodological approach grounded in the material from archives and the oral histories of 15 Poor Clares from 5 monasteries. One Poor Clare serendipitously arrived to her interview with a three-inch thick box file containing typescripts of letters she had written as a member of the International Poor Clares Commission¹⁰. The correspondence has a candidness that discloses both the mundane nature of the day-to-day work on the commission whilst evoking the stimulation and excitement of post-conciliar debates. Of course, this communication has its drawbacks. It reflects the perspective of only one Poor Clare, and the responses to this correspondence are not extant. The oral histories are important sources too. They reflect the subjective experience which has value but also, like textual sources, cannot be treated simply as empirical evidence. As expressions of culture, oral testimony reflect, self-consciously or not, a particular form of self-representation and a representation of the past that is influenced by the reliability of memory, the nature of the interview relationship and the passage of time¹¹.

The secondary literature on the Franciscan family is immense ; most of it is focused on the writings and lives of St. Francis and St. Clare. But the lived experience of those residing in Poor Clare monasteries has rarely been a focus of historical research. Similarly, there is a paucity of published historical work on post-war British Catholicism in general in Britain¹². This chapter is intended as a contribution to this historiography and is part of a larger project on the responses of women religious in Britain to the Second Vatican Council. It begins by intro-

⁹ S. VERTOVEC, « Conceiving and researching transnationalism », *Ethnic and Racial Studies*, 22/2, 1999, p. 447.

¹⁰ The number of monasteries and nuns within these 43 federations are not extant.

¹¹ Lynn ABRAMS, *Oral History Theory*, London, Routledge, 2010.

¹² Some aspects of post-war British Catholicism are covered in Hugh MCLEOD, *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford University Press, 2007 ; Alana HARRIS, *Faith in the family. A lived religious history of English Catholicism 1945-1982*, Manchester, Manchester University Press, 2013 ; Michael HORNSBY-SMITH, *Catholics in England 1950-2000. Historical and Sociological Perspectives*, London, AC Black, 1999 ; Jay P. CORRIN, *Catholic Progressives in England after Vatican II*, Notre Dame Indiana, University of Notre Dame Presse, 2013.

ducing the International Commission of Poor Clares and their work in 1968-1969 noting the implications of the transnational exchanges in identifying and communicating the differences amongst the Poor Clares. The process of analysing and summarizing the questionnaire results was noteworthy in terms of creating, deregulating and restructuring a common constitution. One brief example involving debates on the grille will give a flavour of the means by which sensitive subjects were discussed. And lastly, the epilogue reveals a surprising turn of events that reflects the enduring tensions underpinning the creation of these common constitutions as well as the continued autonomy of the Poor Clare communities.

The International Poor Clares Commission

Though the Poor Clares were an international order, the autonomy of each community meant there was no centralised structure through which reactions to the Council documents could be discussed¹³. Initially, the renewal process was expected to occur under the guidance of each community's local bishop. But this process was complicated in 1965, when the Congregation of Religious appointed the Order of the Friars Minor to oversee the process of renewal of the Poor Clares¹⁴. In this role, the Vicar General of the Order of Friars Minor sent a letter in February 1967 to 615 Poor Clare monasteries and 43 Poor Clare federations worldwide concerning renewal and adaptation. The Poor Clares were asked to discuss and respond to 55 questions which ranged from querying the traditions of the Poor Clares to critiquing features of governance and the formation of novices¹⁵. Later that year, the Commission for Franciscan Congregations and Institutes was established to support Franciscan first and second orders (the male Franciscan Friars Minor and the Poor Clares) in their renewal process¹⁶. The structure that later evolved in the immediate aftermath of the Council was that of the *Officium pro Monialibus* headed by a friar minor who was the specifically designated liaison between the Poor Clares and the Roman Curia¹⁷.

James McEwan, ofm (1907-1980), was designated to guide the communities of Poor Clares on renewal in Britain. He advised the Darlington Poor Clares on « changes in certain customs not suited to the modern age » including « inclinations to be made instead of prostrations, fewer vocal prayers, special devotions

¹³ All interviews have been anonymised. Interview OSC 007.

¹⁴ Arundel and Brighton Diocesan Archives, letter from Paul Philippe to Constantine Koser dated 29 November 1965.

¹⁵ FPA, Questionnaire Summary of Results.

¹⁶ FPA, *Officium pro Congregationibus et Institutis Franciscalibus* (OCIF), undated typescript.

¹⁷ Translated from the Latin into the Office for Nuns.

and novenas » and changes to the daily Horarium¹⁸. In 1965, Poor Clare Abbesses met together for the first time at Spode House to discuss renewal and adaptation. The Baddesley Clinton annals noted that this collaboration between communities was the « shape of things to come¹⁹ ». The formation of an Association of Poor Clares in 1968 was, according to one Poor Clare, « an absolutely big event in the Poor Clare life²⁰ ». Visits to and from communities on Association business helped build inter-community relationships²¹.

Rome's decision to deputise the Order of Friars Minor to aid their renewal was not welcomed by all Poor Clares. Sister Gabriel Taggart of Liberton wrote to Abbot Christopher Butler in 1967 :

You see we are in no way connected with or under the Minister General of the Friars – they of course are handling the Constitutions simply because men have always done these things – why shouldn't we do our own ? But they have no authority over us at all, and even if Federation was forced on us by the Holy See, there would still be no reason why a friar would need to be involved²².

Retrospectively, one Poor Clare observed that without a centralised general chapter, there was little choice : « So the Friars tried to fill that canonical gap²³. »

The Friars involved the Poor Clares in this process. They obtained permission (with much difficulty) from the Congregation of Religious for the formation of the International Commission of Poor Clares²⁴. So in 1968, 12 representatives from the Poor Clares gathered in Rome and formed a temporary community commissioned to tabulate the questionnaire results received from 470 (76.4 per cent) monasteries and 34 (79 per cent) federations²⁵. They were also charged specifically with informing the development of a common constitution in light of their understandings of *aggiornamento* and adaptation ; their set aims were to « return to the sources of your monasteries » and « clarify them [the sources], understand them better » and « put them into the context of reality as a whole, to find the middle path ». Their ambition was to make the Poor Clares constitutions

¹⁸ Poor Clares, Much Birch archives [PCMB], Darlington Chronicle, p. 5.

¹⁹ Birmingham Archdiocesan Archives : CC/B/1/B/1, Annals of the Convent of St. Francis of Poor Clare Colettines, Baddesley Clinton, p. 379-380.

²⁰ Interview OSC 006.

²¹ The Association became a Federation in 2009.

²² Archives of the Archdiocese of Westminster : BU E.39, letter from Gabriel Taggart to Christopher Butler dated 11 October 1967.

²³ Interview OSC 009.

²⁴ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated [13 June 1968].

²⁵ FPA, Questionnaire summary of results, p. 87.

« wide enough to allow these various ways²⁶ ». These « various ways » could appear in additional legislation developed by each monastery.

The General Constitutions were to be developed and approved through a rather circuitous process which began with the International Commission deconstructing and then reconstructing the responses of the questionnaire in conversation with their national community. This analysis was forwarded to the Friars Minor who wrote the General Constitutions that were returned to the Poor Clare communities to be lived for a period of time, and then reported on. Any revisions, based on the reports from the Poor Clares would be made by the Friars Minor. And finally, the *Officium pro Monialibus* was to be the final authority before the text was sent to the Congregation for Religious for final approbation.

The delegate from Britain was London-born Sister Mary Francis (née Jean) Pullen who had entered the Poor Clares in 1950 and was finally professed in Liberton, near Edinburgh, in 1955²⁷. On 29 April 1968, aged 39, she left Scotland for Rome returning to Liberton 15 months later. Pullen's correspondence in those first few weeks in Rome was bursting with colourful descriptions and anecdotes of life in the Poor Clare monastery on Via Vitellia. These letters written weekly and sometimes twice weekly were addressed to the community at Liberton and kept them apprised of the activities of the commission. Her correspondence was also circulated to the other Poor Clare monasteries she was representing in England, Wales, Scotland, and later Ireland²⁸. These circulated letters provided Pullen with a means of making general requests to all communities or responding to questions being asked by her Poor Clare correspondents²⁹.

Pullen was aware of her wider audience and this likely influenced the tone of the letters which were chatty and revealed Pullen's inquisitiveness and exuberance without being explicitly critical. She noted whether sisters were Colettines or Urbanists ; she described their physical presence : their facial features, how they wore their veils as well as the details of their religious habits. She also recounted the diverse customs in some communities.

[The] Brazilian is a Colettine, and, as we had heard Sr. Catherine is osc, but funnily enough they are both dressed alike, in grey, with a little hair showing, a kind of clerical collar, and a bit of white folded over in front of their veils³⁰. M.

²⁶ FPA, Discourse of Very Rev. Father General, Fr. Constantine Koser, 8 June 1968.

²⁷ Interview OSC 002.

²⁸ These letters were also sent to an unknown American Poor Clare community who requested copies of Francis Pullen's letters. It seems likely it was Mother Abbess Mary Francis (née Alberta) Aschmann's (1921-2006) community as she was in touch with some of the British abbesses.

²⁹ Sister Francis left the letters received in Rome ; they have not been located.

³⁰ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 1 May 1968.

Cecilia now wears a kerchief like ours (she showed her hair for the journey !). They seem to be very strict Colettine, but none I have spoken to have a portress sitting in the parlour during visits³¹.

Pullen also communicated information about federations. Sister Rheinild's Belgian monastery was in a federation that included twenty monasteries with diverse practices and opinions. She noted that « six of them show their hair' and some would like the grille removed³² ». These may appear as benign, innocuous comments, but Pullen was acknowledging the differences between the Poor Clares. Her readers did not see uniformity ; instead they visualised the heterogeneity of religious habits : their colours, their styles as well how they were worn, etc. Pullen was aware that her readers were also dissimilar in clothing, customs and practices. The message, implicitly made, seems to be about acknowledging, without adverse judgment, the diverse nature of the lived lives of Poor Clares.

Sharing knowledge

On the surface, the tasks of the commissioners appear quite functional and mundane. Sister Francis collected ancillary documents including statistics, histories of each monastery and spiritual texts. The final report indicated that over 1264 documents and over 13 996 pages were collected from Poor Clare communities worldwide³³. She also collated, summarised and analysed the responses from the questionnaire by making a card index of all the responses. These cards were pooled together to create a British-Irish summary, and then a worldwide summary³⁴.

It would be easy to dismiss the International Commission's work as simply a set of administrative tasks, but there was much more to it. First, it was a collaborative effort amongst people who had different perspectives on Poor Clare life. Such collaboration and collegiality between sisters of different Poor Clare traditions was unprecedented. The Council's call for collegiality was interpreted as decision-making based on consensus and collaboration rather than authoritative structures often linked to hierarchical or clerical relationships. Historian John O'Malley calls this collegiality the « lightning rod' at the Council³⁵ ». At

³¹ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 2 May 1968.

³² FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 2 June 1968.

³³ FPA, questionnaire summary of results, p. 9.

³⁴ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 30 May 1968.

³⁵ John O'MALLEY, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 2008, p. 163. O'Malley is discussing episcopal collegiality here but the

the level of the Poor Clares Commission, too, their processes enabled a culture of collaboration, shared responsibility and collegiality between women of different understandings of Poor Clare life. This was in stark contrast to the hierarchical structure that remained integral to most Poor Clare monasteries through to the 1970s.

Second, the International Commission was meant to set the direction for the final form that the constitutions would take. The Franciscan Friars Minor were tasked to write the first draft of the new constitutions but they did not take the sole authority and power in creating this document. The International Commission was doing the thinking, the collating and the summarising of this material that was to influence the final form the constitutions would take. Their knowledge of the day-to-day Poor Clare life and local customs was essential to the development of the constitutions. Father General Koser stated in his initial letter to the monasteries : « The commission which is unfolding this most important work of the study of the documents to see what the nuns think and make a summary of it³⁶. »

Pullen re-emphasised this Poor Clare contribution as she disclosed Koser's advice:

What he said about the work was not to give us any particular direction but to encourage us to think for ourselves, and to keep a middle course between slavish adherence to tradition and the tendency to discard the past entirely... He also mentioned a healthy spirit of criticism – not to be “yes women” even as regards the Franciscans. Not many people need to be told this nowadays, but he did say that here again there is such a thing as a happy medium³⁷.

She alludes here to the independence that was embedded in her own critical thinking process, and, she suggests, those of her fellow Poor Clares. She also acknowledges, though lightly, women's agency in the re-interpretation of the Poor Clare vocation. These Poor Clares were creating the framework for their Constitutions for the Friars Minor, who would perform the legal and administrative work of assembling them. Sister Francis constantly reminded the sisters that they had control over the development of the constitutions. Their responses to her queries were pivotal to the shaping of the document that would govern their lives and she advised them to think more expansively : « The tendency nowadays is to leave more to the discretion and less to the letter of the law ; but, of course now that it is not my job to tell anyone what to say. It might just save special

term and this meaning can be used in our discussion on the developing relationships between Poor Clares and other women religious.

³⁶ FPA, Discourse of Very Rev. Father General, Fr. Constantine Koser, dated 8 June 1968.

³⁷ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated [13 June 1968].

permissions later on, though³⁸. » She constantly emphasised the intended breadth and non-prescriptive nature of the constitutions : « I got the impression that he [Koser] wants the constitutions to give very broad outlines which will allow for development according to the spirit of each nation. »

Pullen's epistolary communication provides an important means of not only conveying the process of the development of the constitutions – but also sharing interpretations of *aggiornamento* and renewal. She commented that Father General Koser was « keen that we (i.e. I take it all P.C.s) should be well informed about the concerns of the Church, and the things of God and the traditions of the Order, but he did not make any suggestions about how we were to obtain the information. Reading, of course he did mention, but I know that the English and Irish houses are aware of the need of a good library³⁹ ». The members of the International Commission of Poor Clares were expected to be immersed in the documents coming out of the Council. This knowledge informed their analysis of the questionnaires and was shared with the communities that read Sister Francis Pullen's correspondence. This shared knowledge was, in turn, critical to Pullen taking an active part in the debates about the constitutions.

The agency of the Poor Clares was, of course, circumscribed. The friars controlled the process and Koser's aims for broad constitutions were influential. However, the International Poor Clares Commission did not simply gather and collate the data, Pullen and the other members of the commission shaped the questionnaire results with their analysis of the responses which were informed by their understandings of *aggiornamento* and renewal. But these General Constitutions, as we'll see in the epilogue to this chapter, were not well received by all the Poor Clares.

Of all the topics that were debated by the Poor Clares, the diverse attitudes towards the monastic grille provoked the most discussion⁴⁰. Sister Francis communicated a dinner-time debate of the grille where Sister Renild remarked that « Belgians find it unacceptable » and many wanted to see the grille removed but they had taken away horizontal bars so only vertical bars remained. The Germans were in favour of one grille, with an opening for shaking hands – but some wanted no grille⁴¹. In Spain, the majority want to keep the grille⁴². In the Roman

³⁸ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 16 July 1968.

³⁹ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated [13 June 1968].

⁴⁰ The grille, an opening with horizontal and or vertical bars side by side, was meant to ensure and protect enclosure.

⁴¹ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 30 May 1968.

⁴² FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 23 June 1968

Poor Clare monastery, the double grille extended across the church⁴³. Sister Francis noted the Roman Mother Abbess was « really enthusiastic about removing the grille in the church. As it is we have an iron grille and venetian blinds (I suppose to make up for the fact that there is just one grille). The snag is that the people are very visible. As it is we can see them better than we can see the Mass. But she is not bothered about seeing them anyway, because we are all one “People” at Mass⁴⁴ ». The questionnaire responses provided additional insight into the contested issue of the grille. Sister Francis commented : « It is interesting (though somewhat baffling) to find how many shades of difference there can be in two or three similar replies⁴⁵. »

Question 46 which addressed enclosure asked what precepts should be « revised, adapted, or abrogated as obsolete ». The majority of the Poor Clares felt some revision was necessary – only 40 monasteries and one federation argued that « papal enclosure be maintained in all its rigour and that the same be strengthened ». But that majority had diverse opinions, a great many indicating the need to suppress « minute prescriptions and details ». Some suggested accentuating « the positive side » of enclosure : « The motive of love, of openness to the Holy Spirit who inspires separation from the world for the sake of a more perfect union with Himself. » And more strident opinions can be heard in the comment that « everything should be changed : All the present prescriptions concerning enclosure are out of date ; they should be completely abolished and replaced by others which express an adult commitment⁴⁶. »

The oral narratives reflect these same contradictions. One Poor Clare who had collated local responses to the questionnaire reflected :

We ploughed our way through piles of totally contradictory answers. Some people were saying if you don't do away with the grille I shall leave, and other people saying it's essential to my spiritual life to have a grille. So, you know. And I remember Father Urban saying there's no way that um there's no authority structure in the Poor Clares, as you're constructed, to deal with this kind of contradiction. And he said this is why you need the Friars, but he also went on to say it would be very good for us all to have had to grapple with it or sort it all out instead of having it done for us⁴⁷.

These varied responses reflect each community's perception of their terms of enclosure, and the place of the grille as a corporeal symbol of their separation from the world. Though space in this brief chapter does not allow a thorough

⁴³ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 1 May 1968.

⁴⁴ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 25 June 1968.

⁴⁵ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 25 May 1968.

⁴⁶ FPA, questionnaire Summary of Results, p. 56.

⁴⁷ Interview OSC 009.

analysis of this, these particular debates reflect not simply the physical architecture of religious life, but theological differences and in some cases a resistance to the spirit of the Council. This small example gives us a sense of the diversity of opinion amongst Poor Clares worldwide about the grille. Pullen's correspondence highlights to her readers the acceptability of different views and practices even amongst federated communities. She also suggests to her readers the need for flexibility in the constitutions which would be necessary to allow this diversity to exist. That said, as the epilogue makes clear, not everyone was willing to countenance such flexibility.

The reception of Francis's letters is difficult to gage, though oral testimonies point to the impact of her communication. One interviewee from the Sclerder monastery, then in her twenties, related looking forward to hearing these letters read in refectory or at recreation : « Certainly we young ones you know were hanging on [long pause] every exciting word. » But she also acknowledged the tensions that arose from talk of change : « I don't think everybody was quite so caught up in it or found it of such riveting interest as we did⁴⁸. » An Arundel Poor Clare noted : « It's difficult to remember really, but I think a sense of interest, people would always perk up when there was a letter from her and they were read. » But she also acknowledged : « I think there was a certain amount of cynicism, you know, how much difference it was all going to make in the end, um and I think maybe a certain amount of what difference does it make anyway⁴⁹. »

There were various outputs of this International Commission of Poor Clares. The first was the corpus of documents that represented the histories and spiritual resources of the worldwide Poor Clare family. The second were the questionnaire results which were digested and analysed by the commission. These two outputs were critical for the development of a set of draft constitutions to be written by the Friars Minor canonists. Once distributed worldwide to the monasteries, the Poor Clares spent a year living the constitutions and experimenting ; their feedback would be sent to the friars for the final revision of the constitutions approved in 1989. Father General Koser was sanguine about the end results : « They are sure not to please a lot of people, but, human nature, being what it is, we might have been able to foresee that in any case⁵⁰. »

His insights were correct. Fourteen monasteries and one federation responded to the questionnaire by indicating they wished to retain Colettine

⁴⁸ Interview OSC 007.

⁴⁹ Interview OSC 009.

⁵⁰ FPA, letter from Francis Pullen to Liberton community dated 22 June 1969.

observance within the constitutions. That would not have been possible with a constitution that was meant to be a broad umbrella for all Poor Clares worldwide. In a rather surprise turn of events, Mother Abbess Mary Francis Aschmann, who had become Abbess of the Poor Clares in Rockford, Illinois in 1964 and then head of the recently formed federation of 11 Poor Clare Colettine communities in 1965, wrote the text of what became known at the time as the « American » Constitutions. These American Constitutions were reviewed and debated by Poor Clares in Britain alongside the General Constitutions that were developed by the Friars and the International Poor Clares Commission. Five Poor Clare communities in Britain voted in 1974 for the American Constitutions⁵¹. Communities recorded various reasons for their choice. Some perceived the American Constitutions were closer to the Poor Clare Colettine Constitutions. They were « less general » than the General Constitutions and specifically defined poverty « less ambiguously... and ... were more in keeping with the primitive rule⁵² » This debate on the two constitutions needs much more teasing out than this brief chapter can provide but reflects the difficulties and contested nature of the aim of a common constitution for the Poor Clares.

The enclosed, contemplative life of the Poor Clares relied on boundaries that separated communities from the outside world and each other. The necessity of these boundaries and their permeability was changing in the 1960s and 1970s. The International Poor Clares Commission offered, for those nuns who participated, and certainly for those who were reading and listening to Sister Francis Pullen's letters, a means of crossing national boundaries either physically (for 12) or virtually. We see being formed, in this epistolary correspondence, interactions, relationships and exchanges of ideas. Though the social and spiritual spaces where the 12 Poor Clares met and collaborated lasted for only 15 months, the exchanges and relationships were sustained over a much longer period for the women involved as well as for their communities. The collaboration that was a part of this makeshift community in Rome gives a sense of how the Poor Clares understood each other, and how their developing perceptions of similarity or difference influenced their capacity to work together. There was a desire for connectedness and coherence in creating what were to be shared constitutions that both accommodated and transcended difference. But some wanted to retain the strict observance that reflected their understanding of an unchanging Poor

⁵¹ These five were Poor Clare communities at Bulwel, Ellesmere, York, Baddesley Clinton and Arkley. Birmingham Archdiocesan Archives [BAA], CC/B/1/L/3, letter from M. Paula to Archbishop George Patrick Dwyer dated 9 March 1974 ; BAA, CC/B/1/L/3, Typescript dated 7 Jan 1974 ; Arundel and Brighton Diocesan Archives, letter from M. Paula to J. V. Healey dated 21 February 1974

⁵² BAA, CC/B/1/B/1, Annals of the Convent of St. Francis of Poor Clare Colettines, Baddesley Clinton, p. 420.

Carmen MANGION

Clare life. Throughout these debates, we see women's agency as they worked through the development of the new constitutions and the meaning of a Poor Clare vocation. The Poor Clares, whatever constitutions they chose, retained the autonomy to shape their juridical structures. The International Poor Clares Commission opened a window into the wider Poor Clare world and encouraged Poor Clares to acknowledge their differences. This unique case study examines how tightly boundaried, local, contemplative, enclosed communities operated and adds to our understanding of local, national and transnational realities.

Carmen MANGION

Birkbeck College, London

THE INFLUENCE OF VATICAN II ON FEMALE ORDER. EXEMPLARILY ON GOOD SHEPHERD SISTERS IN EUROPE

The first decade after the 2nd World War became a florescence for female religious orders. The number of members in Germany, for instance, peaked out at more than 90 000 sisters¹. But from the 1960s on, the number of women religious in Germany declined. Remaining sisters suffered from exits, death of familiar members and a deficit of novices. According to this, they had to cope with aging of their congregations and overloads in their apostolate. Especially female religious orders got more and more confronted with criticism in the modern society, because their severe lifestyle, which was mainly shaped by the vow of obedience, seemed to become obsolete. Inside the German welfare state was a shift. As there were not enough apostolic women religious any more, laypeople had to be hired as nurses, educators, management administrators and so on². At the end of the year 2013, there were 18 300 sisters left in Germany. « The nun in the world » or « Sisters in crisis³ » – this kind of book titles arouse in the 1960s and expressed in which way the situation of women religious was perceived in Germany and, actually, on the international level. The way of religious life had to be reconsidered and reformed. In this time, grave transformation processes started inside of the orders and congregations, so that they got new shapes and occupied new fields of action. This article reveals some changes in this period of Vatican II by using the example of the congregation of the Good Shepherd Sisters. Therefore, a short general overview for the situation of women religious in Europe during the post-conciliar era is given in the first step. Secondly, the

¹ Ute LEIMGRUBER, « Frauenorden in der Krise », OK, 46, 2005, p. 335.

² Ewald FRIE, « Sozialisation des Ordenfrauen. Kongregation, Katholizismus und Wohlfahrtstaat in Deutschland im 20. Jahrhundert », in Klaus TENFELDE (ed.), *Religiöse Sozialisationen im 20. Jahrhundert. Historische und vergleichende Perspektiven*, Essen, 2010, p. 82.

³ Zoe Maria ISENRING, *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder der Wende*, Freiburg, 1993. See Léon-Joseph SUENENS, *Krise und Erneuerung des Frauenorden*, Salzburg, 1962 ; Heinz CLAASSENS, *Schwesternorden ohne Zukunft ? Restauration oder schöpferische Erneuerung des Frauenorden und Kongregation ?*, Freiburg, 1967 ; Corona BAMBERG and al. (dir.), *Frauenorden vor der Gegenwart. Überlegung zu Standort und Funktion in der Kirche von Heute*, Freiburg bei Augsburg, 1967 ; Maria VAN DER LEEUW, *Ordensleben im Umbruch. Warum Ordensfrauen ihre Gemeinschaften verlassen. Eine psychologische Studie*, Kevelaer, 1968 ; Sr. JEANNE D'ARC, *Hat die Ordensfrau noch eine Aufgabe ?*, Ostfildern, 1968.

foundation and the aim of the Good Shepherd Sisters are presented, whereupon a deeper insight into their post-conciliar reforms follows. Finally, this article ends with a short conclusion according to the question to what extent the congregation changed due to the Second Vatican Council.

Since the middle of the 1960s, tradition, authority and obedience were not longer taken for granted by society. In fact, people began to reflect and discuss these values – and even dropped them in some cases⁴. This paradigm shift challenged the Catholic Church, which was representative for the traditional values. Already in the year 1959, Pope John XXIII convoked the Second Vatican Council with the aim of a renewal of the whole Catholic Church. The reforms of female religious orders in Europe were mainly enforced by the conciliar documents *Lumen Gentium* and *Perfectae Caritatis*. *Lumen Gentium* required a modification of the religious orders according to the changing society⁵. *Perfectae Caritatis* created general conventions and implied guidelines for the renewal of religious life⁶. A main principle was the return to the sources of Christian life in general and the reflection of the founders' charism⁷. To name but a few more reforming approaches, the orders were asked to reinterpret their spiritual self-understanding and their vows. These actions intended a complete reform on their former lifestyle and a deep revision of their constitutions and custom books. The past hierarchical structure had to be weakened and gave way for the principle of subsidiarity. In addition to that, the document *Renovationis Causam* (1969) provided « a revision of the novitiates [and] the introduction of juniorates for the professional, theological and spiritual education and formation⁸ ». Those requirements should be realized gradually in the following General Chapters of several religious orders. Every single society was asked to express their renewal in the form of revised constitutions⁹.

⁴ Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt ? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Freiburg, 1998, p. 79.

⁵ Leonard HOLTZ, *Geschichte des christlichen Ordenslebens*, Zürich, 1991, p. 321.

⁶ Audomar SCHEUERMANN, « Das Ordensdekret des II. Vatikanischen Konzils », OK, 7, 1966, p. 45.

⁷ Karl RAHNER, Herbert VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums*, Freiburg, 2007, p. 312.

⁸ Joachim SCHMIEDL, « Reception and Implementation of the Second Vatican Council Religious Institutes », in Leo KENIS and al. (ed.), *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe 1945-2000*, Leuven, Leuven University Press, 2010, p. 303-305.

⁹ Anna Elisabeth FÜRST, « Entwicklung von Satzungen in einem Religiosenverband am Beispiel der Kongregation der Armen Schulschwestern Vöcklabruck », in Klaus LÜDICKE and al. (ed.), *Recht im Dienst des Menschen. Eine Festgabe Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag*, Graz, 1986, p. 79.

The congregation of the Good Shepherd Sisters was founded by Maria Euphrasia Pelletier in the year 1835 in Angers (France) and originated from the religious female order « Our Lady of Charity of the Refuge » founded by Jean Eudes in 1641¹⁰. The traditional special end of the Good Shepherd Sisters was to care for so called « fallen girls », who had lived in sin and wanted to turn back to God¹¹. In other words, the sisters mainly cared for delinquent young women and prostitutes and tried to save their salvation by doing girls' welfare and correctional education. In Maria Euphrasia's lifetime, the Good Shepherd Sisters founded 110 convents in Europe, North and South America, Africa and Australia. Today, they work in 71 countries on five continents. Since their beginning up to the eve of the Second Vatican Council, the sisters of the Good Shepherd had been following constitutions which Jean Eudes had given to the origin order.

Like all other religious orders, the Good Shepherd Sisters got through grave reforms during the post-conciliar period and tried to perform them on their General Chapters between the years 1969 and 1985. The main post-conciliar reforms of the congregation of the Good Shepherd were initiated by the General Chapter in the year 1969, which took place in the mother-house in Angers with 129 delegated sisters from 49 provinces¹². Here, the sisters created their constitutions on their own for the first time. In a first step, the life of the sisters before Vatican II has to be revealed, so that it is possible to compare and understand what has changed from the end of the 1960s on. In the constitutions of the Good Shepherd Sisters of the year 1955, their spiritual self-understanding was described in the following way : « By the example of a holy life, by deep prayer and burning zeal, the sisters are working on the conversion and moral lifting of girls and women, who have had a disordered life. The sisters are also caring for those who are endangered to do so¹³. » The Sisters of the Good Shepherd tried to reach salvation for these young women by prayer and penitence. The daily routine of the sisters was shaped by Maria Euphrasia's device « One soul is of more value than a world ». According to this, the Good Shepherd Sisters lived very monastically in enclosure in the 1950s : prayers, liturgy of the hours, meditations and some more exercises were practiced by the sisters few times a day.

¹⁰ The secular name of Maria Euphrasia was Rose-Virginie Pelletier. She was born on 31th July 1796 on the island of Noirmoutier in France during the times of the French Revolution. She was canonized on 2th May 1940 ; Jean Eudes (1601-1680, canonized in 1925) was a French priest and missionary. Apart from the foundation of the female order, he founded also the congregation of Jesus and Maria and spread the worship of Jesus' and Marias hearts.

¹¹ Constitutions 1926, n° 4, in Archive of the Good Shepherd Sisters in Germany, Würzburg [ADPSvGH], IX-45.

¹² Wochenbericht vom 2.10.1969, p. 2, in ADPSvGH, NDP 69.

¹³ Constitutions 1955, p. 13-14, chapter 1.

The integration of the apostolic work into the monastic lifestyle was very useful for the specific apostolate of the Good Shepherd. The sisters supervised their patronage within the cloisters' walls. From a theological point of view the enclosure is related to the vow of obedience and for the purpose to save the sisters' spirit¹⁴. Moreover, the walls were an important element of the pedagogy : they prevented that the girls had contact to the outside world and defeated attempts to escape. Moreover, the sisters dedicated themselves to a physical and mental mortification, which was a consequence of the vow of obedience. This vow included a fully repression under the will of God, represented by the Local Superior¹⁵. Every sister had to obey the Local Superior like her own mother : true, prompt and with all her heart. They had to obey with childish love¹⁶. The reasons for this behavior, which the sisters accepted voluntary, can be found in theological motives. The separation from their own will was seen as a salvific sacrifice, which the sisters gave like Jesus Christ to avenge the sins and to reach salvation for themselves and their fellow men, especially their patronage. The *imitatio Christi* was a significant idea, which mainly influenced the thoughts and acts of the sisters in the pre-conciliar period. Moreover, according to the theology of Thomas Aquinas, it assumed that obedience would help the sisters to get in closer contact to God. Summarized, the sisters' spirituality before Vatican II was focused on salvation and – with it – on afterlife. By observing the vows in a strict way, the sisters tried to fight for their own soul and for the souls of their patronage. The salvation implied an eternal and a salvific life.

As described above, the sisters created their constitutions on their own for the first time in the year 1969. After Vatican II, the general level of the congregation of the Good Shepherd requested various provinces to draft one chapter of the constitutions in a completely new way. During this period of consultation, the Sisters of the Good Shepherd had many questionnaires, committees, sessions and tertian ships on the general, provincial and local level. This kind of participation was new for most of the European sisters and was seen as a huge challenge, because the traditional understanding of obedience was still in their mind and restrained the sisters from being proactive. During these reform-processes, two groups of sisters differed in their opinion. Elderly sisters did not want to remove from their traditional lifestyle whereas younger sisters were willing to open, to liberalize and to professionalize. The new constitutions were adjusted by the delegated sisters on the General Chapter of the year 1969 and were valid in a

¹⁴ *Ibid.*, p. 73, chapter 16.

¹⁵ Arbeitstage zur Verinnerlichung und Weiterbildung in der Schule der hl. M. Eufrasia im Generalmutterhaus, Angers, 12. September bis 20. Oktober 1954, in ADPSvGH, Gen 62, p. 82.

¹⁶ Constitutions 1955, p. 65, chapter 14.

preliminary way, because the sisters should test their new rules and evaluate them after a certain time. The post-conciliar spiritual self-understanding was grounded in the constitutions from 1969 :

Through the ghost of love, who lives in us, we answer His call by a special consecration, which roots out of our baptism. We answer His call by common life, life in prayer and in sisterly love, a life according to the vows and by our service for people in need¹⁷.

This new self-understanding had changed as the congregation modulated it according to the spirit of Vatican II. Sisters' vocation was seen as dialogue and the aspect of community focused on the metaphor of the People of God. Especially the definition of the apostolic work was reformed as the sisters began to see their task on people in need. The monastic lifestyle with the aim of salvation for fallen girls was displaced by values like community and apostolate in the world. In consequence, the enclosure was dropped in the year 1970 for the German provinces of the Good Shepherd Sisters. The new aim of the sisters was not only to save the soul of people in need, but to protect their human dignity in addition. The congregation worked out a new anthropology, which went to the deletion of a moral evaluation of their patronage.

Moreover, the sisters experienced further liberalizations according to their clothes or their daily routine. By degrees, the sisters were allowed to wear plain clothes. In this course, sisters often chose to doff their habit in case that the patronage could be stigmatized in their company. The former fixed prayer sessions and mealtimes became successively more flexible so that the sisters got more space to realize an apostolate in the world. Because of numerous conciliar paradigm shifts within the Church and also the religious orders, a new interpretation of the vows was indispensable. One essential post-conciliar modification relating to the vow of obedience was the call for active participation of all members in the reform-processes. In return, the traditional mental mortification had to be canceled, whereas communal decisions and the use of intelligence and will power of every sister won weight. Every sister was postulated to take responsibility for the congregation in an active, sensible and self-reliant way. The superior was still the highest authority for making decisions, but the community was more and more seen as the appropriate place for the search of God's will¹⁸.

The constitutions of the year 1969 were valid till the General Chapter of 1985, on which the experimental-stage got to its end. On the General Chapters of the years 1973 and 1979, the Good Shepherd Sisters worked mainly on the topic of social justice. In this context, the sisters asked themselves how they could

¹⁷ Constitutions 1969, p. 8, chapter II, part I, in ADPSvGH, NDP 514.

¹⁸ *Ibid.*, p. 17, chapter IV, part I.

fight for social justice and human dignity in the world. Based on the Vatican documents *De iustitia in mundo* and *Evangelii Nuntiandi*, the sisters got more and more involved in sociopolitical concerns. The first document was announced by the synod of Bishops in the year 1971 and dealt with justice as the main topic. This document, which belongs to the Catholic Social Teachings, focused on injustice and inequalities within the contemporary social structures. These deficits were seen as a consequence of the technological progress, the globalization and asymmetrical structures of power. The synod of Bishops pointed out that the Church had the duty to fight for justice on a social, national and international level and to denounce unjust situations. In this context, the synod also made clear that the Church could only preach the gospel, if the Church resigned abundance. Hence, the Bishops appealed to all Christians that they should review their own lifestyle. On their General Chapter in 1973, the Good Shepherd Sisters made the decision to reevaluate their own lifestyle according to the vow of poverty based on *De iustitia in mundo*. Moreover, they intended to scrutinize structures within and outside of their congregation. The General Chapter postulated that all sisters should be attentive for injustice and to take a firm stand. The sisters were also requested to get involved actively with the development of their own community, to reform unjust structures and to generate practical options to act¹⁹. On their General Chapter in the year 1979, the Good Shepherd Sisters received some aspects of the Apostolic Letter *Evangelii Nuntiandi* (1975) as they focused on evangelization in the modern world.

The topics and discussions at these two General Chapters in combination point out that the apostolate of the sisters should focus on current needs in society more and more. Not later than on the General Chapter of the year 1979, the Good Shepherd Sisters saw their mission resolutely as apostolic work in the world, which finally replaced their traditional detachment from the world. As a result, many European provinces of the Good Shepherd Sisters dropped the traditional field of action in girls' welfare and correctional education and took over new tasks like social work or curative education. In the year 1985, the sisters had their last General Chapter according to the reforms of Vatican II, on which they formulated their definite constitutions. These rules were a composition of the constitutions of 1969 and the new motive of social justice, which played a major role in the congregation of the Good Shepherd Sisters in the 1970s.

¹⁹ Kongregationsinternes Dokument « Gerechtigkeit und Armut », in ADPSvGH, NDP 77 (Unterlagen zum Generalkapitel).

The pre-conciliar lifestyle of the Good Shepherd Sisters was shaped by a hierarchical structure, which was also anchored in Church and society. In this period, order, discipline and salvation were deeply connected to each other. The drop of the enclosure stands for a new Church after the Second Vatican Council. This Church does not comprehend salvation in a separation from the world any more, but rather in an apostolate, which opens to the world and especially to people in need. All in all, the self-understanding of the congregation of the Good Shepherd Sisters developed during the post-conciliar era and focused on a « mission in the world » with the aim to save human dignity and to reach social justice. The sisters tried to realize their aims by giving support for people in need, by an active reformation of unjust structures in society, by the reflection of their own habit according to the vow of poverty and by an active lifestyle in community and prayer. The post-conciliar reforms in the Catholic Church took place in the religious orders very intensively. These reforms did not only affect one single area of life, but rather changed gravely the sisters' whole lifestyle. There is no way to deny that the Good Shepherd Sisters lost a lot of members in the conciliar and post-conciliar period like most of the other female orders. Nevertheless, the congregation was able to cope with the challenges of the time and got a deeper reflected self-understanding. Up to nowadays, the sisters are on the move and adapt their fields of action to society's requirements. In their current direction statement, the Good Shepherd Sisters declare their apostolate in the following way :

Work zealously with women and children, especially those who are trafficked, forced to migrate and oppressed by abject poverty. We support projects for economic justice, confront unjust systems and take a "corporate stance" when appropriate. [...] Respect and appreciate the diversity and richness of cultures and at the same time recognize that we need to take concrete steps to move beyond the encrustations that impede growth and development individually and communally²⁰.

The transformation-processes within the religious orders after the Second Vatican Council mirror the contemporary changes in religion, Church and society. Therefore, this topic will remain as a promising object of research.

Kirsten GLÄSEL

Universität de Bochum

²⁰ Direction statement Good Shepherd Sisters.

« THE PERSONAL IS POLITICAL. »
HOW THREE CONGREGATIONS OF WOMEN
RELIGIOUS IN ATLANTIC CANADA RESPONDED TO
THE VATICAN II CALL FOR RENEWAL

While Betty Friedan, the mother of second-wave feminism in the United States, named the « emergence of the American nun from the cloister to define and assert her personhood in society » as one of the most significant aspects of the 1960s women's movement, no similar remark was made about women religious in Canada¹. This paper addresses that deficit by considering how the Vatican II renewal process of three Atlantic Canadian congregations, the Sisters of Charity, Halifax (Nova Scotia), the Presentation Sisters of the Blessed Virgin Mary (St. John's, Newfoundland) and the Sisters of St. Martha, Charlottetown (Prince Edward Island), reflected similar feminist ideologies². Like religious everywhere, Atlantic Canadian women religious responded to *Perfectae Caritatis* (1965) by renewing their mission, governance and work in light of the changing needs of society, according to the process outlined in the Apostolic Letter *Ecclesiae Sanctae* (1966), which directed that all members of religious congregations be consulted, and that adaptation and renewal be negotiated within general chapters in the late 1960s³. This paper examines how rank and file women religious in these three congregations responded enthusiastically to the invitation for renewal in all areas, and were particularly passionate about practical reforms regarding dress, the *Horaire*, and authority. The significance of these

¹ Quoted in Helen EBAUGH, *Women in the Vanishing Cloister. Organizational Decline in Catholic Religious Orders in the United States*, New Jersey, Rutgers University Press, 1993, p. 133.

² Combined, these three congregations served in every diocese of the region of Atlantic Canada. The Sisters of Charity were founded as an independent diocesan congregation in 1856 to educate poor Irish children; the congregation grew and spread all over North America, to become the largest English-speaking congregation in Canada. The Presentation Sisters of the Blessed Virgin Mary came to Newfoundland in 1833 to educate girls; they were leaders in provincial education and the arts into the 1990s. The Sisters of St. Martha were founded in 1916 to serve the diocese of Charlottetown, primarily in schools, hospitals, and an orphanage; after Vatican II their work expanded into parishes, social institutions, and many individual social and healthcare ministries.

³ I would like to express my sincere thanks to each of the congregations for their generosity in providing access to their chapter of renewal material. Primary sources are drawn from five kinds of documentation: opinionaires, questionnaires, study group reports, chapter proposals, and chapter of renewal documents, such as minutes and results of votes.

targets of renewal has the same implication as the concurrent secular feminist movement's popular slogan : « the personal is political. » In the case of the sisters, the preference for fewer rules and more secular dress may have seemed minor matters but ended up eroding their corporate identity, forms of worship, and level of obedience, which in turn became highly political when blamed for decreases in membership.

The three congregations under study took the consultation requirements of *Perfectae Caritatis* and *Ecclesiae Sanctae* very seriously⁴, inundating their membership with opinionaires, questionnaires, house forums, regional forums, referenda, and draft chapter enactments. Sisters were asked to study *Perfectae Caritatis*, *Lumen Gentium*, *Gravissimum Educationis*, and *Dignitatis Humanae*, and participate in workshops on such topics as Group Survival and Change and Management and Human Resources. Full participation was sought repeatedly. For example, the instructions for a 1967 Sisters of Charity questionnaire stated : « Each sister is encouraged to express herself as fully as she wishes. The more spontaneous and complete the answer, the more helpful it will be... our aim is to ascertain the sisters' uninhibited thinking, the questionnaires need not be signed⁵. » The Presentation Sisters, who numbered almost 384 sisters in 1967, submitted hundreds of suggestions for renewal, which were subsequently grouped into 72 categories. The 1629 members of the Sisters of Charity submitted over one thousand proposals to their chapter of Renewal in 1968-69, the majority from provincial and regional chapters but also two hundred from individual sisters. The Sisters of St. Martha were small enough (165 members in 1967) to have every proposal go to their chapter of renewal.

In many ways, these chapter of renewal discussions mirrored the simultaneous consciousness-raising experiences of second-wave feminists in the North American women's liberation movements in the late 1960s. In fact, as Helen Ebaugh and others have argued, women religious were « unwitting feminists » long before the 1960s, particularly as professional women and as members of closed, self-governing, women-only organizations⁶. The renewal encouraged by

⁴ Memo to the Sisters from Mother Maria Gertrude, 13 Nov 1966, Material in Preparation for the 11th General Chapter, File 1-3-4 Sisters of Charity, Halifax, Archives [SCHA]. Each sister received an « Explorations for Renewal » package, consisting of 10 pages of worksheets on potential agenda items for the Chapter, lead questions, and a space for « Your suggestions ». Five salient topics from the initial opinionaire became the pillars for discussion and research : Spiritual Life ; Government and Organization ; Community Life ; Apostolic Works ; and Formation, all topics encouraged by *Perfectae Caritatis*. See also Superior General's Report, Chapter 1967, p. 10, File 302.1967.10, Presentation Sisters of the Blessed Virgin Mary Archives [PBVMA], and « Minutes of Chapter of Affairs, 1967 », 16 July 1967, Congregation of St. Martha Archives [CSMA].

⁵ Chapter Communications and Explorations for renewal, c. 1967, File 1-3-5, SCHA.

⁶ Helen EBAUGH, *Women...*, p. 133.

Vatican II and specifically by *Perfectae Caritatis* fell on fertile ground with chapters of renewal lasting as long as the equivalent of twelve weeks of daily meetings over two years.

At the first invitation for input into chapter of renewal preparations in each congregation, the most common request was for eliminating the requirement of formal permissions for petty requests. These permissions had been implemented in the 18th and 19th centuries to assist sisters in keeping their vows and the monastic rule, but by the 1960s they were considered unnecessarily restrictive. Sisters most often complained about permissions related to personal care and personal relationships, including access to food (especially snacks) and toiletries, or visiting relatives and sending letters. For example, in their responses to the request for reform, the Presentation Sisters experimented with having personal articles such as soap, toothpaste, deodorant, and tissues in a place convenient for postulants to access, without first obtaining permission⁷. A similar proposal passed in the Sisters of St. Martha's Chapter of Renewal requested that said household remedies such as cough medicine, laxatives, and aspirin « be placed at the disposal of the sisters⁸ ».

While the Presentation Sisters agreed on common cupboards for toiletries, they debated unrestricted kitchen access more intensely. A majority of sisters argued that they should be able to have a snack when hungry, similar to the right to rest when tired, or bathe as necessary. With kitchen accessibility, however, sisters responsible for food services argued that it was impossible to plan meals when food went missing. Those who claimed the right to snacks said the food services sisters were being « autocratic⁹ ». The debate about access to goods touched not only on such basic rights such as the right to sustenance, but also questioned how formal a convent should be. As one sister argued, « the convent should be like a home where members of a family do not have to ask [permission] to visit necessary rooms, such as laundry or sewing rooms ». In contrast, more traditional sisters were concerned that casual behavior could « [open] doors to more scandals, secularism, sexuality, alcoholism, immoral dress, and general laxity¹⁰ ».

Another way many members of the three congregations hoped to avoid permissions was by requesting small monetary allowances for which they did not have to account to the very penny. A proposal in the Sisters of St. Martha Chap-

⁷ Chapter Minutes, 19 July 1967, resolution #3, File 302.1967.5, PBVMA.

⁸ Minutes of Chapter of Affairs, 1967, 5 August 1967, CSMA.

⁹ Chapter Minutes, 14 July 67, File 302.1967.5, PBVMA.

¹⁰ Questionnaire [results], p. 10, Superior Gen's Report (Chapter 1967), File 302.1967.10, PBVMA.

ter of 1967 requested that « sisters be given \$5 on their feast day to spend as they wish¹¹ ». A similar proposal at the Presentation Sisters' Chapter stated : « Sisters should be given at least \$10 to spend at summer school for which they should not have to account¹². » The Sisters of Charity moved farther and faster with personal allowances. Some provinces experimented with a \$15 annual entertainment budget for sisters in 1966, and then, through a broader study of the meaning of their vows in the modern world, the congregation carried out « controlled experimentation in the personal handling of money » in 1966¹³. Two years later, the Sisters of Charity introduced monthly allowances for all sisters, and in 1971, these allowances rose to between \$300 and \$360 annually, to be used for « postage ; telephone ; entertainment ; personal travel ; clothing and personal effects ; stationary ; gifts ; religious conferences ; religious articles ; vacations¹⁴ ». These were all things the congregation would have formerly provided, but the difference was that sisters could now make more decisions about what they bought, a requirement they tied to the Vatican II concept of « the dignity of the human person¹⁵ ». As in secular society, many sisters in the convent associated access to money with autonomy and maturity.

The rationale behind arguments for less hierarchy and fewer permissions was that sisters should not be treated as infants. One sister argued, « our obedience should be an adult obedience. Too many superiors treat sisters, even older sisters, like irresponsible children, incapable of making simple judgments and decisions¹⁶ ». Another Atlantic Canadian sister affirmed the need for valuing the judgment of individual sisters, reporting that the hardest part of her postulancy was having significant responsibility in her teaching role but not being trusted as sister. In her words : « For the majority time of the day, I was expected to help form the minds of over 30 children and then suddenly at 4:30pm [when I returned to the convent], it seemed to me that I could not make even a minor decision¹⁷. »

¹¹ Minutes of Chapter of 1967 (proposal B80), 22 July 67, CSMA.

¹² Poverty #4, Folder 302.1967.8, PBVMA.

¹³ Experiments – Central Vice-Province [1966], Material Chapter Preparation, Provinces, File 1-3-3, SCHA, and Poverty, Pre-Chapter Material Halifax Province, [1966], File 1-3-27, SCHA.

¹⁴ Personal Allowances, G2-69-31, File 1-3-55 (6), SCHA.

¹⁵ Financial Report to the Second Session of Chapter of Renewal, July 1969, File 1-3-38, SCHA.

¹⁶ [Recommendations from unknown group but comment that they were all about the same age], p. 68, Vows 2, Folder 302.1967.8, PBVMA.

¹⁷ Individual handwritten responses to Questionnaire to Novices and Postulants, 18 June 67, Folder 302.1967.18, PBVMA.

Related to reforming permissions were dozens of requests in each congregation under study for a loosening of the *Horaire* or daily common schedule. The most eagerly-requested reforms were directed at aspects of the *Horaire* that affected sisters at the most personal or private level, including amount of sleep, frequency of bathing, and form of recreation. Related complaints were brought forward concerning access to the telephone, restrictions on correspondence, and chaperoned visits to doctors' offices. Finally, all congregations received requests to reduce extraneous practices of subservience and the use of bells to signal the time of rising, retiring, meals, and chapel. All told, these requests for renewal called for a shift from a common schedule to a schedule rooted in more personal preference and self-determination.

Criticism of the *Horaire* stemmed from a desire for more individual freedoms, which was strongest among younger sisters – those who came of age in the 1960s – whereas older sisters seemed not to trust the younger ones to make sensible decisions. Among the Presentation Sisters, for example, few over the age of 46 approved of eliminating a set time for lights out because « they feared that the tendency would be to work or read too long, thus depriving oneself of the energy needed the next morning to face the day's work¹⁸ ». The daily mandatory hour of group recreation received more widespread criticism. As one Presentation Sister stated, « there is a desperate need in many of our communities for real recreation – a time of fun and relaxation, instead of the purgative period of tension and boredom which now exists¹⁹ ». A Sisters of Charity pre-Chapter provincial forum on community life concluded that « any stipulation of *time, manner, or place* of recreation was thought to be unnecessary²⁰ », and soon afterward, Chapter passed a broader motion that « general, uniform regulations regarding the horarium, recreation and living conditions be reduced to a minimum²¹ ». Each congregation also passed community life motions allowing sisters to regulate their own use of radio, television, and correspondence, although the smoothness of the enactment varied according to congregation. The Sisters of Charity tended to make such changes the most quickly ; they had a reputation as one of the most progressive congregations, which was sometimes tied to the large number of Americans in the congregation²². The Presentation Sisters exhi-

¹⁸ Results of 1966 Questionnaires, File 301.1967.17, PBVMA.

¹⁹ [Recommendations from unknown group but comment that they were all about the same age – it looks at the constitutions line by line], Folder 302.1967.8, PBVMA.

²⁰ Community Life Report, SCH Provincial Forum, File 1-3-18 to 1-3-24, SCHA. My italics.

²¹ Newsletter #5, Apr 6, 1968, File 1-3-26, SCHA.

²² Overall, those members of the Sisters of Charity who wanted reform were effective in using Vatican II language, such as subsidiary, collegiality, and self-determination in their proposal rationales.

bited the most cautious behavior. For example, one sister challenged the practice of sisters stamping and mailing their own letters : « I think Superiors should stamp letters. Abuses could easily arise if stamps are left out for general use²³. »

Among the customs considered by many to be unnecessary parts of the *Horaire*, were kissing the floor on rising and retiring, and kneeling when asking permission ; both were phased out fairly quickly as part of a broader theme of reducing hierarchy where necessary²⁴. The frequency of bells was also targeted and dealt with swiftly ; every congregation reduced bells to a minimum, which was usually defined as for meals and some chapel services. The Sisters of St. Martha voted ninety per cent in favour of reducing bells, and one particularly frustrated Sister of St. Martha wrote in a questionnaire response that « bells should not be rung at all except in the case of fire²⁵ ».

In the same vein of questioning the necessity of uniformity, all three congregations engaged in vigorous debate over retaining the habit and veil. In fact, the shift toward less cumbersome habits began in all three congregations in the late 1950s. For example, in 1957, the Sisters of St. Martha voted to discontinue requiring summer cloaks and large beads while travelling, and to permit wristwatches²⁶. These were small changes on the one hand, but significant for placing more emphasis on sisters' comfort, as well as ease with which they could accomplish their many work and prayer-related duties of their dual professions – usually as teachers or nurses – and vowed religious²⁷.

When *Perfectae Caritatis* called in 1965 for the religious habit to be « suited to the circumstances of time and place and to the needs of the ministry involved²⁸ », many sisters in each of the three congregations sought to update their outmoded habits and headdresses beyond the intentions of the decree. The 1963 Chapter of the Sisters of St. Martha considered over a dozen proposals connected to dress and grooming with the thrust of reforms emphasizing individual choice. The subsequent phasing out of the habit was swift, and most sisters began wearing a business-suit style habit and v-shape veil even before their

²³ [Recommendations from unknown group], Folder 302.1967.8, PBVMA.

²⁴ For example, the CSM unanimously passed an ending of these rituals at their Chapter of Renewal. Chapter of Renewal Minutes, 18 July 1967, CSMA.

²⁵ Report of the Customs Committee to the Chapter of Affairs, Reconvened 3 July 1968, Minutes of General Chapter, 11 July 1968, CSMA.

²⁶ General Chapter Report, 1957, CSMA.

²⁷ Elizabeth SMYTH, « Professionalism among the Professed : the Case of Roman Catholic Women Religious », in Elizabeth SMYTH and al. (eds.), *Challenging Professions. Historical and Contemporary Perspectives on Women's Professional Work*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, p. 238.

²⁸ *Perfectae Caritatis* 17.

Chapter of Renewal in 1967²⁹, and then made the veil optional in 1973³⁰. In 1967, the Presentation Sisters considered two habit options designed by a local company, both with a considerably shorter skirt than their previous habit, and three headdress options³¹. The following year, Chapter passed a proposal clarifying that habit length could vary between a minimum of six inches and a maximum of ten inches from the floor, measured without shoes³². After deciding on a couple of basic skirt and blazer designs for their modified habit – made with recycled material from old habits –, the Sisters of Charity invited one sister from every house to try the new habit and report on their experience. In addition, all sisters with ear trouble were welcomed to wear the modified cap and veil, addressing a long-held and pervasive complaint in the congregation about the uncomfortable fit of the veil³³.

In each congregation there was enthusiastic (although not uncontested) support for relinquishing the traditional habit. In opinionaires, usually the earliest opportunity for comment, a significant proportion of sisters in each congregation argued that the traditional habit interfered with their apostolate and created a barrier with secular people. A Sister of St. Martha explained that reforming the traditional habit was necessary to « indicate our acceptance of the people with whom we work, especially the youth. Contemporary dress would seem to be a sign to them that we are not withdrawing from them, that we belong to the world of the present and to the people of the present³⁴ ». One Sister of Charity reported in an interview that when she entered her classroom wearing a modified habit for the first time, her grade five students clapped spontaneously, illustrating that even these children knew how extraneous the traditional habit was³⁵.

Compared to modifying the habit, the debate over the veil was more divisive. Each of the three congregations under study had heated arguments, the junior sisters regularly in conflict with the senior sisters who tended to prefer maintaining the veil. The debate was most intense and dragged on longest among the Presentation Sisters. In 1966, one Presentation Sister said sharply, « those who wish to wear casual clothes should not remain in the convent³⁶ ». Then, their Chapter of 1973 included a discussion on the veil « so divided in opinion as to

²⁹ General Chapter Minutes, 1963, CSMA.

³⁰ Report on Renewal, July 1973, Minutes of Elections and Chapter of Affairs Binder, CSMA.

³¹ PBVM Memo to Sisters, 23 March 67, folder 302.1967. 14 re Habit.

³² Memo from General Chapter to Sisters, nd, File 302. 1968.8, PBVMA.

³³ Correspondence re Pre Chapter Preparations, File 1-3-1 ; Box 7 files 1-3-1 to 1-3-9, SCHA.

³⁴ Proposals on Dress, 28 July 1967 [Minutes], CSMA.

³⁵ Rosemarie Sampson, interview by the author, Halifax 15 June 2014.

³⁶ Questionnaire, 1966, File 301.1967.17, PBVMA.

cause some concern in some Chapter members as to whether it would be possible to settle the issue without causing pain to many members of our congregation³⁷ ». Acknowledging that the religious dress had « deep symbolic value » for some sisters and little « symbolic value » for others, as well as the need to « respect the freedom of each Sister and to preserve unity in diversity », the Presentation Sisters' congregational leadership put forward an exceptional directive at their 1979 Chapter : « 1. That the habit and veil be retained and 2. That the wearing of the habit and veil be left to the discretion of individual sisters³⁸. » The implementation of this unusual directive symbolizes the degree of ideological difference between pro and anti-veil sisters.

In conclusion, the second-wave feminist slogan, « the personal is political » was just as relevant inside as outside these 1960s Atlantic Canadian convents. In the same manner that secular second-wave feminists reconsidered their roles as women, wives, and mothers, women religious also questioned their roles, especially regarding authority, conformity, and autonomy. Renewal facilitated through *Perfectae Caritatis* and other Vatican II documents unleashed among women religious a torrent of criticisms about convent governance, congregational apostolates, and personal and congregational identities. The most urgent requests for reform, however, related to permissions, the *Horaire*, and clothing, three things that might be considered *personal* when compared to general spirit of Vatican II and the Church in the modern world. As with feminism outside the convent, however, these personal issues became political. Reforming the personal had broad implications, including the erosion of congregational identity and hierarchy. Demands for individual rights destabilized convent structures. Ultimately, reforms related to these issues – including the abandonment of the habit – were blamed, rightly or wrongly, for the decline in membership in religious congregations.

By rejecting the common uniform and schedule, women religious in the Vatican II era rejected the previously sacrosanct image of women religious as interchangeable, obedient, personality-less extensions of the Church. According to Charles Taylor in *Sources of the Self*, « we often declare our identity as defined by only one [identity], because this is what is salient in our lives... But in fact our identity is deeper and more many-sided than any of our possible articulations of it³⁹ ». It is as if women religious in the 1960s rejected their « one » identity as members of congregations in favour of the « deeper ... many-sided » identities, to which they were entitled as individual Christian women. As a house

³⁷ Chapter of 1973, Minutes, 28 December 1973, PBVMA.

³⁸ Directional statement on the habit, 15 August 79, File 302.1979.6, PBVMA.

³⁹ Charles TAYLOR, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, p. 29.

forum among some Sisters of Charity summarized, « insistence on exact uniformity with regard to items of dress was deemed unworthy of mature women⁴⁰ », or as another group of Sisters of Charity concluded : « External uniformity has been stressed to the detriment of community spirit⁴¹. »

While this paper focusses on women religious' desire to reduce the uniformity and authority in their lives in the immediate Vatican II era, the changes they sought, in such areas as dress or handling money, had far broader implications. Most notably, the sisters' spirituality and theology were affected. As sisters' lives became less « restricted by time-worn modes and sterile uniformity⁴² », new forms of worship were integrated, including private prayer and Christian meditation. Chapter records on which this paper is based did not emphasize the sisters' development of new forms of worship, but related requests, such as for the reduction in bells or ending the kissing of the floor upon rising and retiring opened the door to new forms of worship that would be developed in subsequent decades. I would posit that the tighter restrictions on women compared to male religious – including the requirement not to leave the convent without a companion – meant that male religious had more freedom and autonomy before Vatican II and were thus less likely to focus on such issues as permissions and more likely to focus on spirituality, liturgy, and theology in their chapters of renewal⁴³.

In the long chapters of renewal in the three congregations under study, permissions, the *Horaire*, and the habit contained different meaning for different sisters. It cannot be concluded that any of these were rejected for any one reason. For example, while the hijab has been criticized today for, in Anjum Alvi's words, « [violating] women's rights and individual freedom and its wearer as engaged in fundamentalism and radical thinking⁴⁴ », the hijab has multiple meanings that must be considered in context. For women religious who wanted either to retain or forgo the veil in the post Vatican II era, the veil could similarly hold different meanings for them and could, like the hijab, be worn for God in a practice beyond what the wearer would deem submissive. Whatever the case, women

⁴⁰ Provincial Forum, 10 December, « Community Life Report (province not given) », File 1-3-18 to 1-3-24 and File 1-3-18 [Material from Provincial Forums], SCHA.

⁴¹ Material from Community Life Committee Study and Report on Community Life Questionnaire from Generalate, n.d., File 1-3-8, SCHA.

⁴² Olga MCKENNA, *Charity Alive. Sisters of Charity of Saint Vincent de Paul, Halifax, 1950-1980*, Boston, University Press of America, 1998.

⁴³ These tighter restrictions on women religious relate to hypervigilance in controlling sisters' sexuality, protecting them from male predators and preserving the whole congregation's reputation.

⁴⁴ Anjum ALVI, « Concealment and Revelation : The Muslim Veil in Context », *Current Anthropology*, vol 54/2, 2013, p. 177.

religious understood the markedness of the habit, and they reacted to its implications in a variety of ways, from considering it an essential observation of their vow of obedience, to considering it an impediment to their call to serve the poor. Without detracting from multiple possible meanings of permissions, the *Horaire*, and the habit for individual sisters, we can still identify that these targets for change held inevitable connections to what we define as personal, including such basic embodied experiences as eating, bathing, and dressing. Debating the value of permissions, the *Horaire*, and the habit, took sisters out of the realm of the personal and into the political sphere, with major implications for how individual sisters, congregations, and the whole Church functioned. Joan Chittister, osb, noted of post-Vatican II renewal in women's congregations that « one loose brick toppled the entire system⁴⁵ ». One could argue that the initial « loose brick » may have been the sisters' desire to change the more personal aspects of their lives and assert their personhood, which was consistent with both second wave feminism and the *aggiornamento* of the Second Vatican Council.

Heidi MACDONALD

University of Lethbridge,
Canada

⁴⁵ Joan CHITTISTER, *Fire in these Ashes. A Spirituality of Contemporary Religious Life*, Wisconsin, Sheed and Ward, 1995.

MAREDSOUS : L'ESPÉRANCE NÉE DU CONCILE ET L'ÉCHEC D'UNE RÉFORME MONASTIQUE

Le propos de ce texte est de donner matière à la réflexion du colloque sur le devenir des religieux après le Concile au regard à la fois des attentes que la dynamique conciliaire avait suscitées et des tensions et conflits qui accompagnèrent la gestion institutionnelle restrictive de ces aspirations dans les années qui suivirent. Nous avons choisi de le faire en proposant la lecture d'un cas qui illustre à la fois les espérances nées du Concile et l'échec d'une réforme tendant à leur faire prendre corps concrètement dans le monde monastique, ceci selon deux points de vue. Le premier (une fois n'est pas coutume, dans un colloque académique) est celui d'un acteur engagé, qui fut, dans le monastère dont il était l'abbé, le promoteur d'une réforme institutionnelle dont il rapporte ici les attendus et les enjeux. Le second est le point de vue analytique d'une sociologue, qui observa ce projet à son origine en 1972 et prolongea sa propre lecture critique récemment, en accompagnant le travail de remémoration et de réflexivité engagé, entre 2010 et 2013, par un groupe des acteurs impliqués dans le processus inabouti de la réforme.

Le point de vue d'un témoin et acteur

Il nous a semblé important d'introduire dans ce colloque le problème des religieux après le Concile. Que sont-ils devenus ? Le Concile a-t-il créé un renouveau ? Ou, au contraire, l'interprétation restrictive et la gestion répressive par Paul VI de l'après-Concile n'ont-elles pas créé le désappointement, la déception et accéléré la crise ? Nous le faisons à travers un cas qui illustre à la fois l'espérance née du Concile et l'échec d'une réforme qui s'en réclamait.

Une communauté bien préparée au changement

Maredsous est une abbaye bénédictine fondée en 1872 par Beuron, en Allemagne. Située en Belgique dans l'entre Sambre et Meuse, elle fut bâtie dans un style néogothique qui représentait alors la nostalgie du Moyen Âge et de l'Ancien Régime. Mais contrairement à Beuron et Solesmes, elle se dota d'un collège, sur le modèle des monastères anglais, et plus tard d'une école d'art. Elle connut une intense activité scientifique dans le domaine des recherches patristiques et bibliques. Le troisième abbé, Dom Marmion, eut un grand rayonnement par son enseignement théologique et spirituel, inspiré par saint Paul et saint Jean.

L'abbaye de Maredsous fut présente et active au Concile. Son abbé d'alors, Dom Godefroid Dayez, était président de la Congrégation bénédictine de

l'Annonciation. Il participa à toutes les sessions du Concile. Sa seule intervention conciliaire fut de défendre la possibilité d'un monachisme laïc, non presbytéral, déjà instauré par lui à Maredsous. Mais, revenant de Rome, il rapportait régulièrement les nouvelles du Concile qu'il commentait aux réunions de la communauté. Maredsous cependant n'avait pas attendu le Concile, mais en avait précédé et préparé beaucoup parmi ses orientations majeures : retour à une théologie scripturaire et patristique, pratique d'une liturgie participative, études des jeunes moines dans les meilleures facultés de théologie et de philosophie, Lyon, Paris, Strasbourg, Louvain.

Je revenais moi-même de quatre années d'études théologiques et philosophiques à Strasbourg et à la Sorbonne quand, en septembre 1965, n'étant alors que membre du conseil (seniorat de l'abbé Godefroid), je fus chargé d'organiser le recyclage postconciliaire de la communauté : l'objectif était d'aider la communauté (115 moines à cette époque) à assimiler les apports du Concile, mais aussi à comprendre plus largement tout le mouvement théologique qui y avait conduit, et plus encore à comprendre l'évolution du monde et la place qu'y avaient prises les sciences humaines. Le Père Congar avait annoncé l'urgence de créer une anthropologie chrétienne en tenant compte des données des sciences humaines. J'ai donc organisé, entre 1965 et 1971, des conférences mensuelles pour la communauté, faisant intervenir les meilleurs théologiens de l'époque : Congar, Liégé, de Certeau, Thils, Dejaifves, Tihon, Colin ; des philosophes : Dondeyne, Jean Lacroix, Georges Morel, Domenach ; des psychanalystes ou sexologues : Marc Oraison, Pierre de Loch, Antoine Vergote, Jean Florence ; des témoins œcuméniques : André Dumas, Nicolas Arseniew, le pasteur Fuchs, Emery (Taizé), etc.

La réforme institutionnelle

En juillet 1968, je suis nommé prieur administrateur, après la démission de l'abbé Godefroid, puis élu abbé en juillet 69. Lors de mon élection, j'avais annoncé que je refuserai de porter les signes honorifiques pontificaux, mitre et crosse, sources de confusion avec la fonction épiscopale, récemment revalorisée par le Concile. Pendant les trois ans de mon abbatiat, j'ai alors mené une série d'importantes réformes institutionnelles, avec l'appui d'une grande majorité de la communauté et en soumettant tous ces changements à sa décision :

- dans le domaine de la vie conventuelle (dérитуalisation de la vie courante, abandon de l'habit monastique sauf pour les offices liturgiques, reprise pour ceux qui le voulaient de leur nom de baptême) ;
- dans le domaine liturgique (les offices étaient déjà récités ou chantés en français depuis quelques années, mais la liturgie, lors des grandes fêtes, serait désormais ouverte à la participation active des fidèles et surtout des jeunes) ;

- dans le mode de gouvernance (nouvelle manière de préparer les décisions communautaires, par des groupes de travail, formation de plus de la moitié de la communauté à l'animation ou à la participation à cette prise de décision collective) ;
- dans le recrutement et la formation des jeunes (une petite maison à Bruxelles accueillait des jeunes aspirant à la vie monastique pour les maintenir aux études et en formation à un métier profane, avant d'entrer dans le parcours de formation monastique) ;
- dans la structuration de la vie communautaire (création de décanies, permettant un véritable partage communautaire au sein de petits groupes de 6 à 10 moines) ;
- dans le rapport aux œuvres ou activités diverses (école abbatiale, ateliers d'art, accueil des touristes ou pèlerins, revues et éditions) : je préconisais d'en céder progressivement la gestion aux laïcs associés et de promouvoir pour les moines un statut de salariés plutôt que de patrons. Cela s'appelait « le plan d'ensemble ».

Sous-jacente à ces réformes institutionnelles, il y avait une conviction profonde : le monachisme a besoin d'une conversion évangélique. On trouve dans toutes les grandes religions ce projet de vivre intégralement la quête de Dieu. Mais cette aspiration est ambiguë et il ne faut pas la confondre avec l'absolu de la foi chrétienne. Toutes les valeurs traditionnelles de la vie monastique doivent donc être soumises à la critique évangélique. D'autant qu'aux ambiguïtés de la quête religieuse de l'absolu, le monachisme ajoute souvent et apporte avec lui un dualisme qui n'est pas sans péril pour la foi. Que signifie, au regard de la foi judéo-chrétienne, la « séparation du monde » ? Il n'est pas de critique plus radicale de cette « fuite du monde » que l'exigence évangélique d'amour des frères et la coïncidence des deux commandements. Il faut dire la même chose du vocabulaire de la contemplation. Saint Benoît n'emploie jamais ce mot, saint Basile l'ignore tout autant. Chez eux, le monachisme se définit en termes d'écoute de Dieu et d'obéissance. D'ailleurs, ce qui est sous-jacent à notre réticence par rapport au vocabulaire de la contemplation, c'est le dualisme qui s'y cache.

Le choix d'une liturgie vivante

Illustrons ces clivages profonds par la conception même de la liturgie dont je présentais à la communauté les deux options possibles et qui pouvaient expliquer les résistances à des événements liturgiques que nous tentions de réaliser lors des grandes fêtes.

Pour les uns, la liturgie est un culte rendu à Dieu par l'Église. La liturgie n'est donc pas d'abord l'affaire des personnes, ni même des communautés particulières. Elle est liturgie de l'Église universelle, ou elle n'est pas. C'est là, pour eux, le fondement d'un respect absolu des normes liturgiques. La communauté

monastique est ordonnée essentiellement à la louange de Dieu (*Opus Dei*). Son culte est celui de l'Église même, dont le monastère est une réalisation particulière, spécialement députée à la louange divine. Les moines assurent leur fonction dans l'Église non pas en évangélisant, en prêchant ou en se préoccupant de témoigner et d'entraîner. Ils l'assurent en étant tout entiers tournés vers Dieu dans l'adoration et la prière.

Pour d'autres que je représentais, la liturgie, comme la foi, doit se vivre à même l'expérience humaine, comme son sens ultime. Elle ne concerne pas seulement la dimension religieuse de l'homme. Elle concerne tout l'homme. Elle n'existe pas « objectivement », « en soi », sans l'adhésion et l'authenticité de ceux qui y participent. Ce qui ne signifie pas qu'elle soit l'œuvre de l'homme. Quand vraiment nous nous rencontrons, nous nous reconnaissons, nous nous pardonnons, alors nous pouvons y reconnaître aussi l'œuvre de Dieu qui nous précède. Et l'action de grâces qui jaillit de cet événement le réfère à l'événement premier : la mort du Christ qui nous a aimés le premier et qui rend possible cette vie nouvelle en nous. Pour eux, pour nous, l'événement du salut n'est pas seulement dans le passé, indéfiniment répété ou réactualisé. Il est maintenant, entre nous, ou il n'est pas. S'il ne se passe rien, s'il n'y a pas d'amour réel, réconciliation réelle, rencontre réelle, tous les symboles et toutes les paroles rituelles, fussent-elles appliquées à la lettre, il n'y a pas de sacrement, pas de liturgie, pas de communauté. Il n'y a rien que simulacre et faux semblant. L'amour du Christ, la grâce passent par de l'humanité réelle et non symbolique seulement. Et si la liturgie utilise le registre poétique et symbolique, c'est subordonné à la charité, comme son langage, sans cesse vérifié par elle.

Il est donc essentiel que cette liturgie, pour être celle de la communauté concrète qui la vit mais ouverte à tous en signe de catholicité, fasse place à une certaine créativité, expression libre de ce qui est vécu, espace donné à la rencontre, au pardon, à la réalité des personnes qui apportent tout le poids de leurs engagements. Il est essentiel aussi que cette liturgie ne soit pas une pure fête sans lendemains, qu'elle s'interroge sur les responsabilités politiques du croyant, en dehors desquelles, moine ou laïc, le culte risque d'être mensonger, amour du Dieu qu'on ne voit pas et mépris du frère qu'on voit. Mais surtout ils se sentent interpellés par la crise de la foi, appelés à « rendre raison de l'espérance qui est en eux » (1 Pierre 3,15) par l'incroyance et la désespérance des hommes, leurs contemporains. Ils croient découvrir, dans cette crise, la responsabilité des croyants, installés dans leurs paisibles certitudes et masquant en fait l'accès au vrai Dieu par le visage déformé qu'ils en offrent, qu'en offre l'Église. Se laisser interroger, se laisser purifier, devoir retrouver la foi dans sa force de salut pour l'homme d'aujourd'hui, c'est une tâche à laquelle nos liturgies, pensent-ils, ne sauraient rester étrangères. Il y va de la crédibilité même du christianisme aujourd'hui. Impossible, dans ce contexte, de continuer comme avant,

imperturbablement, une liturgie de chrétienté. Impossible de croire qu'on puisse se rendre quitte par rapport à cet appel en monnayant pastoralement le « trésor » de la tradition. Face à des gens qui s'en moquent pas mal, des jeunes qui y deviennent totalement indifférents, face à tant d'hommes qui trouvent ailleurs leurs raisons d'espérer, ce serait pour eux « faire l'autruche » que de s'enfermer dans une liturgie qui répète simplement le passé. Cela ils ne le peuvent pas, c'est pour eux aussi une question de conscience.

Tout cela, je l'ai décrit dans un livre qui a paru début 1972 sous le titre *Moines aujourd'hui. Une expérience de réforme institutionnelle*. Toutes ces réformes étaient appuyées sur une analyse rigoureuse de la règle de saint Benoît avec le souci de transposer à notre temps des choix qu'avait faits notre fondateur pour son époque et son environnement. J'étais le promoteur et l'animateur de ce mouvement, largement appuyé par la part la plus dynamique de la communauté, pas nécessairement les plus jeunes d'ailleurs.

La célébration du centenaire, la dénonciation et la crise

Maredsous célébrait en 1972 le centenaire de sa fondation. En plein milieu de l'année, je fus contraint de donner ma démission suite à des dénonciations. J'aurais voulu ouvrir, après le centenaire, un vaste débat sur l'avenir de la communauté, organisée selon un mode pluraliste, permettant à de nombreux frères qui avaient choisi de quitter le célibat de continuer à travailler en coopération et en lien avec la communauté monastique traditionnelle. Moi-même, je reconnaissais me poser la question du célibat : 8 moines avaient déjà quitté entre 1953 et 1965 ; 5 avaient quitté sous mon abbatiat ; 8 étaient en instance de quitter et quittèrent effectivement entre 1972 et 1974. La visite canonique (fin 1972-début 1973) réaffirma les options traditionnelles et précipita les départs. La plupart des réformes introduites sous mon abbatiat furent maintenues courageusement par mon successeur, mais le « plan d'ensemble » fut abandonné, quoique, quarante ans plus tard, la communauté réduite à quelque 35 moines doive aujourd'hui revenir, bon gré mal gré, à des options analogues.

Le rapport au Concile : espérance et déception

Comme on peut le voir dans ce récit, nous étions partis d'une grande espérance ouverte par le Concile. Ce qui s'y jouait pour nous n'était pas seulement une réforme de la vie religieuse, mais l'entrée du christianisme dans la modernité. Nous ne voulions pas devenir un refuge anachronique, une citadelle néogothique. Les monastères, pensions-nous, risquaient de devenir des « réserves » ou des enclaves nostalgiques du passé. Il nous semblait donc nécessaire

de choisir entre l'anachronisme sectaire et une vocation chrétienne où la tradition monastique retrouverait un sens prophétique, anticipateur. J'écrivais alors dans une revue :

Les gens voudraient que nous restions un repère dans leur imaginaire religieux. Le moine : un homme de Dieu, presque un ange. Le monastère : un haut-lieu où l'on prie, un sommet où la matière se raréfie. On nous enferme dans ce rôle. Et gare si nous décevons cette attente ! Et cependant, au nom même de la foi et de l'Évangile, nous croyons devoir affronter cette déception. Le moine n'est pas, selon nous, l'homme religieux par excellence, mais s'il veut être chrétien, c'est plutôt un croyant qui s'efforce de vivre l'Évangile dans un style d'absolu. [...] Le moine doit vivre son option radicale dans des conditions qui soient significatives pour ses contemporains. Pour l'homme de notre civilisation urbaine et technique, le retrait géographique à la campagne est peut-être une aspiration qui se concrétise de plus en plus dans l'exode des week-ends. Mais choisir la campagne, la "nature" comme le milieu le plus favorable à la "religiosité", n'est-ce pas risquer de réduire le christianisme à une pensée bienfaisante pour nos loisirs ? N'est-ce pas risquer de ne plus rien signifier qui concerne l'histoire humaine et la marche de notre société ? N'est-ce pas se laisser enfermer dans le conditionnement d'une spécialité "religieuse" ?

On peut se demander pourquoi le renouveau et les évolutions liés au Concile ont trouvé dans des abbayes leur expression la plus intense. Cela semble tenir à quatre raisons. La première est que les abbayes étant des lieux symboliques, des « hauts lieux », elles ont une visibilité sociale exceptionnelle et exercent une attirance sur beaucoup de chrétiens en recherche ; la deuxième est que leur moindre insertion dans la structure institutionnelle de l'Église (les abbayes bénédictines et cisterciennes jouissent d'une assez grande autonomie de gestion) permet à des mouvements de réforme de s'y développer assez longtemps avant que le seuil de rupture n'amène l'autorité centrale à intervenir ; la troisième raison tient au fait que le monachisme, moins marqué que le reste de l'Église par la Contre-Réforme, a été à l'origine du retour aux sources liturgiques, bibliques, patristiques dont est issu Vatican II et qu'il se trouvait donc bien placé (sauf évidemment là où l'esprit monarchiste de la Restauration l'avait figé dans des reconstitutions moyenâgeuses) pour être aux avant-postes d'une Église renouvelée ; enfin, à ses débuts, ainsi qu'à plusieurs époques où, sous d'autres formes, on l'a réinventé (François d'Assise par exemple), le monachisme fut un mouvement de radicalisme évangélique et de christianisme utopique. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait pu se présenter de nos jours aussi, notamment à Maredsous comme à Boquen, comme le lieu d'une contestation profonde de l'institution ecclésiale et de la société même. Notre contestation allait évidemment au-delà de la simple réforme religieuse. Mais c'était sur la conviction que le Concile était autre chose qu'une réforme des rites, des coutumes, des règles canoniques. Nous pensions que c'était une entrée de l'Église dans la modernité. La suite nous démontra, hélas, que ce serait sans doute pour plus tard.

**« Actualiser le sens chrétien de la vie monastique » :
les paradoxes de l'aristocratie critique**

*Un vaisseau amiral de la restauration catholique
en Belgique.*

Située en pays wallon, à Denée, non loin de Namur, l'abbaye de Maredsous a été fondée en 1872 par l'abbaye allemande de Beuron. Trois amis et anciens zouaves pontificaux, Victor Mousty, Jules Desclée et Félix de Hempinne – ce dernier devenu moine de Beuron sous le nom de Hildebrand – s'étaient mobilisés avec ferveur et efficacité pour que soit érigée dans leur pays, en Belgique, une abbaye bénédictine qu'ils entendaient placer à la pointe du combat ultramontain. La générosité financière de la famille Desclée fit le reste : après diverses tribulations quant au choix du lieu, la première pierre fut posée en décembre 1873 et une communauté issue de l'abbaye allemande de Beuron emménagea trois ans plus tard dans un premier bâtiment. Due au baron Jean-Baptiste Béthune, architecte et grand promoteur en Belgique d'un style néogothique qui faisait revivre, dans l'imaginaire collectif, le souvenir de la gloire urbaine du pays, la construction de l'abbaye fut achevée seulement en 1890¹.

C'est un euphémisme que de la dire imposante : l'abbaye de Maredsous, avec son église immense et ses bâtiments conventuels gigantesques, donne par elle-même une idée de la puissance du rêve médiévalisant et conquérant à la fois qui animait ses fondateurs. Le succès fut rapide : au début du XX^e siècle, la communauté comptait plus de 100 moines, dont 50 convers, la majorité d'origine allemande. Placide Wolter, premier abbé de Maredsous et allemand lui-même, était le propre frère de Maur Wolter, abbé de Beuron, auquel il succéda, à la mort de ce dernier. Le second abbé, et premier abbé belge, fut l'un des trois initiateurs de la construction, Félix (Hildebrand) de Hempinne, élu en 1890. Celui-ci s'attacha à maintenir le lien unissant Maredsous à l'abbaye-mère, et mourut lui-même à Beuron en 1913, après avoir été le premier primat de la Congrégation bénédictine créée par Léon XIII. Cette filiation allemande très étroite n'empêcha pas l'abbaye belge de développer très tôt des activités propres, en particulier en matière d'enseignement², en créant, sous l'impulsion de l'un de ses premiers et très dynamiques prieurs, Dom Gérard van Caloen, une école abbatiale (prolongée par une Maison de Maredsous à Louvain, destinée aux élèves entrant à

¹ Cet aristocrate catholique fut le grand apôtre du néogothique en Belgique et le fondateur des écoles Saint-Luc d'architecture dans tout le pays.

² Le monastère de Beuron n'avait pas d'école.

l'Université³). L'école devint rapidement la marque distinctive et le levier de la présence sociale de l'abbaye, en même temps que son principal vivier de recrutement. La qualité des méthodes pédagogiques (inspirées des collèges bénédictins anglais) et le caractère socialement très relevé de son recrutement imposèrent l'œuvre éducative de l'abbaye, liée dès son origine aux grandes familles du pays, dans le paysage social de l'aristocratie et de la très haute bourgeoisie belge francophone. L'ouverture en 1903 d'une école de métiers d'art avec les ateliers afférents (correspondant au souhait de Hildebrand de Hemptinne d'offrir aussi sur place un dispositif d'« enseignement pour les enfants pauvres ») compléta la réputation exceptionnelle de Maredsous en matière d'enseignement.

Fort différente en cela des monastères français, l'abbaye belge héritait de la tradition allemande et autrichienne des œuvres monastiques au service de l'Église locale, mais elle le faisait dans une tradition typiquement beuronienne, marquée notamment, du point de vue de la conception de la vie monastique et de sa place dans l'Église, par l'influence considérable qu'avait eue Dom Guéranger sur les frères Wolter. Elle s'imposa ainsi rapidement comme un pôle majeur de culture savante, de pédagogie religieuse (avec notamment la traduction du missel romain, engagée dès 1879 par Dom van Caloen et publiée avec des commentaires explicatifs, à destination des fidèles⁴) et de recherche liturgique. Le travail érudit cohabitait avec l'engagement pastoral : des moines exerçaient notamment un ministère sacerdotal dans quelques paroisses et communautés religieuses féminines avoisinantes (en particulier dans la communauté bénédictine fondée par Agnès de Hemptinne, sœur de Hildebrand, à Maredret, à proximité de Maredsous). La mise en place d'un pèlerinage à saint Benoît attira la population locale à Maredsous dès 1881. À partir de 1890, l'ouverture de la ligne de chemin de fer de la Mollignée fit affluer des foules de l'ensemble de la Belgique francophone. Le déploiement de la communauté, avec un triplement des effectifs de 1893 et 1914, et en dépit de l'hémorragie liée au retour des convers allemands dans leur pays à la déclaration de guerre, permit de faire essaimer des fondations, en Belgique même (avec le Mont-César à Louvain) et (avec des fortunes diverses) à l'étranger : au Brésil, au Katanga, à Caldey au Pays de Galles avant la guerre, puis après que Maredsous ait quitté la Congrégation de Beuron, à Mensal en Irlande en 1927, au Rwanda enfin, à la fin des années 1950.

Maredsous, devenue chef de file de la nouvelle Congrégation belge érigée par le pape Benoît XV en 1920, se dota de constitutions plus ouvertes que celles de Beuron, du point de vue notamment de la prise des décisions communautaires. L'abbaye ne cessa pas de développer, en même temps que des activités écono-

³ Cette Maison, devenue un peu plus tard un monastère, est à l'origine de l'abbaye du Mont-César, fille de Maredsous.

⁴ Le premier *Missel des fidèles* fut publié en 1882.

miques de grande ampleur (dont une fromagerie, toujours célèbre), une intense activité de production intellectuelle et de publication. Celle-ci, marquée par de très grands noms de l'érudition patrologique, biblique et historique (Dom Germain Morin, Dom Donatien de Bruyne, Dom Bernard Capelle, Dom Ursmer Berlière, Dom Philibert Schmitz, Dom Hilaire Duesberg, Dom Cyrille Lambot), alimentait plusieurs revues savantes (dont la *Revue bénédictine*) ou destinées à la formation du clergé et des fidèles, comme la *Revue liturgique et monastique*. Le rayonnement intellectuel et spirituel de l'abbaye dans l'entre-deux-guerres tint en particulier à l'édition, par Dom Raymond Thibaut, de la trilogie christologique de Dom Columba Marmion, abbé de Maredsous de 1909 à 1923. Cette somme théologique et spirituelle eut un écho majeur dans le monde monastique, et au-delà⁵. Dans le même temps, la *Revue liturgique et monastique* portait des recherches et des questionnements dont certains anticipaient le cours des réformes conciliaires. Cette activité de recherche ne cessa pas. Après 1945, la *Bible de Maredsous*, traduction française de la Bible, réalisée par Dom Passelecq, très accessible et dans une langue plus moderne que la traduction Crampon alors généralement en usage, fut largement diffusée dans les mouvements catholiques et les paroisses. La revue *Bible et vie chrétienne* fut créée en 1953 par Dom Célestin Charlier, qui fut l'initiateur d'une approche de la Bible réconciliant science exégétique et lecture spirituelle. Très tôt enfin, en 1975, l'abbaye fut un lieu de recherche de pointe en matière d'informatique appliquée aux textes bibliques. Sur toute la durée de son parcours, l'abbaye fut ainsi au cœur de circulations théologiques et intellectuelles, scientifiques, littéraires et artistiques européennes, qui ajoutèrent au lustre du lieu : Huysmans la fréquenta en son temps ; Strindberg songea à y entrer en 1909 ; des écrivains et des artistes entretenirent tout au long du siècle des relations suivies avec l'abbaye et avec les moines, eux-mêmes artistes, qui faisaient le renom de l'École d'art et lui valaient de nombreuses commandes⁶.

Après la Seconde Guerre mondiale, l'attraction de l'abbaye ne se démentit pas. Elle était portée pour une bonne part par le succès de ses entreprises pédagogiques qui mobilisaient un nombre important de moines. Elle profitait en même temps de la vague montante d'un tourisme monastique, attiré autant par la bière et la fameuse « tartine au fromage » de Maredsous que par l'offre liturgique

⁵ Les trois ouvrages de Dom Marmion – *Le Christ vie de l'âme*, paru en 1917 ; *Le Christ en ses mystères*, paru en 1919 ; *Le Christ, idéal du moine*, paru en 1922 – sont les compilations de ses enseignements oraux, réalisées par son secrétaire, Dom Raymond Thibaut, régulièrement republiées et largement traduites. L'abondante correspondance (1881-1923) de Dom Marmion a fait l'objet d'une grande édition critique en 2008 (Éditions de Maredsous – F.-X. de Guibert)

⁶ Cette esquisse de l'histoire de Maredsous doit beaucoup à l'ouvrage de Daniel MISONNE, *En parcourant l'histoire de Maredsous*, Denée, Éditions de Maredsous, 2005.

renovée et originale proposée par l'abbaye. Lorsque Olivier du Roy devint le sixième abbé de Maredsous, en 1969 (après deux années de priorat dont une à la suite de la démission de son prédécesseur Dom Godefroid Dayez), il prenait en charge – en même temps que la responsabilité spirituelle et administrative d'une communauté d'une centaine de moines – la direction d'un ensemble économique comprenant une part d'agro-alimentaire, des ateliers d'art, un accueil touristique, tout cela employant un nombre respectable de salariés. S'y ajoutaient le pilotage d'un appareil scolaire aux prises avec les révolutions pédagogiques caractéristiques de la fin des années 1960 et la conduite d'une maison d'édition aux multiples facettes. Il devait composer en même temps avec un entrelacs complexe de réseaux d'influence puissants : parents d'élèves, donateurs historiques, partenaires économiques, soutiens politiques, réseaux familiaux etc. Ceux-ci, soutiens précieux et partenaires recherchés des activités de la communauté, firent valoir en retour, dans le vif de la crise de 1972, leur capacité de contribuer à la polarisation des conflits internes et leur aptitude à donner un écho à ceux-ci au-delà des murs de l'abbaye. Cette mise en perspective historique, dessinée à très gros traits, est indispensable pour comprendre la genèse, la logique et le sort ultime du programme de réformes qu'Olivier du Roy entreprit de mettre en œuvre dès son élection et dont il a livré, dans le texte qui précède cette esquisse d'analyse, les principales articulations.

Le Concile anticipé

Ces éléments de contextualisation sociale et historique sont nécessaires également pour comprendre le relatif détachement avec lesquels les moines de Maredsous évoquent aujourd'hui le « tournant conciliaire » et ses implications dans la vie de la communauté. En réalité, la voie des innovations avait commencé d'être explorée, au sein de la communauté, bien en amont des « ouvertures » autorisées par le Concile : « Tout cela allait de soi pour nous. Les dispositions nouvelles, en matière liturgique notamment, ont été mises en œuvre immédiatement. Plus exactement, une grande part d'entre elles avaient été anticipées plusieurs années auparavant » ; « la liturgie en français, nous la pratiquions déjà : pour nous, le Concile enfonçait des portes ouvertes » ; « c'était une espèce d'évidence. Nous étions déjà au-delà ». L'« anticipation » que revendiquent ces extraits d'entretiens conjuguaient, sur le terrain liturgique en particulier, trois mouvements qui avaient, dès l'après-guerre, contribué à faire évoluer le modèle beuronien hérité des fondateurs. La dynamique spirituelle et théologique à laquelle l'abbatiate de Dom Columba Marmion avait donné un éclat particulier avait bénéficié de l'élan intellectuel propre à une communauté richement dotée en compétences savantes, dans les domaines scripturaire et patristique en particulier. La vitalité des circulations dont Maredsous était le pôle, autant que la densité des réseaux intellectuels européens dont les moines étaient partie prenante, l'avait en

même temps largement exposée au mouvement des idées théologiques, philosophiques et scientifiques de l'après-guerre. La communauté de Maredsous fut ainsi activement présente à la montée en puissance des sciences humaines et sociales (en y incluant la psychanalyse) caractéristique de la scène intellectuelle européenne de l'après-guerre. L'importance de son appareil d'enseignement contribua également à inscrire l'abbaye dans le mouvement de la rénovation pastorale et liturgique : « La recherche pédagogique – note aujourd'hui un moine qui fut fortement impliqué dans cette mission enseignante – a été un extraordinaire ferment de la réflexion ecclésiologique, ne serait-ce que parce que nous avons le souci de rendre la liturgie accessible à nos élèves. » La question de la « participation des fidèles » au culte divin, chère à Dom Lambert Beauduin, moine du Mont-César, abbaye-fille de Maredsous, y était ainsi posée très concrètement, bien en amont du Concile.

Cette réception apaisée du changement conciliaire, qui épargna à Maredsous la plupart des troubles repérables dans d'autres monastères, ne fut pas néanmoins sans contrepartie. Plus exactement, elle révéla au grand jour – à la faveur notamment des espaces de parole ouverts par le climat réformateur du moment – les fragilités de cette « identité maredsolienne » si puissamment constituée et si continûment revendiquée par les moines, au-delà même de la crise de 1972. Dès les années 1950-1960, des voix individuelles fortes s'étaient déjà élevées pour souligner la tension – et même la contradiction – entre les dispositions innovatrices et créatives de la communauté et la préservation (sur le terrain de la formation des jeunes moines notamment) d'un cadre organisationnel et disciplinaire hérité du XIX^e siècle qui, aux dires des plus critiques, infantilisait les moines, les faisait vivre dans un retrait artificiel des enjeux réels de la vie sociale (ceux du travail en particulier), et émoussait la radicalité du témoignage chrétien que le monachisme est supposé adresser au monde⁷. La fin des années 1960 fut marquée par la cristallisation et la publicisation de ces tensions au sein de la communauté. Ce fait n'est pas dû, en tant que tel, au Concile : il est à ressaisir dans une conjoncture de changement dont le Concile n'est que l'une des dimensions. L'expression de visions divergentes du sens de la vie communautaire participait, dans ces années 1965-1970, de ce tournant sociétal et culturel majeur qui vit l'avènement, dans toutes les sociétés occidentales, de cette culture de l'individu qui caractérise l'ultra-modernité du second XX^e siècle. L'affirmation de l'individu en sujet concernait directement la scène religieuse et contribuait à faire émerger une donne radicalement nouvelle de la relation du christianisme à son environnement social et culturel. Celle-ci remaniait en profondeur la vision

⁷ Un texte de Dom de Grunne, « Monachisme et romantisme », paru en 1948, est resté comme l'un des témoignages les plus forts et les plus précoces de cette critique (*Esprit et Vie*, janvier 1948, p. 23-33).

de la « perte religieuse du monde moderne » qui nourrissait jusque là les problématiques classiques de la sécularisation, mais aussi les idéaux missionnaires de la « reconquête » chrétienne de ce monde sécularisé. Cette mutation, culturelle et spirituelle à la fois, trouvait un écho d'autant plus fort à Maredsous que la communauté était davantage travaillée par les tensions multiples entre, d'une part, la pesanteur d'un modèle monastique de la reconquête antimoderne inscrit dans ses murs, ses espaces et son mode d'organisation et, d'autre part, l'ouverture extrême aux changements du monde liée à la multiplicité de ses interactions avec ses différents environnements, religieux, intellectuels, sociaux, culturels, économiques et politiques. De ce point de vue, le moment conciliaire n'a pas inauguré un cours nouveau, mais il a marqué le passage à l'expression de ces tensions qui travaillaient jusque là à bas bruit, ou bien qui n'émergeaient qu'à travers des éloignements et des drames personnels, dont témoigne notamment le nombre significatif de départs de la communauté dans les années 1950-1960.

Lignes de tension

L'enquête auprès des témoins toujours vivants de cette période tendue a permis de repérer plusieurs lignes de fissure, dont la conjugaison permet de saisir à la fois l'ampleur du projet réformateur qu'Olivier du Roy tenta de mettre en place pour conjurer ces forces centrifuges, et les réactions contrastées suscitées par la dynamique du changement. La résistance principale à la réforme vint de ceux qui demeuraient à l'intérieur du modèle beuronien originaire, ou plus couramment, qui s'accommodaient de la préservation formelle d'un modèle de gestion de l'autorité et de l'obéissance. Celui-ci était favorable, en fin de compte, à la prolifération interne de niches autorégulées qui rendaient possible, de fait, des prises d'indépendance individuelles au sein d'une communauté très nombreuse. Cet accommodement paradoxalement libéral du modèle hiérarchique hérité de Beuron et les logiques centrifuges qu'il générait étaient au cœur des critiques de ceux qui en appelaient, en sens inverse, à une redensification de la vie communautaire, condition de la redécouverte d'une radicalité monastique diluée ou compromise par la diversité des engagements sociaux et professionnels exigés des moines pour entretenir et déployer la visibilité sociale (et la viabilité économique) du projet maredsolien.

Cette tension majeure était elle-même susceptible de plusieurs déclinaisons. La première, de genre politique, opposait ceux qui acceptaient comme une donnée de fait l'aristocratie élitaine d'une communauté qui « se pensait – selon la formule d'un ancien moine – comme la crème de la société et de l'Église », et ceux qui, en lien souvent avec une expérience pastorale conduite au plus près des visées missionnaires de l'Action catholique belge, mettaient en avant une exigence évangélique de proximité avec les milieux sociaux les plus éloignés de la sphère ecclésiale. Une seconde déclinaison, qu'on peut dire davan-

tage culturelle, soulignait avant tout la contradiction entre l'« irresponsabilité personnelle », dissimulée trop souvent sous le masque du consentement religieux à l'obéissance et de la soumission affichée à l'autorité du supérieur, et les requêtes contemporaines de l'autonomie personnelle, hors desquelles le message chrétien lui-même cesse d'être reçu. Cette protestation culturelle qui mettait en avant, en termes spirituels, la nécessité d'une actualisation du témoignage monastique dans un monde définitivement sécularisé, bénéficiait, à Maredsous, d'un équipement intellectuel assuré par la large pénétration des recherches des sciences humaines et de la psychanalyse au sein de la communauté. Olivier du Roy y contribua lui-même, au temps de son priorat, en engageant, avec le consentement de l'abbé d'alors, un programme de formation aux courants de la pensée contemporaine à destination des moines, programme assuré par des conférenciers (Marc Oraison, André Dumas, Michel de Certeau, etc.) qui comptaient parmi les figures intellectuelles de ces recherches.

Une autre ligne de débat (et donc de tension) touchait, souvent à travers des questions touchant à l'organisation communautaire, la définition même de la vie monastique. Elle séparait des moines engagés très activement (et même avec passion) dans des activités (enseignantes, pastorales, intellectuelles, scientifiques, artistiques, économiques) investies par eux comme les lieux spécifiques de l'accomplissement de leur témoignage monastique et ceux qui faisaient valoir – en s'opposant aux effets de dispersion induits par la multiplicité de ces activités – la vocation proprement contemplative des moines. L'enjeu de ce débat se révéla dans toute son ampleur lorsqu'un petit groupe fit valoir auprès d'Olivier du Roy, fraîchement élu abbé, son souhait d'engager, à distance de l'abbaye, une expérience de vie commune plus directement organisée autour de la prière. Avec son aval, l'expérience menée à Quevy se poursuivit quelques années, marquant ainsi physiquement l'une des lignes de fissure qui traversait la communauté quant au sens à donner au « retrait du monde » et, au-delà, au témoignage monastique lui-même.

Une réforme interrompue

Il serait très imprudent de rapporter ce repérage (partiel) de quelques-unes des tensions qui ébranlèrent, dans ces années 1960-1970, une « identité maredso-lienne » également revendiquée par tous les acteurs concernés à une opposition simple entre des « conservateurs » d'un côté et des « novateurs » de l'autre. *A fortiori*, il serait hasardeux de tenter de rabattre ces différentes lignes de fissure sur un clivage entre des moines « ouverts » ou au contraire « résistants » au mouvement conciliaire. Le seul énoncé de ces différentes tensions – apparues d'ailleurs, dès les années 1950-1960, en amont du moment conciliaire – permet de saisir qu'elles entraînent, en réalité, dans des jeux de composition complexes, avec des jeux de convergences et d'alliances réversibles entre elles, d'autant plus

mobiles que les intéressés pouvaient, sur telle ou telle question, faire évoluer leurs propres positions. Restait, au bout du compte, un sentiment largement partagé d'une certaine fragmentation interne de la communauté : l'analyse conduite par Olivier du Roy sur cette fragmentation invisible fut précisément le fil conducteur de la réforme qu'il entreprit dès son élection abbatiale. Avec un objectif explicite : celui de retrouver, à travers la reconfiguration d'un modèle organisationnel organisé en vue de la reconquête catholique de la société, la signification proprement chrétienne de l'utopie monastique⁸.

Ce sentiment partagé nourrissait, de façon au moins implicite, les attentes d'une réforme. Ces attentes se fixèrent, très logiquement, sur la personne d'un abbé qui n'avait pris d'ailleurs personne de court en affichant – dès le moment où il avait perçu qu'il avait des chances d'être élevé à cette responsabilité, et contre toute tradition – les lignes de force du programme réformateur qu'il engagerait en cas d'élection. Mais le programme importait moins aux intéressés, à ce stade, que l'idée d'un renouveau, espéré d'un abbé jeune, brillant et connu pour être plein d'idées. Après la fin difficile du mandat de l'abbé Godefroy Dayez, qui n'avait pas réussi à nouer les fils des requêtes contradictoires qui travaillaient la communauté, l'agrégation des attentes autour d'un désir général de changement rendit possible l'élection d'Olivier du Roy. Le consensus s'effrita très vite dès que l'intéressé entreprit de faire effectivement prendre corps à la réforme. S'il est impossible, dans les limites de cette communication, de restituer sociologiquement le processus même du changement engagé, on peut considérer que la démarche réformatrice d'Olivier du Roy peut être rétrospectivement définie comme une tentative pour régénérer la cohésion communautaire à partir de la promotion d'une culture de la délibération et du débat. Si celle-ci échoua *in fine*, c'est qu'en obligeant à l'explicitation des positions en présence selon les différentes lignes de tension évoquées plus haut, elle transforma celles-ci en fractures et accéléra, du même coup, la logique entropique dont elles étaient porteuses.

Ce raccourci suggère-t-il que l'entreprise était perdue d'avance ? On se gardera bien de l'affirmer. On notera seulement que l'expérience fut interrompue brutalement – du fait de la réponse immédiate de Rome à la dénonciation dont l'abbé fut l'objet – au moment où le travail préalable d'explicitation des positions et contradictions internes était à son pic, et sans que le travail de reformulation collective des problèmes ait pu être engagé. Le temps fut certainement l'ingrédient principal qui manqua à Olivier du Roy pour mener à bien sa réforme. À cette contrainte massive du temps, on peut ajouter deux éléments, qui eurent probablement chacun leur part dans l'échec du projet : le premier concerne les pressions externes et indirectes, venues du réseau social (parents

⁸ Ce projet est présenté, dans l'ensemble de ces dimensions, dans le livre *Moines aujourd'hui. Une expérience de réforme institutionnelle*, Paris, Éditions de l'Épi, 1972.

d'élèves, bienfaiteurs) qui enserrait la communauté, et qui fut porté à se manifester, au plus fort de la crise, comme un syndicat d'ayant-droits ; le second, probablement plus décisif, renvoie à la puissance propre des lieux et à l'impossibilité dans laquelle se trouvait l'abbé de desserrer le carcan symbolique autant que pratique de l'imaginaire monastique qui s'y trouvait (et s'y trouve toujours) contenu. Comment inventer, à l'abri des clochers, des murs et des couloirs interminables de l'abbaye de Maredsous, une modalité de la sociabilité monastique autre que celle prescrite par un modèle théologico-politique rendu inséparable de la forme architecturale dans laquelle il fut refondé au XIX^e siècle ? La question peut être posée à propos de la réforme inaboutie d'Olivier du Roy. L'observation des conditions actuelles de la vie de la communauté amenuisée qui flotte dans cet immense vaisseau néogothique suggère qu'elle n'est pas moins pertinente dans les circonstances aujourd'hui moins directement conflictuelles au sein desquelles est posé, au delà du cas de Maredsous, le problème de l'avenir d'un certain nombre de monastères⁹.

Olivier DU ROY – Danielle HERVIEU-LÉGER

EHESS, Paris

⁹ Danielle HERVIEU-LÉGER, *Le temps des moines. Clôture et hospitalité*, Paris, PUF, 2016.

LA CONGRÉGATION DU GRAND-SAINT-BERNARD AU DÉFI DE L'AGGIORNAMENTO

« **S'**imaginer que le Concile allait tout changer était une illusion que partagèrent un certain nombre de fidèles et même des prêtres. Dire, par ailleurs, que le Concile n'a rien changé serait une erreur vraiment grossière¹. » Au cœur des Alpes, c'est ce que confesse, en 1968, le prévôt du Grand-Saint-Bernard, Mgr Angelin Lovey², lors du chapitre général de sa congrégation. À la frontière entre le Sud et le Nord de l'Europe, cette famille religieuse millénaire est initiée au XI^e siècle par saint Bernard de Montjoux, archidiacre de la ville d'Aoste, ayant reçu la mission d'accueillir les pèlerins et voyageurs devant franchir l'immense barrière des Alpes. En 1050, Bernard fonde, aux 2 473 mètres d'altitude du col du Grand-Saint-Bernard, le premier hospice de la congrégation montagnarde. Au début du XX^e siècle, « les chanoines réguliers du Saint-Bernard, qui possèdent également l'hospice du Simplon, poursuivent, dans le bon esprit, leur traditionnelle œuvre de charité. Leur prévôt, Mgr Théophile Bourgeois, est une personne infiniment pie et d'une grande bonté, très dévouée au Saint-Siège³ », comme l'observe le rapport adressé à Rome, en 1926, par le nonce apostolique en Suisse, Mgr Luigi Maglione, futur cardinal et secrétaire d'État sous Pie XII. Presque un siècle plus tard, la congrégation des Saint-Nicolas et Saint-Bernard du Mont-Joux se retire cependant des communautés et des écoles – des paroisses du Valais et du Val d'Aoste comme du collège de Champittet à Lausanne –, bref de toute une société. À la famille religieuse de la Suisse francophone adhèrent actuellement une quarantaine de chanoines, alors qu'à la veille de Vatican II, elle comptait encore 88 religieux, se répartissant dans les hospices du Saint-Bernard et du Simplon, mais surtout dans les paroisses du Bas-Valais. Comment la congrégation vit-elle le tournant de l'*aggiornamento* de Vatican II ? Les sources inédites des archives conservées à Martigny nous dévoilent – dans une temporalité élargie partant des années 1950 – quelques enjeux de la réception conciliaire de la part des chanoines, et cela dans les champs sensibles de la formation au

¹ Archives de la congrégation du Grand-Saint-Bernard [ACSB], carton F2c « Chapitre général », rapport présenté au chapitre général de 1968.

² Angelin Lovey (Orsières, 1911 – Martigny, 2000), entré chez les chanoines du Grand-Saint-Bernard, est ordonné prêtre en 1938 et part en mission au Yunnan, en Chine, à la frontière du Tibet. Chassé de Chine par le régime communiste à l'été 1952, il est élu prévôt de la congrégation en octobre de la même année. Il promulgue les nouvelles constitutions et concourt à la création de la Confédération des chanoines réguliers de Saint-Augustin, en 1959.

³ Archivio Segreto Vaticano, Arch. Nunz. Svizzera, b. 4, fasc. 3, Missione di Mons. Luigi Maglione in Svizzera (1918-1926), Berna 16 luglio 1926.

noviciat et des pèlerinages alpins, en lien avec l'actualité sociale et économique de l'ouverture du tunnel du Grand-Saint-Bernard en 1964.

Vers le Concile : le noviciat du col à la ville

Les années 1950 sont caractérisées, en Valais comme ailleurs en Suisse, par les premières fissures dans la vie religieuse traditionnelle, par contraste avec les années 1930 enregistrant, au noviciat du Grand-Saint-Bernard, « une vraie pluie de candidats, de quoi réjouir toute la congrégation⁴ ». En 1954 déjà – l'air des Trente Glorieuses triomphant –, les chanoines avouent : « Nous perdons des vocations⁵ ! » Le problème, c'est surtout l'emplacement du noviciat, qui se fait encore au col du Grand-Saint-Bernard. Cet emplacement est progressivement mis en question parmi les chanoines. En 1955, le Père maître se trouve à constater que, l'hiver, c'est la grande solitude : « Nos novices sont séparés du monde par la force des éléments. La communauté vit renfermée sur elle-même, et le petit nombre rend cette situation assez pénible. L'été, c'est l'invasion d'une foule de plus en plus nombreuse, puisque selon les statistiques, l'affluence a décuplé depuis 1930⁶. » Le quotidien d'un jeune novice, qui étudie la philosophie et la théologie en langue latine, est illustré par le « trousseau des novices⁷ », incluant en 1952 trois pantalons, deux souliers pour les sorties et deux pour l'intérieur, quinze chemises, vingt-quatre mouchoirs, un tricot ou chandail, un manteau, la bible, une grammaire latine, la montre, le rasoir. Sans oublier, naturellement, le bonnet, les gants et les skis ! Au noviciat le plus élevé au monde, un portrait de la vie quotidienne est offert par l'horaire des novices, qui est strictement réglé du lever à 5h30 au coucher à 21h15 : 5h30 lever ; 5h50 méditation à l'oratoire ; 6h20 matines, laudes, messe, tierce, action de grâce ; 8h20 mettre la table, déjeuner ; 8h40 faire la chambre ; 9h00 lecture spirituelle ; 9h30 classe chez le prier ; 10h30 étude ; 11h30 examen particulier à l'oratoire ; 11h45 mettre la table ; 12h00 sexte ; 12h15 dîner, récréation ; 14h15 none et prière à l'église ; 14h30 travail ; 15h30 chapelet à l'oratoire ; 15h45 goûter ou temps libre ; 16h00 vêpres ; 16h30 temps libre (préparer l'office) ; 17h méditation à l'oratoire ; 17h30 étude ; 17h55 chemin de croix ; 18h15 mettre la table ; 18h30

⁴ Angelin LOVEY, « La congrégation du Grand-Saint-Bernard de 1898 à nos jours », dans *La Maison du Grand-Saint-Bernard et ses très révérends prévôts*, Aoste, Imprimerie Valdôtaine, 2000, p. 327.

⁵ ACSB, Dossier C1 « Noviciat en général », projet de transfert du noviciat-séminaire, première supplique de quatorze chanoines, 1954.

⁶ *Ibid.*, relation sur le noviciat au chapitre de la congrégation des Saints-Nicolas et Bernard du Mont-Joux par le chanoine Charles Giroud, 13 juillet 1955.

⁷ *Ibid.*, trousseau des novices, 1952.

souper, récréation ; 20h00 chant ou temps libre, vie des saints ; 20h30 adoration dans l'église ; 20h40 complies, examen général ; 21h15 coucher⁸.

À l'épreuve de ce programme militaire, inchangé depuis le XIX^e siècle, les départs se multiplient après 1950 : « Je souffre de ne voir que neige et rochers, je me suis aperçu que c'est dans un milieu fermé que nous vivons⁹ », confie l'un des partants. Des jeunes Suisses estimant la congrégation hésitent à passer deux hivers au Grand-Saint-Bernard dans une communauté réduite. « Quant à ceux qui nous arrivent de loin, attirés de la célébrité du lieu ou poussés par le goût de je ne sais quelle aventure, l'expérience nous prouve qu'ils n'ont pas été nombreux à persévérer. Nous perdons des vocations précisément parce que le noviciat du Grand-Saint-Bernard se situe sur un plan étranger à notre véritable vie¹⁰ », avoue le Père maître Giroud. Ces abandons poussent quatorze chanoines, en 1954, à adresser une supplique au prévôt et au chapitre de la congrégation afin de transférer le siège du noviciat du col à la ville de Martigny, en Bas-Valais, siège de la maison prévôtale. Leurs motivations sont en lien avec l'évolution de la mentalité et de la société toute entière, mais encore plus de l'image de la vie future des chanoines : « Or, nous formons des novices pour l'activité pastorale dans les paroisses et pour l'enseignement dans les collèges¹¹ », se questionnent-ils.

Les changements sont initialement timides. Tandis qu'en France, des courants novateurs traversent les séminaires, les innovations culturelles rejoignent l'hospice des Alpes valaisannes. Il est curieux de noter que, dans la « liste des livres à se procurer¹² » destinée aux novices de 1957-1958, figurent pour la première fois – parmi les *Confessiones* d'Augustin et la *Summa theologica* de Thomas d'Aquin – des volumes sur le cardinal John Henri Newman, prêtre anglican converti au catholicisme et auteur du célèbre poème *Lead, kindly Light*, ainsi que sur le précurseur du catholicisme social Frédéric Ozanam. À côté des manuels de théologie et d'Écriture sainte, les futurs chanoines du Grand-Saint-Bernard sont en outre invités à lire des traités de sociologie et psychologie. Aux innovations culturelles succèdent les changements structurels. La création d'un noviciat en plaine est perçue comme « un acte de vertu et nos religieux seraient certainement mieux préparés à vivre dans la grande ville¹³ ». C'est ce qui advient enfin, en décembre 1959. Le noviciat est désormais déplacé des 2473 mètres d'altitude du col du Grand-Saint-Bernard aux 467 mètres de la ville Martigny. Et

⁸ ACSB, Carton C2 « Vie au noviciat ».

⁹ *Ibid.*, lettre de Giroud à Lovey et au chapitre, 13 juillet 1955.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*, première supplique de 14 chanoines au prévôt et au chapitre, 1954.

¹² *Ibid.*, « liste de livres à se procurer », 1957-1958.

¹³ *Ibid.*, lettre de Giroud à Lovey et au chapitre, 13 juillet 1955.

cela juste à la veille du Concile Vatican II « pour une urgente nécessité d'adaptation de notre congrégation aux conditions actuelles¹⁴ ».

La réception enthousiaste de Vatican II

La même année, la congrégation du Grand-Saint-Bernard reçoit une physionomie inédite grâce aux nouvelles constitutions, basées sur l'évolution socio-culturelle de l'ordre, qui n'est désormais « plus un ordre monolithique, mais un agrégat de quatre prieurés conventuels¹⁵ ». C'est positivement, avec euphorie, que « Vatican II suscita d'emblée l'enthousiasme et les plus grands espoirs¹⁶ » chez les chanoines réguliers valaisans. La congrégation s'engage en conséquence à discerner « ce grand effort que l'Église franchit pour entrer en dialogue avec le monde entier, une forme nouvelle, moderne et, espérons-le, efficace de réaliser sa mission de prêcher l'Évangile. Sachons adapter, nous aussi, notre apostolat aux besoins actuels, à la mentalité actuelle des gens et aux possibilités que nous fournit la technique moderne¹⁷ ». La congrégation anticipe même la réforme liturgique : le 31 juillet 1962, les autels de la crypte de l'hospice, aménagés face au peuple, sont consacrés par le prévôt.

Le même souci d'*aggiornamento* touche le champ sensible de la formation où, comme le confie le prévôt Lovey en 1968 dans une lettre aux supérieurs généraux des chanoines confédérés, « en ce climat d'après-Concile, de multiples problèmes préoccupent tant supérieurs qu'inférieurs : *aggiornamento*, réforme des études, etc., sont à l'ordre du jour et dans toutes les têtes, sinon dans toutes les bouches¹⁸ ». La solution, négociée lors d'une rencontre entre professeurs et étudiants pendant l'été 1970 à l'hospice du Grand-Saint-Bernard, est de favoriser, dans l'esprit conciliaire, une « préparation à la connaissance du monde d'aujourd'hui » chez les futurs chanoines. Les nouvelles orientations de Vatican II quant à la formation au sacerdoce remodelent en profondeur la vie du noviciat de la congrégation. Lors de la rencontre de l'été 1970, les formateurs et étudiants se penchent sur la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* en examinant la possibilité d'application pour leur séminaire. Ces directives leur

¹⁴ *Ibid.*, première supplique de 14 chanoines au prévôt et au chapitre, 1954.

¹⁵ ACSB, Dossier F2c « Chapitre général », constitutions de 1959.

¹⁶ *Ibid.*, rapport présenté par le prévôt Angelin Lovey au chapitre général de 1965.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Archives de l'abbaye de Saint-Maurice [AASM], Fonds « Communauté » (COM) 345 (Haller), lettre de Lovey aux supérieurs généraux des chanoines réguliers confédérés, 2 février 1968.

« paraissent donc réclamer une adaptation des structures existantes aux exigences nouvelles¹⁹ ».

Après de longs débats dans l'optique conciliaire, le chapitre de mai 1971 décide enfin de transférer le siège du noviciat-studium du Valais à la ville universitaire de Fribourg, afin que les futurs chanoines puissent suivre leurs études à la Faculté de théologie. Dans cette décision, les chanoines du Saint-Bernard s'inspirent de leurs confrères réguliers valaisans de l'abbaye Saint-Maurice d'Agaune, dont les futurs religieux étudient à Fribourg depuis les années 1940. L'abbé de Saint-Maurice, Mgr Louis Haller²⁰, invite son confrère Mgr Lovey – avec succès – à envoyer lui aussi ses étudiants à l'université, où les futurs religieux « se frottent à un monde extrêmement varié²¹ ». Haller dévoile à Lovey que tous ceux qui ont fait leurs études à l'université « ou bien sont d'excellents religieux, ou bien s'ils ne le sont pas ou le sont moins, il n'y a pas nécessairement lieu d'en accuser le fait qu'ils ont été loin de la maison ». Les raisons en faveur de la formation universitaire, qui convainquent Lovey, sont multiples : « Un caractère pratique conforme aux exigences du temps ; une étude des autres cultures et religions ; une spécialisation dans les divers domaines des communications sociales ; un meilleur profit des valeurs de la jeunesse en la mettant au contact de possibilités très variées²² ». À Fribourg, en vue de développer un équilibre affectif, les jeunes chanoines ont désormais l'occasion d'entrer en relation avec des mondes différents et de s'éprouver dans ces relations avec « des personnes de tous âges, de toutes conditions, professions, nationalités²³ ».

Hospices et pèlerinages alpins

Mais si pendant le Concile, les réunions et chapitres se penchent progressivement sur les contenus de l'*aggiornamento*, la congrégation doit parallèlement faire face à plusieurs difficultés, dans le contexte économique et social de l'époque, quant au destin des deux hospices du Simplon et du Grand-Saint-

¹⁹ ACSB, Dossier 8 « Séminaire à Martigny (1961-1971) », chanoine Charles Giroud. Rapport de la réunion professeurs-élèves, 1970.

²⁰ Louis-Séverin Haller (La Tour-de-Peilz/VD, 1895 – Orselina/TI), 1987), après le noviciat à l'abbaye de Saint-Maurice, est ordonné prêtre en 1920. Vicaire à Salvan, maître au collège de Pollegio (Tessin), directeur de l'école de commerce de Sierre, il devient abbé de Saint-Maurice et évêque de Bethléem en 1943. Abbé primat de la Confédération des chanoines de Saint-Augustin entre 1959 et 1968, il est enfin aumônier de la clinique Santa Croce à Orselina de 1970 à sa mort.

²¹ AASM, Fonds Communauté (COM) 345 (Haller), lettre de Haller à Lovey, 14 février 1968.

²² *Ibid.*

²³ ACSB, Dossier 6 « Formation en général », le séminaire du Grand-Saint-Bernard à Fribourg (1971-74), par Jean Emonet, supérieur.

Bernard. En 1960, la vente de l'hospice du Simplon est souhaitée par plusieurs vieux chanoines, mais le conseil de la congrégation refuse d'entrer en pourparlers avec l'armée qui est intéressée à l'acquérir. Au début des *sixties*, la survivance de l'hospice est tenue pour menacée. Et cela à cause de l'ouverture, en 1964, du tunnel routier du Grand-Saint-Bernard qui, dans les pronostics pessimistes des chanoines, entraînerait une diminution drastique du nombre de voyageurs et de pèlerins, à l'accueil et au secours desquels l'hospice est traditionnellement voué.

Le 19 mars 1964, le tunnel du Grand-Saint-Bernard est enfin inauguré. Et, malgré son ouverture, la congrégation réussit à poursuivre, voire à renforcer sa présence au cœur des Alpes suisses, comme le confirme le prévôt lors du chapitre général de 1965 : « Ces évolutions ont changé et changeront encore davantage les conditions de vie et d'échange entre peuples voisins, l'Italie, la France et la Suisse, et, par-delà ces trois pays, de toute l'Europe occidentale. Objectivement, ces réalisations sont une bonne chose, dont nous devons nous réjouir. L'expérience des années écoulées semble nous permettre d'affirmer que le tunnel du Grand-Saint-Bernard, non seulement n'a pas tué l'hospice, comme d'aucuns le proclamaient, mais encore lui a redonné un regain d'activité²⁴. »

L'ouverture du tunnel routier se révèle en réalité un événement socialement positif pour la survie de l'hospice. Le 1^{er} octobre 1963, l'électricité venant du tunnel arrive au col et l'hospice s'illumine : l'éclairage électrique est un événement ! Le dopage électrique contribue à moderniser l'hospice et alimente – en partant du tunnel – le téléphérique de Menouve, permettant désormais aux skieurs de monter au col en peu de temps et sans grandes fatigues. Le tunnel facilite grandement les rapports des chanoines valaisans « avec les confrères établis en Vallée d'Aoste et, loin de porter ombrage au passage par le col du Mont-Joux, il amène les skieurs au Super-Saint-Bernard, soit à deux heures de ski de l'hospice, alors qu'autrefois les mêmes mettaient de quatre à cinq heures à partir de Bourg-Saint-Pierre et arrivaient souvent à bout de forces à l'hospice²⁵ ».

Mais le regain d'activité à l'hospice est surtout dû à l'initiative de quelques religieux qui, inspirés par le souffle de l'*aggiornamento*, initient l'expérience inédite des pèlerinages alpins. Du livre d'or de l'hospice, nous apprenons, en date des 9 et 10 avril 1960 : « Dates peut-être dans l'histoire du Grand-Saint-Bernard, puisque ces deux jours ont été marqués par le premier pèlerinage alpin qui, sous la direction du chanoine Volluz, réunit une petite équipe enthousiaste sur le parcours de La Fouly à l'hospice. Premier jalon dont le

²⁴ *Ibid.*, Dossier F2c, « Chapitre général », rapport présenté au chapitre général de 1965.

²⁵ Angelin LOVEY, « La congrégation... », p. 350-351.

souvenir fut comme une intuition pour les tentatives futures²⁶. » En 1965, la congrégation constate que, grâce à la multiplication de ces pèlerinages en hiver comme en été, l'hospice du Grand-Saint-Bernard est désormais plus fréquenté que durant un passé récent. « Les pèlerinages organisés, l'hiver surtout, donnent satisfaction, mais bien des personnes isolées ou en groupe viennent y passer volontiers quelques jours ; des étudiants viennent y préparer leurs examens, des prêtres s'y recueillir et se reposer²⁷. » L'introduction des pèlerinages alpins, plus personnels et spirituels que rituels et collectifs, répondent aux impulsions de l'*aggiornamento*, voyant se développer des itinérances exprimant une pastorale singulière²⁸. Et le prévôt Lovey ajoute encore : « Ainsi, nous pouvons répondre à ceux qui s'alarment sur le sort que va subir l'hospice que nous avons plus de visiteurs que par le passé et que l'hospice demeure une maison de prière et de charité²⁹. » En même temps, l'hospice du Simplon vit aussi une sorte de renouvellement grâce au développement des cours d'été, de langue et d'alpinisme, pour lesquels on adjoint, en 1962, des lits supplémentaires.

Le nouveau directoire de la congrégation, approuvé en 1973, intériorise cet enrichissement dans son identité classique. À côté du culte divin, de la pastorale liturgique, du service pastoral, du ministère paroissial et du collège, une place essentielle est désormais accordée au ministère de l'hospitalité, à la pastorale des milieux alpins et touristiques : « Grâce à ses hospices et à quelques confrères davantage qualifiés, la congrégation assume dans l'Église sa part du travail d'évangélisation des milieux alpins et touristiques. À cette fin, elle recourt aux différents moyens susceptibles de faire entendre et fructifier la Bonne Nouvelle : retraites, pèlerinages en montagne, cours d'alpinisme, formation de certains prêtres comme guides, exposés sur l'œuvre et le message de saint Bernard. Dans la réalisation de cette mission hospitalière et pastorale, nos hospices jouent un rôle primordial³⁰. »

Le statut des chanoines est donc réinventé au défi de l'*aggiornamento* de Vatican II. Mais le regard nouveau que la congrégation porte sur son identité lui est également inspiré par l'évolution de la société. L'introduction des pèlerinages alpins au Grand-Saint-Bernard, après l'ouverture du tunnel routier et le transfert du noviciat, témoigne du désir des chanoines de s'adapter au dialogue avec l'époque contemporaine, tout en étant « directement mêlés que nous sommes à

²⁶ ACSB, Hospice du Grand-Saint-Bernard, livre d'or, 9-10 avril 1960.

²⁷ *Ibid.*, Carton F2c, « Chapitre général », rapport présenté au chapitre général de 1965.

²⁸ Yvon TRANVOUEZ. « Espaces et temps vécus dans le catholicisme français contemporain : changement de décor ? », *Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle*, 107, 2013, p. 220.

²⁹ ACSB, Carton F2c, « Chapitre général », rapport présenté au chapitre général de 1965.

³⁰ *Ibid.*, Directoire 1973.

l'histoire du monde³¹ », comme l'admet Lovey. Le remodelage du statut traditionnel de la congrégation s'explique, car elle ne peut « faire abstraction des conditions politiques et sociales dans lesquelles elle se déplace³² ».

Le tournant identitaire après 1975

Après Vatican II, Mai 68 est observé de loin dans la contrée valaisanne, même si Mgr Lovey s'exclame que « la barque de Pierre est violemment ballottée et attaquée de tous côtés³³ ». Et après ? « Une certaine reprise des groupes de prières, et on aurait tort de désespérer de la jeunesse³⁴ », est observée en 1977. Il s'agit des premiers symptômes sensibles du tournant spirituel de 1975. Cependant, ce tournant est en même temps intégriste : « En Valais et un peu partout en Suisse, il faut signaler l'emprise des intégristes qui se sont séparés spontanément des autres fidèles célébrant dans des chapelles de fortune, créant des communautés et des paroisses à eux, défiant ouvertement évêques et pape³⁵ », observe le prévôt. Tandis que les noviciats et séminaires voient leurs effectifs baisser, « un afflux très apparent, bien que relatif³⁶ », de candidats touche le séminaire intégriste d'Écône. La concurrence avec les traditionalistes de Mgr Marcel Lefebvre est perçue par la congrégation du Grand-Saint-Bernard comme un problème majeur : « Écône a privé nos communautés religieuses et nos diocèses d'une foule de vocations, soit en les drainant pour lui-même, soit davantage encore en jetant la suspicion sur la validité de la messe et des sacrements célébrés par les prêtres dociles aux directives de Vatican II et des papes qui l'ont mis en œuvre. C'est grave³⁷. »

Et qu'en est-il, sur la longue durée, de la réception conciliaire en terre valaisanne ? *L'aggiornamento* et l'œcuménisme continuent certes de progresser, bien que, comme l'admet le prévôt du Saint-Bernard, « d'une manière moins spectaculaire que durant le Concile ou la période immédiate d'après le Concile³⁸ ». Autour du tournant de 1975, il est significatif que – au moment même où la congrégation du Grand-Saint-Bernard réfléchit à l'épreuve de la « crise des vocations » s'accroissant –, Mgr Lovey observe désormais : « Je crois que c'est le

³¹ *Ibid.*, rapport présenté par le prévôt au chapitre général de 1965.

³² *Ibid.*, rapport présenté par le prévôt au chapitre général de 1968.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, allocution du prévôt lors du chapitre général de 1977.

³⁵ *Ibid.*, rapport présenté par le prévôt Angelin Lovey au chapitre général de mai-juin 1977.

³⁶ *Ibid.*, « Chapitre général », allocution du prévôt lors du chapitre général de 1980.

³⁷ *Ibid.*, allocution du prévôt lors du chapitre général de 1989.

³⁸ *Ibid.*

moment de nous poser la question. D'où vient la faiblesse de notre recrutement ? Peut-être n'appelons-nous pas assez ? Peut-être nous sommes-nous trop sécularisés, à commencer par la tenue³⁹ ? » Ce lexique discursif n'est pas étranger aux congrégations françaises, où l'enfouissement, recherché alors dans la disparition des signes extérieurs et le déclin de l'identité, aurait contribué, d'après certaines autorités, à décourager les vocations. Ce signe du tournant identitaire d'après 1975 témoigne d'un certain retour à la tradition qui semble s'imposer dans l'Église catholique européenne, en Suisse comme ailleurs.

Les chanoines du Grand-Saint-Bernard sont, pour leur part, parmi les congrégations religieuses suisses à mettre en pratique le plus rapidement et le plus durablement l'*aggiornamento* promu par Vatican II. Cet enthousiasme conciliaire expliquerait-il le fait que la congrégation du Saint-Bernard soit, en Valais, la moins touchée par la crise des vocations et que son noviciat ne soit jamais resté vide ? « L'Histoire dira – comme l'affirme Mgr Angelin Lovey – si ces espoirs et cet enthousiasme étaient justifiés. Pour notre part, nous le croyons⁴⁰. »

Lorenzo PLANZI

Université de Fribourg

³⁹ *Ibid.*, allocution du prévôt lors du chapitre général de 1980.

⁴⁰ ACSB, Carton F2c, « Chapitre général », rapport présenté par le prévôt Angelin Lovey au chapitre général de mai-juin 1977. Voir Lorenzo PLANZI, *La Fabrique des prêtres. Recrutement, séminaire, identité du clergé catholique en Suisse romande (1945-1990)*, Fribourg, Academic Press, 2016.

LES RELIGIEUX ET LA CRISE DU CENTRE PASTORAL DES MISSIONS À L'INTÉRIEUR À L'HEURE DU RENOUVEAU CONCILIAIRE

Déjà dans la décennie qui précède le Concile, le Centre pastoral des missions à l'intérieur (CPMI), fort de l'engagement de centaines de religieux¹, suit des lignes de recherche qui, par la suite, trouveront leur légitimation dans les documents conciliaires : rapport Église-monde, perception du phénomène de la sécularisation entraînant un renouvellement de la mission, collégialité et dimension communautaire de l'Église, mise au premier plan du laïcat et de son rôle missionnaire. Les difficultés constituées par l'apport de changements dans ces domaines témoignent éloquentement de celles que rencontrera l'application du programme conciliaire de renouvellement. Il ne sera pas rare que des secteurs entiers de l'Église, du clergé aux ordres religieux et au laïcat, se montrent incapables de se plier au changement demandé. Si l'on analyse l'histoire du CPMI dans ses périodes de croissance et de déclin, on voit comment les éléments de renouvellement retenus et mis en œuvre par Vatican II sont déjà présents dans la période préconciliaire, alors que dans la suivante, ils rencontrent des difficultés de plus en plus marquées du fait de l'évolution rapide du contexte humain, culturel et socio-ecclésial. Deux hypothèses peuvent expliquer ce phénomène. Ou bien il s'agit d'une diminution de la capacité ecclésiale d'interaction entre réalité et monde, ce qui dans les années 1950, avec l'expérience des prêtres-ouvriers, avait caractérisé la naissance de la sociologie religieuse, ainsi que le succès de l'Action catholique générale. Ou bien c'est la réalité qui, soumise à un changement radical, engendre la vétusté précoce du programme conciliaire. Le CPMI manifeste les premiers signes de son déclin à la veille même de l'ouverture du Concile Vatican II, lorsque rompu maintenant à la méthode d'observation inaugurée par l'Action catholique spécialisée, il diagnostique dans le corps de la société chrétienne la présence d'une crise de la foi destinée à marquer l'époque. La perte du sens religieux fait maintenant tâche d'huile, touchant la communauté paroissiale elle-même, qui n'est pas préparée à accompagner les nouvelles générations vers une foi adulte, capable de mettre de la clarté dans les problèmes,

¹ Aux origines du développement du CPMI, né en 1950, outre un groupe de missionnaires diocésains provenant de diverses régions françaises, on retrouve des religieux appartenant aux familles suivantes (dans l'ordre de leur contribution numérique) : Rédemptoristes, Oblats de Marie immaculée, Capucins, Montfortains, Dominicains, Lazaristes, Jésuites, Frères mineurs, Pères de la Société de Saint-François-de-Sales, Picpuiciens, Eudistes, Passionnistes, Maristes, Pères de La Salette.

sociaux, éthiques et politiques, typiques de la sécularisation. Un tel phénomène, défini jusque là comme une déchristianisation, envahit chaque aspect de l'existence humaine, individuelle, familiale, civile, économique, internationale et, du fait même de cette complexité, entraîne le déclin, puis la disparition de l'organisme missionnaire, devenu désormais inapte à appuyer une pastorale d'ensemble².

Crise structurelle

Le vingt et unième comité directeur du CPMI en 1958 indique un tournant dans l'histoire de l'organisme missionnaire qui, par la bouche de son fondateur, le franciscain Motte, annonce des mesures exceptionnelles de renouvellement structurel, imposées soit par la complexité des milieux déchristianisés, soit par la multiplicité des formes de déchristianisation³. La direction du CPMI a l'intention de répondre à la complexité du phénomène de sécularisation par l'élargissement de la représentativité et une plus grande proximité avec les milieux déchristianisés. La formation d'un comité directeur chargé de maintenir les contacts avec les supérieurs des équipes missionnaires des instituts religieux et du clergé diocésain sert à favoriser la représentativité, tandis que pour garantir une insertion plus adéquate dans les milieux de vie, un comité est institué composé de missionnaires responsables de missions générales. La multiplication des équipes de recherche orientées vers le problème de la déchristianisation et la complexité des questions soulevées par celle-ci sont en fait la principale raison de la crise subie par l'administration précédente, qui d'une part ne réussit pas à suivre le développement des équipes individuelles, et d'autre part n'offrit pas une médiation efficace entre la sphère de la recherche et celle de l'expérimentation concrète. L'absence également d'une véritable réflexion théologique et par-dessus tout la disproportion entre l'effort fait en faveur des missions urbaines et celui, médiocre, vis-à-vis du monde rural, des centres périphériques, des marginaux, tout cela se montre dommageable vis-à-vis de l'unité et de la cohésion interne du CPMI, en butte à une série continue de mésententes entre membres du comité directeur et supérieurs religieux, entre responsables de missions urbaines et responsables de missions rurales, entre techniciens et missionnaires de base, entre sociologues et théologiens.

Malgré les efforts réalisés pour accroître la représentativité et la proximité avec les lieux de vie, le débat continue sur l'organisation du CPMI, mais en

² Giuseppe BUFFON, *La Chiesa nello specchio del mondo. Il Concilio Vaticano II nella visione del Centro pastorale per le missioni interne (1950-70)*, Roma, Carocci editore, 2015.

³ Archives de la province franciscaine de Paris [APFP], CPMI comités directeurs : comptes rendus des réunions (1953-1960), [27^e] comité directeur du CPMI, 30 juin 1958.

prenant la forme d'une confrontation entre les partisans de la coordination centrale et ceux d'une plus grande autonomie des centres régionaux. En 1962, lors de la rencontre de ces centres régionaux fondés dès l'origine du CPMI, les contestataires du centralisme réclamèrent une forme fédérale prévoyant la constitution dans la structure du centre régional d'un véritable pôle de recherche et l'élaboration de nouvelles expériences pastorales, en conformité avec la structure même de l'Église française pourvue d'un ample éventail de situations et de problèmes qui diffèrent de région à région⁴. D'autres missionnaires, qui opèrent sur une aire inter-régionale, s'unissent au contraire pour défendre la nouvelle structure du CPMI, qui remonte à peine à quatre ans, convaincus que le malaise ne dérive pas de l'inadéquation des appareils administratifs, mais de la seule complexité du phénomène de sécularisation à la base de la réforme elle-même de l'administration.

Crise avec le laïcat d'Action catholique

La complexité du phénomène de déchristianisation pousse le CPMI à l'approfondir en renégociant les accords avec le laïcat d'Action catholique dont la structuration pour une mission a été perçue comme trop excessivement rigide pour être authentiquement prophétique, ouverte aux changements et disposée à interagir avec des réalités inédites. On en trouve la confirmation dans l'éditorial d'*Ensemble* de mars 1959, un réquisitoire de Motte qui stigmatise encore une fois un modèle de mission comprise comme une agence de recrutement de militants d'Action catholique. Le 8 janvier de la même année, le Comité permanent du CPMI, en présence du secrétaire national d'Action Catholique, Mgr Ménager, signe un nouvel accord garantissant une plus grande autonomie aux missionnaires. Ceux-ci, qui sont en possession de leur mandat apostolique depuis le XVI^e siècle, exigent maintenant la liberté d'exercer leur propre ministère, même en dehors des limites fixées par le *milieu*, objet de l'apostolat d'Action catholique, dans l'intention de se consacrer en tant que missionnaires aux masses des quartiers populaires, des périphéries, des faubourgs envahis par les immigrés⁵. Le virage pris par le CPMI dans le passage d'une autonomie partielle (1959) à la séparation complète d'avec l'Action catholique est mis en évidence par l'absence dans le numéro d'*Ensemble* de septembre 1960 de la rubrique *Campagnes d'année*.

La différence entre la mission du CPMI et celle de l'Action catholique est à nouveau mise en évidence par une importante étude *strictement confidentielle*

⁴ Centre national des Archives de l'Église de France [CNAEF], 2EG 51, E. Dutais à L. Robinot, 22 janvier 1962.

⁵ *Ensemble*, n° 28, janvier-mars 1959, p. 5.

réalisée par le CPMI sur la sécularisation de la société française⁶. Le CPMI conteste maintenant au mouvement non seulement son exclusivisme apostolique, légitimé par le mandat des évêques, mais aussi sa méthode de recherche, l'enquête. L'étude conduite par le CPMI sur la base de données récoltées par des missionnaires chargés de l'évangélisation des masses des régions les plus peuplées et les plus dynamiques de la nation démontre le manque de fiabilité de l'enquête d'Action catholique, dans la mesure où celle-ci s'appuie sur une société divisée en milieux ne correspondant plus à la réalité *de facto*. D'après la nouvelle enquête, due au CPMI, la société française se caractérise désormais par un brassage culturel sans précédent, une *terre nouvelle* socio-culturelle, situation analogue à celle rencontrée par les évangélistes du Nouveau Monde et devant laquelle l'Église ne réussit pas encore à trouver les repères de sa propre localisation ni de sa propre mission.

Le CPMI rapporte que des scénarios de ce genre se multiplient en France avec une extrême rapidité, comme le prouve le fait que dans les zones urbaines où, pendant des siècles, l'Église a manifesté sa prépondérance, cent ans ont suffi à faire disparaître non seulement les manifestations de la foi, mais aussi celles d'une existence au minimum respectueuse de la dignité humaine. Si le CPMI juge anachronique la méthode de l'Action catholique, il considère encore comme plus blâmable sa vision autarcique, qui empêche la collaboration non seulement avec les missionnaires du CPMI, mais aussi avec celle des mouvements d'apostolat des divers milieux. Il en résulte que l'Action catholique se refuse la possibilité de parvenir à une vue d'ensemble beaucoup plus cohérente que celle orientée vers la parcellisation du milieu.

En somme, le CPMI par sa vocation d'organe de coordination ne peut s'abstenir d'exprimer son regret devant le blocage des divers mouvements d'Action catholique, blocage qui ne nuit pas seulement à leur méthode et à leur mission, mais aussi à la collégialité ecclésiale prônée par le Concile. Sur la base de ce double refus de l'Action catholique, méthodologique et ecclésial, formulé par le CPMI, on comprend alors la décision de ce dernier de couper ses liens avec le mouvement, décision prise lors du Conseil national de 1959 et légitimée par la suite dans l'étude de la sécularisation française. Un laïcat qui n'assure pas sa proximité avec la vie réelle et ne sert pas de canal à une insertion efficace au cœur de la société séculière n'est pas compatible avec une missiologie comme celle du CPMI, née du désir de mettre l'Évangile à la portée de tous. Cependant, la décision du CPMI de se détacher de l'Action catholique annonce l'échec de sa propre mission, échec dû à son manque de confiance dans ses propres principes initiaux : incitation à une révision d'authenticité basée sur la fidélité à la réalité

⁶ Archives des Capucins, Paris [ACP], III 0 123, La situation religieuse de la France et de ses apôtres vue par le CPMI. Document III, 4 mars 1960, ff. 16.

humaine et ecclésiale, encouragement à la coordination comme présupposé de la collégialité.

De la crise du dialogue à celle du projet missionnaire (1961-1965)

La séparation d'avec l'Action catholique considérée comme incapable de dialoguer, pétrifiée dans des modèles d'analyse depuis longtemps dépassés, détachée de la réalité concrète, et nuisible à la collégialité, cette séparation ne satisfait pas le CPMI qui en vient à s'interroger sur sa propre aptitude au dialogue, son attachement à la problématique du réel, la collégialité elle-même telle que l'expriment ses structures, en somme l'ensemble de son action. La revue *Ensemble* publiera d'ailleurs à cette occasion un supplément intitulé *Pour un meilleur dialogue*, où entre autres se voit encore une fois stigmatisé le dommage causé à la mission par l'Action catholique, son exclusivisme, son auto-référentialité, qui amènent les curés à penser que la mission est une fiction, destinée au recrutement de nouveaux adeptes⁷. Le dialogue qu'il est urgent de vérifier et qu'il faut promouvoir par une nouvelle organisation des services administratifs concerne principalement les échanges entre équipes de recherche et responsables des missions générales, correspondant respectivement au domaine théorique et à la réalisation concrète. En effet, la principale difficulté à résorber concerne la qualité de la communication entre les chargés de recherche et les responsables de l'action pastorale, soit domaine théorique et domaine pratique. C'est dans ces secteurs que se manifestent des difficultés de collaboration qui vont toujours croissantes, et justement à la suite de la dernière réforme structurelle du CPMI, qui, paradoxalement, bien qu'elle ait été conçue avec pour objectif de favoriser le dialogue et d'intensifier les synergies, arrive maintenant à une bureaucratisation pesante, effet de la spécialisation et de la répartition des tâches.

En avril 1962, à l'invitation de Léon Robinot, successeur de Jean-François Motte à la direction du CPMI, les responsables des équipes de recherche se rencontrent pour réfléchir sur la carence de coordination entre les divers secteurs du Centre. D'emblée, leur attention s'oriente vers les origines lorsque participaient aussi aux activités de recherche les membres eux-mêmes du comité directeur, guides de l'organisme missionnaire, assurant ainsi *ipso facto*, sans

⁷ *Ensemble*, n° 40, supplément, janvier-mars 1962 : *Jalons*, n° 9, f. 2.

besoin d'autres structures, une circulation des informations et de la pensée favorable à un climat de dialogue concret, constructif et garant de l'ensemble⁸.

Sur cette même question de la coordination et de l'unité interne du CPMI, un débat épistolaire intéressant s'instaure en 1963 entre le secrétaire de l'organisme missionnaire, Patrick Robert, qui avait été un proche collaborateur de Jean-François Motte, et deux des principaux protagonistes de l'étude en cours sur le dialogue entre équipes de recherche et responsables des missions⁹. Robert est lui aussi persuadé qu'il faut revenir comme modèle aux origines du CPMI quand l'unité de l'organisme découlait spontanément de la fidélité au travail sur le terrain, c'est-à-dire de la réalité elle-même observée directement par l'exercice pratique et non par référence à des modèles théoriques. Toujours selon Robert, la détérioration dans la coordination interne du CPMI serait advenue à la suite de la séparation entre travail apostolique et activité de recherche, c'est-à-dire la décision de placer le personnel technique à la tête de l'équipe de recherche, et non les chefs responsables des missions, riches d'expérience. L'équipe de ces derniers, Patrick Robert le répète, doit constituer l'élément moteur du CPMI, le point d'appui de son fonctionnement, le creuset de sa pensée, le garant de son unité, tandis que les équipes de recherche ont pour tâche unique de susciter des stimulus, de résoudre des problèmes, de vérifier des procédures et d'évaluer des résultats d'enquêtes. Seuls les responsables des missions possèdent les instruments adéquats pour ramener les techniciens à se confronter avec la réalité concrète, à enquêter sur les problématiques de la vie ordinaire. Oui, précise encore Robert, c'est la confrontation avec le réel qui est en mesure d'unifier les groupes chargés d'étudier des secteurs différents, certains sur le plan de la recherche sociale, d'autres sur celui de l'information, ou bien sur celui des techniques de masse, sur la situation ouvrière, sur le milieu, urbain ou rural.

Patrick Robert quitte le CPMI dans les premiers mois de 1964 et son successeur, François Chaigne, quoiqu'il ait tenté de recueillir l'héritage, se trouve obligé d'accepter une série d'échecs, situés précisément dans le secteur de la communication et de la coordination entre équipes de recherche et responsables de la mission. Le sociologue dominicain Jean Lapraz, pionnier comme Robert du CPMI, prononce un jugement sans indulgence sur la table ronde organisée par Chaigne pour pallier le manque de communication entre techniciens et pasteurs : une véritable pagaille sans aucun contrôle ! Le même Lapraz conseille donc d'organiser une rencontre avec les responsables d'autres organismes de re-

⁸ CNAEF, 2EG 22, rencontre des chefs d'équipes nationales, du jeudi 26 avril au samedi 28 avril 1962.

⁹ CNAEF, 2EG 22, Patrick Robert à Ceppi, 18 janvier 1963 ; réponse à la lettre du 18 janvier 1963, 1^{er} février 1963 ; Patrick Robert à Barat, 25 février 1963.

cherche afin de traiter avec eux de la confrontation avec le nouveau climat socio-religieux qui semble échapper à toute tentative d'analyse¹⁰.

Entre-temps, le capucin Médard Dourmap revient de Rome et, voulant donner sa contribution sur ce thème du dialogue dans le CPMI, il compare le Centre aux commissions de l'assemblée conciliaire¹¹. Lui aussi pourtant, anxieux comme Patrick Robert de répondre au défi de l'incroyance, caractérise le véritable esprit du CPMI dans le contact avec la réalité en le considérant comme le plus adapté à la confrontation avec l'événement du Concile, mis à son tour en relief avec la compilation de la constitution *Gaudium et Spes* par l'aspiration au dialogue avec le monde contemporain. Comme Patrick Robert, Dourmap lui aussi indique dans l'adhésion à la réalité, l'intérêt pour les problèmes réels, le souci du monde des non-croyants une voie de solution pour les problèmes posés par le manque de dialogue et d'unité. Ce n'est donc pas l'organisation, mais l'observation, qui est en mesure de donner un nouvel élan au CPMI !

Puis, sur la trace de Patrick Robert, Dourmap lui aussi quitte le CPMI pour se mettre au service de la réception du Concile par des conférences choisies pour diffuser les lignes de renouvellement pastoral. Avec ce départ de Dourmap qui sort donc de la liste du CPMI en 1965, après l'abandon de Motte dès 1962, de Robert en 1963, de Robinot en 1965, de Pieplù, vice-directeur de Motte, également en 1965, c'est un cycle générationnel qui se clôt pour le CPMI : génération aussi déterminante pour les origines et les premiers développements de l'organisme que l'est maintenant son absence lors du déclin, parallèle au processus de la réception du Concile, d'ailleurs soumis lui aussi à des fluctuations motivées par le changement de génération.

Le nouveau directeur du CPMI, le rédemptoriste Billiet, malgré les efforts déployés en faveur du dialogue, de l'unité et de la collégialité, doit admettre la décadence : « Ça ne circule pas, ça ne descend pas, ça ne remonte pas dans la tuyauterie¹² ! » Le manque général de communication engendre rapidement la crise de la mission générale, devenue excessivement complexe et nuisible au travail des missionnaires de base qui se sentent mis en marge, simples instruments soumis aux techniciens. Ce système de mission générale, fleuron jadis du CPMI, est comme mis sous accusation, non seulement parce qu'il nuit au dialogue et à la collégialité, mais aussi parce qu'il est à l'opposé de la dimension pastorale prônée par Vatican II, qui place au premier rang la rencontre personnelle avec l'homme moderne dont elle connaît l'hostilité aux étiquettes, aux appareils, aux fatras organisationnels. « Que va devenir la mission générale ? »,

¹⁰ CNAEF, 2EG 22, Lapraz à Billiet, 1^{er} mai 1964.

¹¹ *Ensemble*, n° 48, janvier-mars 1964, Concile et CPMI, p. 5.

¹² *Ensemble*, n° 51, octobre-décembre 1964, p. 2.

demande-t-on aux dirigeants du CPMI à la fermeture des battants de l'aula conciliaire. On en vient à se demander quel sera le destin du CPMI, alors que la stratégie d'ensemble basée sur le dialogue et la coopération, la collégialité, est déjà affaiblie et que ce qui est maintenant placé sous enquête, c'est la *Mission générale œuvre d'Église*, cette histoire du CPMI écrite par Motte et Dourmap pour en marquer le dixième anniversaire.

La crise de la stratégie d'ensemble

La fragmentation du système de liaisons inauguré par le CPMI avait déjà commencé par la rupture des liens avec l'Action catholique et elle continue par la désagrégation des appareils internes du CPMI lui-même, jusqu'à la dissolution du projet de mission générale, sa marque d'origine. Une telle manifestation arrive à son sommet avec la rupture des rapports entre les différents instituts missionnaires, déjà membres du Comité permanent des religieux (CPR), qui sont un présupposé incontournable à la fondation du CPMI en tant qu'organe de liaison, cheville ouvrière de la pastorale d'ensemble.

La crise vocationnelle qui afflige les instituts religieux dès la fin des années 1950 et par dessus tout le processus d'*aggiornamento* conciliaire, qui réclame le retour à l'idéal des origines, préliminaire à la découverte de l'originalité propre, ces agents plus que d'autres influent sur la phase finale du processus de désagrégation qui conduit à la disparition du CPMI. La synergie entre les instituts religieux missionnaires qui augmente au cours des années justement avec la contribution du CPR en arrivant à fonder d'un commun accord un centre pour la formation pastorale des religieux, cette synergie risque d'être mise en échec au cours de l'assemblée générale du CPR de 1956, lorsque pour la première fois affleure la question de la crise vocationnelle marquée par la diminution de nouveaux candidats et l'enregistrement des premières défections¹³. Les données sur cette raréfaction des vocations apportées par l'enquête réalisée par le CPR lui-même l'année suivante (1957), loin de créer alarmisme et désorientation, sont interprétées au contraire comme des signaux pour renouveler l'invite à collaborer, en faisant de l'accord et de l'échange réciproques des conditions *sine qua non* pour donner des réponses adéquates à la crise des vocations¹⁴. Lors de l'assemblée de l'année suivante (1958), Mgr Garrone exhorte les religieux, préoccupés par l'urgence de la crise, à ne pas mettre au second rang la collaboration entre instituts religieux en ce qui concerne l'évangélisation ; citant comme

¹³ APFP, CPR – Comité permanent des religieux 2E1. Compte-rendu de l'assemblée générale du 14 novembre 1956.

¹⁴ APFP, CPR – Comité permanent des religieux 2E1. Compte-rendu de l'assemblée générale du 13 novembre 1957.

modèle l'expérience conduite par le CPMI, il ouvre la voie à l'intervention de Motte¹⁵.

Chargé de plaider la cause de la mission, le fondateur de la pastorale d'ensemble a beau jeu d'utiliser la réforme structurelle du CPMI qui place au centre l'exigence de la collaboration entre les instituts religieux et la plus grande responsabilité de leurs représentants dans les options missionnaires. Motte ne laisse pas échapper l'occasion de faire réfléchir sur l'importance qui n'est que secondaire de la crise des vocations au regard de la crise de la foi, dont relève le sérieux des problèmes apparus dans la mission, où par manque de forces actives et formées, on ne réussit pas à faire front au phénomène de la déchristianisation. Il propose donc d'orienter vers l'apostolat missionnaire un plus grand nombre de religieux pour permettre d'élaborer de nouvelles formes de lutte, de promouvoir la formation des missionnaires de base et de soutenir les compétences des techniciens. Certainement pas insensible à la préoccupation des supérieurs religieux devant la crise vocationnelle toujours davantage marquée par le phénomène des défections, il s'engage à se consacrer plus particulièrement à l'étude de la vie spirituelle du missionnaire, de sa dimension intérieure à évaluer en fonction de sa dimension apostolique.

L'insistance de Motte sur la collaboration des instituts religieux en faveur de la mission rencontre un support encore plus grand dans une décision de l'épiscopat de France qui, l'année suivant son intervention à l'assemblée du CPR, adresse au CPR la demande d'une intervention sur le thème de l'*Évangélisation des milieux déchristianisés*, qui est celui de l'assemblée de l'épiscopat français prévue pour 1960¹⁶. À cette occasion, Mgr Villot, secrétaire de l'épiscopat, présente au CPR un plan d'accord entre instituts religieux et évêques en vue du renforcement de l'initiative missionnaire du CPMI. Ce plan stipule que les commissions de recherche du CPMI sont appelées à seconder les commissions épiscopales corrélatives et que la nomination du directeur du CPMI doit être soumise à l'approbation de l'Assemblée des cardinaux et archevêques (ACA).

Fort de l'intervention autorisée de Mgr Villot, Motte envoie à tous les supérieurs d'instituts missionnaires un rapport sur l'état de la mission générale, munie d'une lettre de présentation rédigée par le Père Jean-François Barbier et signée de Mgr Brault, chargé des contacts entre ACA et CPMI¹⁷. Le rapport trace

¹⁵ APFP, CPR – Comité permanent des religieux 2E1. Compte-rendu de l'assemblée générale du 19 novembre 1958.

¹⁶ APFP, CPR – Comité permanent des religieux 2E1. Circulaire 25 juillet 1959. Comité permanent des religieux de France Cir. 6/59 Strictement personnel.

¹⁷ Jean-François Motte, Problèmes posés par l'organisation des missions en France, 30 novembre 1959.

le cadre des difficultés rencontrées par la mission générale du fait du manque de personnel et de ressources économiques, mais l'appel de Motte aux supérieurs religieux se fait encore plus pénible. De fait, il impute le recours à la chute des vocations comme simple prétexte pour soustraire des forces à la mission, alors qu'ils ne se font pas scrupule d'acquiescer aux demandes d'évêques disposés à leur offrir des doyennés, des paroisses, des aumôneries, toutes charges relevant de la pastorale ordinaire. La véritable crise de la mission, selon Motte, dépend donc du peu de valeur qu'on lui accorde, en la voyant souvent comme une charge purement optionnelle¹⁸. Au contraire, Motte est d'avis que c'est précisément la gravité du phénomène de déchristianisation qui devrait pousser les évêques et les supérieurs religieux à s'accorder d'urgence pour établir un plan pastoral national qui permette à la mission générale de se voir accorder une place adéquate dans l'Église, la garantie d'un statut canonique, une qualité théologique et un soutien économique décent.

Le débat suscité par Motte sur l'apport des instituts missionnaires à la mise en œuvre de la mission reçoit une nouvelle impulsion en passant du CPR au CPMI et en s'enrichissant de la thématique sur le lien entre tâche apostolique et formation spirituelle du missionnaire, thématique que Motte introduit lui-même dans l'ordre du jour de la séance du 4 janvier 1960, présentée par Jean-François Barbier, l'énergique secrétaire du CPR¹⁹. La discussion s'oriente sur le programme d'une enquête que le CPR charge le CPMI de conduire auprès des missionnaires avec pour objectif de faire le point des problèmes qui se posent à eux dans la conjonction entre activité apostolique et dimension intérieure spirituelle. C'est précisément à la suite du lancement de cette initiative, orientée vers un renforcement ultérieur de la coopération entre instituts religieux après les tâches de plus grande responsabilité que leur a confiées la récente réforme du CPMI, que s'élèvent les premiers foyers de critique concernant un CPMI ressenti comme trop envahissant, nuisible à l'autorité des supérieurs religieux, considérés comme les seuls chargés de prendre des décisions dans le domaine de la vie spirituelle de leurs propres subalternes. Adressée indistinctement à tous les missionnaires sans tenir compte des différences dérivées de l'appartenance à des instituts religieux divers, l'enquête du CPMI fut jugée par une certaine dissidence comme une tentative de nivellement, un véritable attentat à la particularité de chaque institut. La surprise provoquée chez les dirigeants du CPMI et chez ceux du CPR par ce genre de réactions se transforme l'année suivante en véritable contestation, lorsque certaines des réponses au questionnaire diffusé par le CPMI accusent la mission de mettre en danger la vie spirituelle, en provoquant la

¹⁸ *Ibid.*, f. 3.

¹⁹ APFP, CPMI comités directeurs : comptes rendus des réunions (1953-1960), 29^e comité directeur, 4 janvier 1960.

désertion de la prière, la violation de la pauvreté, le mépris de l'obéissance et par dessus tout l'abandon des coutumes traditionnelles²⁰.

Les dénonciations d'une proposition missionnaire considérée comme empiétant sur les traditions de chaque institut ne sont pas retirées, même après la déclaration sur la validité de la pastorale d'ensemble que Mgr Guyot, au nom de l'ACA, présente à l'assemblée suivante du CPR. En effet, précédemment déjà, des manifestations d'étroitesse mentale, d'isolationnisme, de mentalité autarcique avaient été notées dans certains instituts religieux par Doumap lui-même. Il ne manque pas de signaler à Motte tantôt des discordes entre équipes, tantôt une autodéfense à courte vue de la part des jésuites attachés à leur propre tradition d'une mission limitée à seulement cinq jours, tantôt aussi au sein même des instituts religieux des discussions pour ou contre la mission générale, comme par exemple la dispute éclatée chez les dominicains de Lyon qui débouche sur des divisions et des menaces de démission chez les partisans du CPMI²¹.

À partir de l'automne 1961, dans l'intention de résoudre les conflits entre les différents instituts missionnaires et de renforcer leur coopération, le CPR accueille des rencontres entre provinciaux impliqués dans le projet missionnaire du CPMI. Dès 1962, Motte les amène à projeter un secrétariat pour les missions ayant pour tâche de promouvoir l'accord soit entre les différents instituts, soit entre ceux-ci et l'épiscopat. L'enthousiasme diminue à la suite du départ du Père Motte et, dès la réunion de 1962, on envisage une forme d'accord plus souple que celle précédemment prévue par le fondateur du CPMI. Lors de la rencontre de 1963 qui enregistre une diminution du nombre des participants, les doutes resurgissent sur un CPMI qui épuise les missionnaires par une surcharge d'activités aux conséquences sérieuses sur leur santé physique et surtout psychologique. Au cours des réunions suivantes, les objections sur la nature du CPMI et en particulier sur l'efficacité de la mission générale prennent le pas sur l'intérêt pour la coopération. Jean-François Barbier lui-même, qui est présent aux rencontres, est maintenant obligé d'admettre la crise du lien entre mission et vie religieuse. Robinot déclare lui aussi que la doctrine du CPMI, conçue initialement par Motte, et adaptée ensuite en fonction de nouvelles expériences, cette doctrine nécessite un remaniement, en fonction spécialement de la diminution du personnel missionnaire qui, au début du CPMI, comptait 1000 membres, alors qu'actuellement, il ne dépasse pas les 600. Les provinciaux se renforcent dans

²⁰ APFP, CPR – Comité permanent des religieux 2 E 1, assemblée des supérieurs majeurs, novembre 1960. Carrefour des provinciaux de religieux missionnaires. I. L'enquête sur la vie religieuse du missionnaire, f. 2.

²¹ ACP, III 0 103-105 CPMI, Apollinaris à Médard, 29 novembre 1954 ; Médard à Robert, 6 mars 1957 ; Médard au supérieur du Sacré-Cœur de Picpus Sarzeau, 8 avril 1957 ; Médard à Motte, 25 octobre 1959.

leur conviction personnelle que la mission est contraire à la vie religieuse et que la formation donnée aux religieux dans des conditions étrangères à celles de leur propre institut met en péril les références à la tradition spirituelle particulière de chaque institution. Les mêmes provinciaux sont désormais persuadés de l'inutilité, non seulement d'un accord entre instituts, mais même de toute tentative d'entente avec les évêques. Les années suivantes, l'absence de Robinot, arrivé en fin de mandat, et celle de Barbier lui-même, tous deux liés à Motte, privent la discussion de la dernière lueur de lucidité organisationnelle qui, jusqu'alors, avait permis de maintenir ouverts les échanges sur une crise de la mission aussi bien institutionnelle qu'idéologique commune à la vie religieuse tout entière. Serait-il possible à un seul institut de répondre en pleine autonomie à la question sur l'originalité de l'apport de la vie religieuse en général à la mission de l'Église ? Et pourtant le Concile demande que, dans la révision des constitutions en fonction des principes d'*aggiornamento* de la vie religieuse, chaque institut précise les traits particuliers de son propre apostolat²².

En 1964, le nouveau directeur du CPMI, le Père Billiet, tente encore une fois d'appeler l'attention des supérieurs des instituts missionnaires sur l'importance d'un travail d'ensemble et sur l'accord avec l'épiscopat de France²³. Il motive son initiative à partir des données sur la crise des vocations et surtout sur l'incroyance, et en redisant l'importance d'un renouvellement de la mission tel que le souhaitait l'assemblée des évêques en 1960. Il se hasarde enfin à proposer le CPMI comme auxiliaire pour l'application du Concile, spécialement en ce qui concerne les organismes missionnaires²⁴. Le nouveau secrétaire, François Chaigne, se charge d'envoyer les lettres au titre significatif : *En communication*²⁵.

L'année suivante 1965, lors de la session sur la préparation des nouveaux missionnaires, la contestation de la méthode du CPMI est non seulement flagrante, mais ingérable. La lettre que Mgr Boussard écrit le 21 juillet 1967 à Roirand, délégué du CPMI auprès de la Conférence épiscopale, n'a donc rien d'étonnant²⁶. Interpellé par un provincial qui manifeste son incertitude quant à

²² CNAEF, 2EG 46, réunion des provinciaux sous mouvance CPMI, 3 avril 1963 (sur le thème des réunions antérieures). Rencontre des provinciaux sous mouvance Missions de l'intérieur, 14 mai 1963. Réunion des provinciaux sous mouvance Missions de l'intérieur, 16-17 septembre 1963.

²³ CNAEF, 2EG 16, R. Billiet [co-directeur rédemptoriste du CPMI]. Circulaire en vue de la session du 8 mai 1964.

²⁴ « Mais le CPMI rappelle aussi que les missions ont sans doute un rôle à remplir à la suite du Concile comme elles l'ont eu dans l'application du Concile de Trente ». CNAEF, 2EG 16, R. Billiet. Circulaire en vue de la session de juin, f. 2.

²⁵ CNAEF, 2EG 16, François Chaigne, 2 avril 1963 ; 22 octobre 1963.

²⁶ CNAEF, 2EG 24, Roirand à Mgr Boussard, 21 juillet 1967.

l'envoi d'un subalterne aux sessions du CPMI, le prélat s'étonne de ce que les principaux animateurs du CPMI eux-mêmes manifestent des doutes et du pessimisme quant à la formation proposée justement par ce CPMI. Roirand accepte l'attaque et répond en affirmant ne s'étonner nullement de la crise qui atteint le CPMI, vu que cette crise ne se limite pas à ce seul organisme, mais investit le monde entier de la simple pastorale de la vie religieuse et touche la pratique missionnaire tout court. C'est une crise, insiste Roirand, qui a son origine dans le départ de Motte du CPMI, et elle s'explique à la lumière de deux raisons principales : l'échec du projet d'ensemble conçu par les fondateurs du CPMI et l'évolution du climat religieux, culturel, social, économique et politique. Il attribue ensuite aux supérieurs religieux la responsabilité majeure de cette crise, au moins du point de vue de l'organisation pratique, si bien qu'il décide de se mettre le plus rapidement possible en contact avec Jean-François Barbier et, à travers lui, avec le CPR. Sa tentative est cependant vouée à l'échec, parce que ni Barbier ni le CPR ne sont plus ce qu'ils étaient au temps de Motte. Leurs préoccupations actuelles concernant la mission sont tout autres : le difficile problème de la baisse des vocations, l'hémorragie continue des départs, les troubles spirituels et psychologiques de ceux qui, malgré tout, restent personnellement fidèles à leur propre projet. Les religieux les plus entreprenants, stimulés par les documents conciliaires sur la redécouverte des origines, se sentent plus attirés par les questions sur le caractère et la signification de leur choix religieux que par celles concernant la mission, mission qu'ils remplacent volontiers par des expériences de partage, en considérant la seule présence comme désormais suffisante. « Ensemble », ce n'est plus un thème attractif pour les héritiers de la mission du CPMI, car ils sont désormais intégrés dans la vie des quartiers, ce qui requiert une présence de longue durée. On procède alors au remplacement du titre du vieux bulletin du CPMI, et *Ensemble* se change alors en *Germ*, sigle moins déplaisant et moins gênant²⁷.

Les hypothèses que nous proposons se trouvent ainsi confirmées. La crise dans la réception du Concile est liée à l'affaiblissement de la dynamique qui avait caractérisé aussi bien la période préparatoire que l'événement lui-même, et c'est là pour une grande part la conséquence d'une interprétation erronée du *proprium* de Vatican II. Les changements survenus après le Concile engendrent la sénescence du projet de renouveau ecclésial et de sa dynamique elle-même. Mais par-dessus tout, ce qui a été mal vu, c'est le *quid* du Concile lui-même et, sur ce point, Motte me semble avoir raison : à mon avis, il s'agit d'une modalité de l'observation, d'une praxis découlant d'abord de cette observation avant de

²⁷ *Ensemble*, n° 75, avril-juin 1971. Bulletin de liaison *GERM*.

devenir une série de contenus, une doctrine. Les textes promulgués par le Concile peuvent bien vieillir, mais non la méthode employée pour parvenir à leur élaboration. Par rapport au CPMI, Motte dirait que, si la méthode de la mission générale, la vision d'ensemble, peut vieillir, ce qui ne vieillit pas, ce sont les modalités d'élaboration de tels instruments d'évangélisation, c'est-à-dire une observation de la réalité qui stimule la révision de vie, le renouvellement, la créativité. Ajoutons encore ceci : la crise dépend d'un facteur générationnel, c'est bien ce que Motte nous fait percevoir dans les deux phases du CPMI. Mais d'autre part, cette crise pose une question demeurée irrésolue par manque d'une synthèse entre esprit et organisation, par incapacité d'insuffler aux institutions du dynamisme, à l'esprit de la continuité, c'est ce que montre toute l'histoire du CPMI, mais que Motte lui-même ne semble pas avoir compris. Pour conclure, je retiens que, par ses liens avec le concret d'une évolution religieuse, culturelle, sociale et économique, et par sa tentative pour agir par un renouveau de l'annonce évangélique, l'histoire du CPMI offre un moyen valide pour l'étude du Concile Vatican II, et spécialement de son application et de sa réception. Mais ce travail, les chercheurs l'ont fait jusqu'à présent en se basant surtout sur des sources documentaires dues à des aristocraties de la pensée, sans se lancer dans une véritable confrontation avec le modeste contexte d'une activité pastorale orientée vers des individus, des groupes et des mentalités marqués par une histoire vue d'en bas.

Giuseppe BUFFON

Antonianum

DES ARTS ET DES HOMMES DE FOI. JÉSUITES ET CULTURE À LA LUMIÈRE DE *GAUDIUM ET SPES*

Si l'art chrétien avait longtemps acheminé vers Dieu, l'incompréhension des institutions catholiques à l'égard des nouvelles formes esthétiques – au nom du principe d'un art lisible et accessible¹ – avait progressivement coupé l'Église du monde des arts et plus encore de la société. Plusieurs ordres réguliers avaient cherché à renouer ce dialogue dès l'entre-deux-guerres en prenant en compte le renouvellement du langage plastique et en défendant l'autonomie de l'art. Si les dominicains avaient été particulièrement présents dans les débats avec leur revue *L'Art sacré*, les jésuites n'en avaient pas été absents. Ils avaient même posé originellement dans leur revue *Études* ce débat dans le cadre d'une réflexion sur la modernité littéraire, prenant acte que, depuis le XIX^e siècle, l'esthétique s'était éloignée du religieux. « La querelle de l'art sacré » (Père Régamey) et l'instruction du Saint-Office de 1952 avaient anéanti ces premiers efforts, mais l'ouverture du Concile Vatican II laissait entrevoir un espoir de reprise du dialogue. Dès 1964, Paul VI lui-même invitait à renouer les liens d'amitié entre l'institution et les artistes : « Nous vous avons parfois imposé une chape de plomb, on peut bien le dire ; pardonnez-le nous ! [...] Nous irons jusqu'au bout de notre *mea culpa*, nous vous avons offensés². » Quelques mois plus tard, *Gaudium et Spes* exhortait à « l'harmonie entre culture et christianisme » pour « que ceux qui s'adonnent à ces arts se sentent compris par l'Église au sein de leurs activités³ ». Après la fermeture des portes de la basilique Saint-Pierre en 1965, les jésuites choisissaient de reprendre le travail accompli par certains des leurs dans les décennies précédentes. Mais suffisait-il de prolonger le dialogue tel qu'il avait été noué au cœur des années 1950⁴ ?

¹ « Les Ordinaires doivent veiller, en prenant conseil éventuellement auprès de gens qualifiés, à ce que les formes reçues par la tradition chrétienne ou les règles de l'art sacré soient observées dans la construction ou la réparation des églises », *Code de droit canonique de 1917*, 1164, 1.

² Isabelle SAINT-MARTIN, *Art chrétien/art sacré. Regards du catholicisme sur l'art, France XIX^e et XX^e siècles*, Rennes, PUR, 2014, p. 11-12.

³ *Gaudium et Spes*, 62, par. 3 et 4.

⁴ Entre 1951 et 1975, seulement 11 articles ont été publiés sur l'art contemporain et sur l'art sacré (6 durant la première période, 5 durant la seconde).

« Nous n'incriminons pas l'œuvre de Richier mais... » (1951-1962)⁵

Dès la fin des années 1930, les jésuites de la revue *Études* avaient rompu avec tout projet apologétique pour opérer une ouverture bienveillante à l'égard de la modernité littéraire invitant à « découvrir et adopter des points de vue qui nous sont communs avec nos partenaires, qui permettent d'instaurer entre leur pensée et la nôtre un échange véritable, converser dans leur langue, quitter le genre de l'exposition historique ou doctrinal pour prendre contact avec des pensées mouvantes, initiative inconfortable mais nécessaire⁶ ». Cette posture d'ouverture et cette approche bienveillante des œuvres n'allaient jamais être démenties dans le domaine de la littérature, mais restaient fragiles dans le domaine pictural et sculptural. Dans les dix années qui avaient précédé le Concile, les jésuites de la rue Monsieur avaient cherché à prendre en compte les enjeux de l'autonomie de l'art dans un cadre précis qui était celui de la querelle de l'art sacré⁷. Le premier article avait été rédigé en 1951 par un jeune novice, André Bouler, pour défendre les programmes d'art sacré d'Assy, de Vence et d'Audincourt⁸. Quelques mois plus tard, l'équipe donnait la parole à un défenseur de l'art moderne, l'abbé Maurice Morel⁹. Mais l'ouverture restait modeste. La même année, un laïc, Henri de Montrond, risquait une réflexion sur les possibles dérives d'un art sacré :

Nous n'incriminons pas l'œuvre de Richier, pas plus que celle d'un Rouault, d'un Matisse ou d'un Manessier, elles sont le fidèle reflet de notre individualisme contemporain [...], mais un clerc [doit] leur faire comprendre qu'à l'intérieur du temple, l'expression personnelle doit céder le pas à une expression plus traditionnelle¹⁰.

⁵ Henri DE MONTROND, « Art sacré et théologie », *Études*, octobre 1951, p. 317.

⁶ « À nos lecteurs », p. 289-293. Voir Claire TOUPIN-GUYOT, « Les Muses au baptistère : regard de la revue *Études* sur la littérature 1919-1939 », dans Étienne FOUILLOUX, Frédéric GUGELOT (dir.), *Jésuites et littérature (XIX^e et XX^e siècles)*, Lyon, LARHRA, 2011, p. 55-68.

⁷ Isabelle SAINT-MARTIN, *Art chrétien/art sacré...*, p. 227 ; Dario GAMBONI, « De "Saint-Sulpice" à "l'art sacré". Qualification et disqualification dans le procès de modernisation de l'art d'Église en France (1890-1960) », dans Olivier CHRISTIN, Dario GAMBONI (éd.), *Crises de l'image religieuse*, Paris, Éditions de la MSH, 2000, p. 239-261 ; Antoine LION, « Art sacré et modernité en France : le rôle du Père Marie-Alain Couturier », *Revue de l'histoire des religions*, 2010/1, p. 109-126.

⁸ André Bouler était un jeune peintre qui, sur recommandation du Père Couturier, avait rejoint l'atelier de l'artiste communiste Fernand Léger, « Un siècle d'art religieux au Musée d'art moderne », *Études*, janvier 1951, p. 73-82.

⁹ L'ami de Picasso, qui avait reçu le titre de rédacteur des *Études*, s'était fait le défenseur de l'œuvre de Georges Rouault : « Georges Rouault et son *Miserere* », *Études*, octobre 1951, p. 195-205.

¹⁰ Henri DE MONTROND, « Art sacré et théologie », *Études*, octobre 1951, p. 317.

Tout en défendant la liberté artistique, l'auteur choisissait de privilégier un art soumis à la théologie rappelant que le rayonnement d'une œuvre d'art ne pouvait suffire pour parler de Dieu¹¹. Prenant en compte un contexte ecclésial assombri depuis la décision prise, en avril 1951, par l'évêque d'Annecy, de retirer de l'église d'Assy le Christ crucifié de Germaine Richier, les *Études* avaient accompli dès l'automne 1951 un repli qui se trouvait confirmé l'année suivante. Rédigés par le Père Paul Doncœur, un acteur de la renaissance du mouvement liturgique¹², les articles défendaient la lisibilité de l'art dans une enceinte sacrée : « Tout ésotérisme devient une dérision ou une offense. C'est pourquoi les formes trop elliptiques, les énigmes, les innovations, les anticipations qui font la joie des raffinés, et peut-être des snobs, sont à réserver aux chambres bleues des belles Arthénices¹³. » Doncœur se rangeait donc à l'avis de l'épiscopat français qui s'inquiétait « des déformations qui risqueraient de choquer le peuple fidèle » et choisissait de soutenir l'instruction du Saint-Office du 30 juin 1952 qui tranchait le débat sur l'admission des incroyants à faire œuvre d'art sacré¹⁴.

Les jésuites rejetaient le principe de l'autonomie de l'art pour se fixer strictement sur les obligations liturgiques de l'art sacré réduisant les enjeux de l'art moderne à sa lisibilité dans les églises. L'autonomie de l'art s'était figée sur les relations des artistes avec la commande ecclésiale ou avec l'inspiration chrétienne. Le débat s'était crispé sur la seule question de l'aménagement liturgique au détriment de l'œuvre et des interrogations qu'elle pouvait susciter. Cette réorientation s'inscrivait dans le climat de suspicion dans lequel était tenue, en France, la Compagnie de Jésus, un climat qui conduisait la revue à se replier sur l'argumentaire épiscopal, puis magistériel. Les jésuites ne devaient-ils pas « défendre la vérité de la foi catholique contre les erreurs modernes¹⁵ » ? Pourtant, en juillet 1954, alors même que le dominicain Pie Régamey, fervent défenseur de l'art abstrait dans les programmes sacrés, était contraint de s'effacer de la revue *L'Art sacré*, un article de Jean Onimus présentait une approche positive sur « la significa-

¹¹ *Ibid.*, p. 320.

¹² C'est d'ailleurs en tant qu'animateur du *Bulletin de liturgie pratique* que le Père Doncœur présentait ses réflexions sur l'art sacré. Il avait participé pendant la guerre à la fondation du Centre de pastorale liturgique. Le jésuite avait été réintégré sur la volonté du Père d'Ouince, le supérieur de la communauté, dans la maison de la rue Monsieur, malgré ses ferventes positions maréchalistes qui l'avaient marginalisé au sein de la Compagnie. Voir le témoignage de Michel Riquet dans Dominique AVON, *Le Père Doncœur. Un croisé dans le siècle (1880-1961)*, Paris, Cerf, 2001, p. 313.

¹³ « Confusions et clartés dans le débat sur l'art sacré », *Études*, avril 1952, p. 37.

¹⁴ « L'architecture de l'Église religieuse : règles canoniques en matière d'art sacré », *Études*, octobre 1952, p. 90-91.

¹⁵ Recommandation faite aux jésuites, voir Dominique AVON, *Le Père Doncœur...*, p. 318.

tion de l'art abstrait¹⁶ ». Quant au Père Doncœur qui défendait, il est vrai, un art soumis à la théologie, il connaissait aussi en cette année 1952 des difficultés avec le Saint-Office pour un article sur les enjeux de la réforme liturgique¹⁷. La revue avait donc manifesté un certain courage en le choisissant comme rédacteur. La période était en tous les cas suffisamment délicate pour que la revue s'éloignât des sujets qui fâchent. L'ouverture du Concile pouvait-elle encourager la reprise du dialogue ?

« Seulement la qualité du langage, la qualité des formes et des couleurs » (1962-1975)¹⁸

Les lecteurs de la revue *Études* durent attendre 1965 pour pouvoir s'informer à nouveau sur la question grâce à un article rédigé par le Père André Bouler, « peintre-verrier, mais aussi peintre de toiles secrètes¹⁹ », sollicité pour fournir un vibrant plaidoyer de la liberté artistique. Deux ans plus tard, la question des formes plastiques était reprise par un laïc, Jacques Blanc, le fondateur avec l'abbé Ayffre de *Nouvelles Images*, pour réexaminer les ambitions de l'art sacré, mais « il ne s'agissait plus de moderniser le rêve, il fallait y renoncer²⁰ ». La célébration de la modernité esthétique et du renouvellement des formes plastiques se nourrissait d'un renoncement assumé de toute forme d'art sacré au nom de la nécessité de ne pas séparer les chrétiens des autres, car, « si la chance de l'art est d'avoir à endurer l'absence, peut-être la chance de la foi est-elle d'avoir à endurer le dénuement²¹ ». « L'échec d'Assy²² » était entériné. La revue entendait désormais s'engager à une transformation de la sensibilité du regard faisant connaître à ses lecteurs divers courants picturaux modernes. Il s'agissait de privilégier une pédagogie du goût : l'affaire Richier n'avait-elle pas surtout montré la carence de compréhension du langage plastique employé par l'artiste²³ ? Sans surprise, l'expressionnisme et l'art abstrait, ceux-là même qui

¹⁶ « Que signifie l'art abstrait ? », *Études*, juillet 1954, p. 227-242.

¹⁷ Dominique AVON, *Le Père Doncœur...*, p. 344.

¹⁸ André BOULER, « Peinture et présence », *Études*, mars 1965, p. 382. En 1971, après un séjour aux États-Unis, le Père Bouler obtiendra de disposer d'un atelier dans la résidence de sa communauté à Paris. Il lui faudra attendre 1979 pour voir son travail exposé dans des établissements jésuites en France.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Jacques BLANC, « Les lendemains de l'art sacré : à la recherche de la nouvelle image », *Études*, janvier 1968, p. 11.

²¹ *Ibid.*, p. 19.

²² *Ibid.*

²³ Étienne FOUILLOUX, « Autour de Vatican II. Crise de l'image religieuse ou crises de l'art sacré ? », dans Olivier CHRISTIN, Dario GAMBONI (éd.), *Crises...*, p. 272.

avaient cristallisé le divorce entre l'Église et les artistes, étaient privilégiés²⁴. Les œuvres scandaleuses n'étaient plus maudites, elles étaient étudiées comme révélatrices d'une mentalité ou d'un imaginaire collectif et retenues comme telles, car l'artiste pouvait être, jusque dans ses doutes et ses questionnements, une figure prophétique au sens biblique²⁵. Ces articles furent les derniers consacrés à l'art, même l'ouverture pourtant symbolique de la collection d'art religieux moderne par Paul VI en 1973 au musée du Vatican fut délibérément ignorée²⁶.

Étonnamment, en ces années postconciliaires, l'art sacré avait suscité un médiocre intérêt et l'art contemporain avait été rapidement ignoré. Les jésuites avaient donc répugné à partager les réflexions qui traversaient une partie de l'intelligence régulière catholique autour des programmes d'art sacré et des enjeux liturgiques qui les accompagnaient. Ils avaient ignoré les réalités économiques qui conduisaient en France à l'acceptation de programmes en demi-teinte ; ils avaient délaissé la fonctionnalité liturgique des images et délibérément fait fi des débats consacrés aux phénomènes de dépouillement initiés par l'instauration de la constitution liturgique²⁷. Ils ne faisaient même plus le pari sur les génies, comme l'avaient défendu Couturier et Régamey pour revitaliser le lieu sacré.

« Essais et approximations » : de l'interprétation du Concile rue Monsieur²⁸

La modestie des propos tenus par ceux qui, pendant l'entre-deux-guerres, avaient été les pionniers du débat sur l'autonomie de l'art s'expliquait par plusieurs raisons. L'équipe de la rue Monsieur avait choisi dans la période postconciliaire de répondre aux demandes d'un lectorat principalement soucieux de comprendre « les questions éthiques brûlantes que posent notamment le divorce, le mariage, la crise de la famille, la réanimation, l'éducation sexuelle, la croissance démographique mondiale, en même temps que maints problèmes politiques ou sociaux et des questions essentielles touchant à notre foi²⁹ ». Dans

²⁴ HOOG, « L'expressionnisme européen », *Études*, juillet 1970, p. 71-75 ; ABADIE, « Art abstrait, art concret », *Études*, août 1970, p. 256-263.

²⁵ Ce sera l'affirmation centrale de l'ouvrage *La Mystique de l'art* publié en 2007 par le théologien protestant Jérôme Cottin.

²⁶ Il faut attendre juillet et août 1988 pour que de nouveaux articles sur l'art soient publiés dans la revue : « Laïcité et patrimoine religieux », « Propos sur l'Église et les arts », « Des églises pour aujourd'hui ».

²⁷ Isabelle SAINT-MARTIN, *Art chrétien/Art sacré...*, p. 250-251.

²⁸ « Essais et approximations », liminaire, *Études*, mars 1967, p. 416-417.

²⁹ RIBES, « À nos abonnés », *Études*, février 1974, p. 164.

ce contexte, la question de l'autonomie de l'art n'apparaissait pas essentielle. Il était surtout acquis pour la communauté de la rue Monsieur que seul un dialogue avec la production esthétique quelle qu'elle fût pouvait garantir un renouvellement de l'expérience chrétienne. C'était l'intuition de la génération qui avait pris les commandes des *Études* à la veille de la Seconde Guerre, une intuition confirmée par l'invitation au dialogue lancée par Paul VI. Il ne semblait guère utile de reprendre le débat. Mais cette rétraction sur le dialogue entre les arts et l'Église rendait compte d'autres enjeux.

En cette fin des années 1960, la communauté de la rue Monsieur était traversée, comme toutes les autres congrégations religieuses, par des interprétations divergentes du Concile. Les clivages et les différends se développaient comme partout ailleurs, mais elle avait assumé publiquement ces divergences. En 1967, le Père Pierre Antoine et le Père Jean Daniélou s'étaient confrontés sur la signification de l'architecture religieuse. Le premier s'était prononcé pour la disparition des édifices religieux, s'inquiétant d'une monumentalité qui restituait « un sacré séparé de la vie ordinaire et sans rapport avec elle³⁰ », tout en balayant d'un revers de la main l'architecture d'imposition qui était encore défendue par la revue quelques années plus tôt. Le second s'était insurgé contre les dérives liturgiques : « C'est contre ce sacré que se déchaîne aujourd'hui une vraie fureur iconoclaste. On voudrait supprimer les églises ou les transformer en musée [...]. La désacralisation du culte est en bonne voie, la démythisation du dogme suivra et la démystification de la morale s'achèvera³¹. » Bien que la position du Père Antoine ait suscité la réprobation de Paul VI qui dénonçait « les propos d'un dynamiteur de cathédrale³² », la revue s'était refusée à reprendre le débat. *Études* avait donc choisi de présenter deux articles contradictoires sur l'architecture religieuse, car « il est clair en effet que l'on ne se trouve pas seulement devant deux "options" différentes, mais devant deux manières d'appréhender l'essentiel du christianisme³³ ».

C'est dans ce contexte qu'avait été remplacée la rubrique « Situations et positions », ouverte en 1963, avec la nomination du Père Maurice Giuliani, par « Essais et approximations », car il ne suffisait plus de manifester le souhait d'être plus en prise avec l'actualité dans une approche plurielle, il fallait accomplir le nécessaire « dépassement des contradictions », mais en récusant tout esprit de

³⁰ Pierre ANTOINE, « L'église est-elle un lieu sacré ? », *Études*, mars 1967, p. 442.

³¹ Daniélou entendait surtout répondre aux critiques formulées par les dominicains Geffré et Jossua après la publication de son ouvrage *L'Oraison, problème politique*, *Études*, mars 1967, p. 426.

³² Rappelé par Patrick PRÉTOT, « Sacralité et liturgie : recherche de repères pour aujourd'hui », *Transversalités*, 2009/4, p. 79.

³³ « Essais et approximations », p. 416-417.

synthèse³⁴. La communauté de la rue Monsieur choisissait non seulement de montrer publiquement les conflits d'interprétation autour de la pastorale de l'enfouissement, mais surtout elle assumait une nouvelle posture intellectuelle qui se caractérisait par la mise à disposition pour ses lecteurs de réflexions contraires. Elle accompagnait ce choix de la multiplication de rédacteurs extérieurs à la communauté, car les rédacteurs maison étaient désormais plutôt chargés de choisir des auteurs qui clarifient les sujets dans leur complexité. Ces évolutions soulignaient à la fois un intense climat de réflexion collective, mais aussi une posture intellectuelle interrogative résolument assumée : le travail théologique pouvait (devait) se manifester dans l'espace public³⁵. Les jésuites acceptaient de présenter une pensée en recherche, postulaient la solidarité avec les questions posées par les croyants et les incroyants, en lien avec l'esprit du temps, et cela par nécessité, « plus enclins à se faire les porte-parole de ce qui se dit et se cherche autour d'eux que d'une autorité de tutelle³⁶ », allant jusqu'à choisir de prendre des positions différentes de celles portées par le Magistère³⁷. Ils donnaient ainsi aux lecteurs, en tant que laïcs, la possibilité d'exercer leur propre travail de réflexion dans cette théologie qui se faisait et s'assumait balbutiante.

Mais la rétraction de la question culturelle pouvait se lire aussi comme une mise en doute de la culture. Certains, aux *Études*, expérimentaient une « culture au pluriel » et de nouvelles actions culturelles qui étaient aussi l'expression d'une défiance à l'égard de l'acception classique d'une culture savante apportée aux autres³⁸. « Pour une nouvelle culture », publié par Michel de Certeau en juin-juillet 1968, avait d'ailleurs symbolisé cette approche renouvelée de la culture nourrie des apports des sciences humaines³⁹. Mais certains estimaient qu'il fallait profiter de ce temps de renouvellement pour dégager la vérité de la foi de formules inadaptées par une critique du langage religieux qui prendrait appui sur les sciences humaines. C'était le travail qu'accomplissait Michel de Certeau, c'était aussi celui que menait Pierre Antoine autour d'une relecture du sacré⁴⁰. Si avec

³⁴ La rubrique disparaîtra au profit de la précédente quelque temps plus tard.

³⁵ Principes qui rejoindront le travail théologique d'un Henri LAUX, *Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001.

³⁶ Interview de Joseph Moingt : <http://www.recherche-plurielle.net/cccsundgau/archives-ccc/interview-joseph-moingt.htm>.

³⁷ Qu'il s'agisse de l'encyclique *Humanae Vitae* ou encore de la proposition de loi sur l'IVG.

³⁸ François DOSSE, *Michel de Certeau. Le marcheur blessé*, Paris, La Découverte, 2002, p. 159.

³⁹ Depuis les événements étudiants, la rue Monsieur est devenue un haut lieu de la contestation, puisque c'est là que se réunit le service d'ordre des étudiants de la Sorbonne. La communauté reste néanmoins divisée sur les événements.

⁴⁰ Pierre ANTOINE, « La querelle du sacré ». Voir sur ce point l'argumentaire de Patrick PRÉTOT : « Sacralité et liturgie... ». Certeau et Roustang n'avaient-ils pas proposé la création

l'*aggiornamento* s'était achevé le temps du soupçon sur l'Église de France et particulièrement sur la Compagnie de Jésus, une « nouvelle ère du soupçon [portant] sur la pertinence du message chrétien lui-même⁴¹ » s'était déployée. La question principale restait bien celle qui avait nourri le débat conciliaire : comment annoncer l'Évangile dans le monde contemporain ? Le temps post-conciliaire fournissait une occasion de réinterroger des concepts qui définissaient l'essence du christianisme.

« Nous pensons que la beauté sauvera le monde⁴² »

En reconnaissant que l'altérité était accès au mystère⁴³, les Pères conciliaires n'avaient fait que confirmer une intuition qui avait été portée par plusieurs ordres réguliers dès la fin des années 1930 et tout particulièrement par les jésuites dans le cadre de leur revue généraliste, le repli des années 1950 n'ayant été qu'un retrait de circonstance imposé par le contexte ecclésial délicat. Cette communauté jésuite avait donc préparé pleinement le travail des Pères conciliaires sur le sujet autour de l'idée que les formes culturelles ignorant Dieu pouvaient dire Dieu et rapprocher de Dieu. Pourtant, en 1975, lorsque parut l'exhortation apostolique *Evangelii Nuntiandi*, pour le dixième anniversaire de la clôture du Concile, le jésuite Paul Valadier manifesta son inquiétude, car, s'il constatait avec le pape que « la rupture entre l'Évangile et la culture est sans doute le drame de notre époque », il s'interrogeait sur les stratégies proposées dans la lettre pontificale :

Le paragraphe 63 consacré à l'adaptation nécessaire aux mentalités reste tout entier marqué d'une extériorité qui montre assez que les auteurs, tout en encourageant à parler le langage des hommes, n'ont pas vu ou voulu voir les dimensions du débat [...]. D'une façon générale, on voit bien dans le document que l'Église doit se tourner vers le monde, qu'elle a un message à révéler [...], on voit bien aussi qu'elle a besoin du monde [...], on ne voit pas que l'Église ait *besoin (sic)* du monde, de son langage, de sa culture pour *se comprendre elle-même (sic)* et du coup pour mieux s'ouvrir à la nouveauté de l'Évangile. Or cette culture n'est-elle qu'un instrument extrinsèque ou le lieu même au sein duquel l'homme accède à la foi et se doit de l'exprimer⁴⁴ ?

d'un « centre de réflexion et d'action dans le secteur des sciences humaines » pour remplacer *Christus* ?

⁴¹ Étienne FOUILLOUX, « Naissance, enfance et adolescence de *Christus* (1951-1971) », dans *Christus témoin de la vie spirituelle de notre temps*, 2004, p. 43.

⁴² Henri Madelin, nouveau directeur de la revue *Études*, janvier 1996.

⁴³ Idée que formulera de son côté Jean-Pierre Jossua, op : les non-croyants permettent de saisir la chance d'un langage neuf pour la foi elle-même (*Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, t. 3, Paris, Beauchesne, 1994, p. 14).

⁴⁴ Paul VALADIER, *Études*, avril 1976, p. 132-133.

Si comme le soulignait le jésuite, le principe d'inspiration du Concile avait été la compréhension du monde moderne, la stratégie catholique pour développer le dialogue entre l'Église et la culture définie dans ses deux acceptions, une humaniste et une autre plus anthropologique, restait inadaptée.

Vatican II n'avait donc pas constitué un retournement significatif des orientations de la revue, car elle avait largement anticipé les orientations prises par les Pères conciliaires pour ce qui touche au dialogue avec la culture. En revanche, le temps conciliaire représentait pour la communauté le moment charnière où s'opérait publiquement la sortie du tridentinisme, ce qui lui permettait d'affirmer qu'il n'y avait ni style religieux ni style ecclésiastique. Le second temps, celui de l'interprétation du Concile, enregistrait fortement un déplacement de regard et surtout un changement dans les priorités. Les Pères de la rue Monsieur délaissaient l'art sacré pour se fixer sur le sens et la signification du sacré et de la sacralité. C'est pendant ce second temps que les jésuites connurent, comme tant d'autres instituts religieux, différends et contestations. La communauté fut secouée par la crise de l'autorité (celle du Magistère, celle du supérieur), elle connut le clivage générationnel, elle fut fragilisée par les divisions sur l'interprétation du Concile, tout particulièrement autour de la question liturgique, et elle fut enfin traversée par l'ère du soupçon. Néanmoins, les *Études* survécurent à cette crise qui avait bousculé l'infrastructure intellectuelle régulière catholique durant les années 1970, signe et symbole d'une remarquable adaptation de l'apostolat intellectuel des jésuites, mais surtout signe d'une méthode qui consistait à privilégier l'ouverture et le dialogue, non par optimisme mais par raison :

Quand on parle de transmission, il ne s'agit donc pas de résultats à évaluer ni de stratégies à mettre au point, mais de l'obligation à maintenir la foi en état d'être communicable [...] comme le montre l'histoire, toute prédication missionnaire doit commencer par reconnaître les valeurs et les vérités des sociétés et cultures auxquelles on présente l'Évangile⁴⁵.

Claire TOUPIN-GUYOT

Institut d'études politiques, Rennes

⁴⁵ Joseph MOINGT, « La transmission de la foi », *Études*, janvier 1975, p. 110-115.

TABLE DES MATIÈRES

Christian SORREL, <i>Pour une histoire de la vie religieuse autour du Concile Vatican II</i>	7
L'ÉVÈNEMENT CONCILIAIRE. PRÉPARATIONS ET RÉALISATIONS	
Joachim SCHMIEDL, <i>The Religious in the Documents of the Second Vatican Council</i>	21
Bernard ARDURA, <i>Regard d'un « général conciliaire », le prémontré Norbert Calmels, sur la vie religieuse au Concile</i>	35
Regina HEYDER, <i>Hosts and their guests. The Grey Sisters of St. Elisabeth and the lay auditor Sr. Juliana Thomas</i>	49
Lucien-Jean BORD, <i>La mission œcuménique de l'abbaye Saint-Martin de Ligugé à l'heure du Concile</i>	61
Jean-François PETIT, <i>Antoine Wenger, le journaliste du Concile Vatican II ?</i>	73
Gilles ROUTHIER, <i>La contribution des religieux canadiens à Vatican II. Portrait d'un groupe bigarré</i>	87
Frédéric LE MOIGNE, <i>Évêques et experts religieux au début du Concile. Le cas français</i>	103
Tangi CAVALIN, Nathalie VIET-DEPAULE, <i>Les Dominicains des provinces françaises au Concile Vatican II</i>	113
Marialuisa Lucia SERGIO, <i>Georges Marie Cottier, expert à Vatican II, un dominicain entre événement et aggiornamento</i>	123
Yvon TRANVOUEZ, <i>De l'expertise conciliaire à l'expérimentation monastique. Bernard Besret, de Rome à Boquen (1962-1968)</i>	137
Piero DORIA, <i>The contribution of the Benedictine Confederation to the preparation of the constitution Sacrosanctum Concilium</i>	153
Philippe ROY-LYSENCOURT, <i>La participation de Dom Jean Prou et de la Congrégation bénédictine de France à Vatican II</i>	165
Alana HARRIS, « <i>Your influence and advice will be called on copiously.</i> » <i>Abbot Christopher Butler, osb, and the English at the Council</i>	179
Patrick HAYES, <i>Redemptorists and Vatican II : Two American Contributions</i>	189
Fermina ALVAREZ ALONSO, <i>Le débat manqué sur les instituts séculiers au Concile Vatican II</i>	199
LES VOIES DU CHANGEMENT. TENSIONS ET RÉFORMES	
Dominique LAPERLE, <i>La consultation des congrégations religieuses féminines dans l'archidiocèse de Montréal en 1961 : une étude de cas</i>	213

Christine de FRÉMINVILLE, <i>Les Franciscaines missionnaires de Marie et l'aspiration à la réforme (1950-1965)</i>	225
Roberto FORNACIARI, <i>Le prieur général Giabbani et les débuts de la réforme de la Congrégation des moines ermites camaldules (1951-1963)</i> ..	235
Marie-Thérèse DESOUCHE, <i>L'affirmation de la personne comme sujet responsable chez les Petites Sœurs de l'Assomption au chapitre de 1964</i> ...	243
Gianni LA BELLA, <i>La trente et unième congrégation générale de la Compagnie de Jésus</i>	255
Étienne FOUILLOUX, <i>Les Augustins de l'Assomption et Vatican II</i>	265
Yann RAISON DU CLEUZIOU, <i>La remise en cause du caractère authentiquement dominicain de la forme de vie conventuelle dans la province de France durant les années 1960</i>	283
Marit MONTEIRO, <i>Negotiating Religious Reform. Perfectae Caritatis put into practice in the Netherlands, 1965-1982</i>	295
Joachim SCHMIEDL, <i>Transformation in Loyalty. Renewal Process in Franciscan Communities</i>	307
Carmen M. MANGION, « <i>Shades of difference</i> » : <i>Poor Clares in Britain</i> ...	317
Kirsten GLÄSEL, <i>The influence of Vatican II on female order. Exemplarily on Good Shepherd Sisters in Europe</i>	331
Heidi MACDONALD, « <i>The Personal is Political.</i> » <i>How three congregations of women religious in Atlantic Canada responded to the Vatican II call for renewal</i>	339
Olivier DU ROY, Danielle HERVIEU-LÉGER, <i>Maredsous : l'espérance née du Concile et l'échec d'une réforme monastique</i>	349
Lorenzo PLANZI, <i>La congrégation du Grand-Saint-Bernard au défi de l'Aggiornamento</i>	365
Giuseppe BUFFON, <i>Les religieux et la crise du Centre pastoral des missions à l'intérieur à l'heure du renouveau conciliaire</i>	375
Claire TOUPIN-GUYOT, <i>Des arts et des hommes de foi. Jésuites et culture à la lumière de Gaudium et Spes</i>	389

Collection
CHRÉTIENS ET SOCIÉTÉS. DOCUMENTS ET MÉMOIRES.

ISSN : 1761-3043

Depuis 2004, la revue annuelle *Chrétiens et sociétés XVI^e-XXI^e siècles* (<http://chretienssocietes.revues.org/>) est complétée par la publication d'une collection intitulée *Chrétiens et sociétés Mémoires et Documents*.

Numéros parus :

N° 1 *L'Anticléricalisme intra-protestant en Europe continentale (XVII^e-XVIII^e siècles)*, textes réunis par Yves KRUMENACKER, 2003, 128 p.

N° 2 *Quelle laïcité en Europe ?*, Jean-Dominique DURAND (dir.), 2003, 158 p.

N° 3 *Pauvreté, cultures et ordre social*, Jean-Pierre GUTTON, 2006, 446 p.

N° 4 *Enfance, assistance et religion*, Olivier CHRISTIN et Bernard HOURS (dir.), 2006, 288 p.

N° 5 *Les écoles de pensée religieuse à l'époque moderne*, Yves KRUMENACKER et Laurent THIROUIN (dir.), 2006, 208 p.

N° 6 *Le Roi-Providence. Trois études sur l'iconographie gallicane*, Olivier CHRISTIN, 2006, 128 p.

N° 7 *Antiromanisme doctrinal et romanité ecclésiale dans le catholicisme posttridentin (XVI^e-XX^e siècles)*, Sylvio DE FRANCESCHI (dir.), 2009, 168 p.

N° 8 *Le catholicisme en congrès (XIX^e-XX^e siècles)*, Claude LANGLOIS et Christian SORREL (dir.), 2009, 228 p.

N° 9 *La coexistence confessionnelle à l'épreuve. Études sur les relations entre protestants et catholiques dans la France moderne*, Didier BOISSON et Yves KRUMENACKER (dir.), 2009, 264 p.

N° 10 *Le ministère des prêtres et des pasteurs. Histoire d'une controverse entre catholiques et réformés français au début du XVII^e siècle*, Bruno HÜBSCH, 2010, 256 p.

N° 11 *Le pontife et l'erreur. Anti-infaillibilisme catholique et romanité ecclésiale aux temps posttridentins (XVII^e-XX^e siècles)*, Sylvio DE FRANCESCHI (dir.), 2010, 192 p., ISBN 978-2-9537928-1-2

N° 12 *La Jeunesse étudiante chrétienne 1929-2009*, Textes réunis par Bernard BARBICHE et Christian SORREL, 2011, 288 p., ISBN 978-2-9537928-1-2

N° 13 *Jésuites et littérature (XIX^e-XX^e siècles)*, Étienne FOUILLOUX et Frédéric GUGELOT (dir.), 2011, 288 p., ISBN 978-2-9537928-3-6

N° 14 *Justice et protestantisme*, Didier BOISSON et Yves KRUMENACKER (dir.), 2011, 187 p., ISBN 978-2-9537928-4-3

N° 15 *Histoires antiromaines*, Sylvio DE FRANCESCHI (dir.), 2011, 203 p., ISBN 978-2-9537928-6-7

N° 16 *Le monde de l'histoire religieuse*, Jean-Dominique DURAND (dir.), 2012, 249 p., ISBN 978-2-9537928-7-4

N° 17 *Femmes, genre et catholicisme. Nouvelles recherches, nouveaux objets*, Anne COVA et Bruno DUMONS (dir.), 2012, 207 p., ISBN 978-2-9537928-9-8

N° 18 *Enfance, santé et société. Recueil d'articles*, Dominique DESSERTINE, 2013, 376 p., ISBN 979-10-91592-00-0

N° 19 *Alexandre Glasberg. Prêtre, résistant, militant*, Christian SORREL (dir.), 2013, 167 p., ISBN 979-10-91592-01-7

- N° 20 *Les "Matériaux Boulard" trente ans après. Des chiffres et des cartes...*, Christian SORREL (dir.), 2013, 195 p., ISBN 979-10-91592-02-4
- N° 21 *Penser la mondialisation avec Jacques Maritain*, Jean-Dominique DURAND et René MOUGEL (dir.), 2013, 199 p.
- N° 22 *Jésuites et sciences humaines (années 1960)*, Étienne FOUILLOUX et Frédéric GUGELOT (dir.), 2014, 211 p., ISBN 979-10-91592-07-9
- N° 23 *Histoires antiromaines II*, Franz Xaver BISCHOF et Sylvio DE FRANCESCHI (dir.), 2014, 250 p., ISBN 979-10-91592-08-6
- N° 24 *Protestantisme et éducation dans la France moderne*, Yves KRUMENACKER et Boris NOGUÈS (dir.), 2014, 187 p., ISBN 979-10-91592-09-3
- N° 25 *Un passé recomposé. Fondation et construction du couvent dominicain de Lyon 1856-1888*, Jean-Marie GUEULLETTE (dir.), 2015, 172 p., ill. couleurs + cahier hors texte, ISBN 979-10-91592-10-9
- N° 26 *Missions, vocations, dévotions. Pour une anthropologie historique du catholicisme moderne*, Bernard DOMPNIER, Recueil d'articles présenté par Bernard HOURS et Daniel-Odon HUREL, 2015, 445 p., ISBN : 979-10-91592-11-6
- N° 27 *La coexistence confessionnelle en France et en Europe germanique et orientale*, Catherine MAURER et Catherine VINCENT (dir.), 2015, 365 p., ISBN 979-10-91592-12-3
- N° 28 *Gouverner l'Église catholique au XX^e siècle. Perspectives de recherche*, Bruno DUMONS et Christian SORREL (dir.), 2015, 159 p., ISBN 979-10-91592-13-0
- N° 29 *Nourritures terrestres : alimentation et religion*, Paul AIRIAU (dir.), 2016, 113 p., ISBN 979-10-91592-13-0
- N° 30 *Y a-t-il une spiritualité jésuite ? (XVI^e-XXI^e siècles)*, Étienne FOUILLOUX et Philippe MARTIN (dir.), 2016, 215 p., ISBN 979-10-91592-15-4
- N° 31 *Gouverner une Église en révolution. Histoires et mémoires de l'épiscopat constitutionnel*, Paul CHOPELIN (dir.), 2017, 303 p., ISBN 979-10-91592-16-1
- N° 32 *Renouveau conciliaire et crise doctrinale. Rome et les Églises nationales (1966-1968)*, Christian SORREL (dir.), 2017, 406 p., ISBN 979-10-91592-17-8
- N° 33 *Droits antiromains XVI^e-XXI^e siècles. Juridictionnalisme catholique et romanité ecclésiale*, Sylvio DE FRANCESCHI (dir.), 2017, 277 p., ISBN 979-10-91592-18-5
- N° 34 *L'Église et l'argent à l'époque moderne*, Paola VISMARA, présenté par Frédéric MEYER, Stefano SIMIZ, traduction Stefano SIMIZ, 2019, 209 p., ISBN 979-10-91592-18-5
- N° 35 *Les sources du Sacré. Nouvelles approches du fait religieux*, Caroline MULLER, Nicolas GUYARD (dir.), 2018, 207 p., ISBN 979-10-91592-20-8

**

HORS-SÉRIE N° 1

Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français XIX^e-XX^e siècles, Tome 4 : Bourgogne, Franche-Comté et Lyonnais, Savoie et Dauphiné, Grand Midi et Algérie, autres groupes religieux, Fernand BOULARD (fondateur), Bernard DELPAL (dir.), 2011, 590 p., ISBN 978-2-9537928-2-9

Achevé d'imprimer
par l'imprimerie Vassel graphique
en février 2019

ISSN : 1761-3043
ISBN : 979-10-91592-23-9
Dépôt légal : février 2019

Imprimé en France

