



L'espérance fragile d'un témoin

L'itinéraire du F. Michel Sauvage
(1923-2001)

ÉTUDES LASALLIENNES N° 18

L'espérance fragile d'un témoin

L'itinéraire du F. Michel Sauvage
(1923–2001)

Michel Sauvage et Miguel Campos

Avec la collaboration de :

Robert Comte

Paul Grass

Diego Muñoz

FRÈRES DES ÉCOLES CHRÉTIENNES

ROME

2014

© Frères des Écoles Chrétiennes

Conseil International de Recherche et Ressources Lasalliennes

Études lasalliennes n° 18

Via Aurelia, 476

00165 Rome, Italie

Traduction :

José Martínez, fec

Paul Grass, fec

Léon Lauraire, fec

Couverture et dessin :

José David Berbesí Botero, fec

Layout :

Luigi Cerchi

ISBN: 978-99920-70-06-2

DL: AND.171-2014

Publié par :

Publicacions Universitat Oberta La Salle

Av. del Través 31, L A-2

AD400 La Massana, Andorra

Vous pouvez accéder aux livres numériques publiés par La Universitat Oberta La Salle à :

publicacions.uols.org

L'Éditeur et le Directeur de la publication ne sont pas responsables de l'exactitude ou de l'exhaustivité des informations contenues dans ce livre et n'assument aucune responsabilité quant aux conséquences de l'utilisation des résultats de la lecture et de la recherche dans ce livre. Le client qui a accès aux informations contenues dans ce livre admet que la responsabilité de l'éditeur ne peut être mise en cause en cas d'omission à la suite d'une recherche infructueuse, défectueuse, partielle ou erronée ou de la mauvaise utilisation des textes consultés. De même, l'utilisation des sites internet indiqués comme «liens» dans le livre est de l'entière responsabilité de l'utilisateur.



Ce(tte) œuvre est mise à disposition selon les termes de la [Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 3.0 non transposé](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/).

*300^e anniversaire de la Lettre des Principaux Frères à La Salle
Paris, 1^{er} avril 1714*

*Pour la célébration du 45^e Chapitre général
de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes
Rome, Maison généralice, Mai 2014*

*Je n'ai pas été assez attentif à ceux qui, près de moi,
ont eu faim, soif, ont été prisonniers et nus.
Je n'ai pas su aimer assez.
Je m'en remets à l'infinie miséricorde de laquelle j'ai besoin infiniment.
Je demande à ceux et à celles auxquels j'ai manqué
de prier pour moi quand ils penseront à mes torts envers eux.
Je souhaite à ceux de mes parents et amis qui me survivront de comprendre
que seul compte l'amour, c'est-à-dire l'oubli de soi,
le don effectif aux autres, le pardon.
Ayant connu la maladie, je veux rendre grâces
pour les médecins, les infirmiers et infirmières
- et spécialement le personnel de la maison Saint Jean d'Annappes -
qui m'ont soutenu dans le combat pour la vie.
Ils ont été signes proches et efficaces
que notre Dieu est Dieu de la vie, qui guérit et qui sauve.
À ce moment où je recueille ma vie pour la remettre au Père,
humble offrande unie à la Pâque de son Fils,
je veux réaffirmer ma foi en l'homme image de Dieu.
Je tiens à exprimer ma joie d'avoir partagé ici-bas la condition humaine.
En cette époque de genèse où s'esquisse l'ébauche d'un monde nouveau,
avec les promesses et les risques de cet enfantement
à la vie contrecarrée par les fascinations des puissances de mort,
je redis mon espérance en la victoire du Dieu de la Vie.*

Mot d'accueil

Lu au début de la cérémonie des funérailles de Michel Sauvage
Annappes, le 28 mars 2001

Lettre de Présentation

En l'an 2000, quand je fus élu Supérieur Général, j'exprimai mes remerciements à de nombreux Frères de divers Districts et Régions qui ont marqué ma vie à diverses étapes et, parmi eux, je mentionnai expressément le F. Michel Sauvage qui m'introduisit dans le passionnant itinéraire du Fondateur. Maintenant, au terme du ministère d'animation que le Seigneur, dans ses mystérieux desseins, m'a confié par l'intermédiaire de mes Frères, j'ai pensé que le meilleur cadeau que je peux faire aux Frères Capitulants, mais aussi à tous les Frères et Laïcs lasalliens, c'est ce livre que vous avez entre les mains.

Le titre de ce livre exprime sa finalité : il s'agit de l'itinéraire du F. Michel de 1923 à 2001. Ou bien, de l'étape la plus récente de notre histoire, sur laquelle nous avons à peine quelques indices. Mais ce n'est pas seulement un livre qui nous rappelle le souvenir du passage de l'Esprit dans la vie de l'un de nos Frères, mais c'est aussi une invitation à faire une lecture personnelle, à reconnaître dans nos propres itinéraires la présence du Seigneur, et regardant vers le futur, à comprendre et mieux vivre ce que signifie être Frère aujourd'hui, à partir de notre expérience, qui fut la sienne, de l'espérance fragile qui nous anime et qui nous soutient dans la foi et dans notre association pour le service éducatif et l'évangélisation des pauvres et, à partir d'eux, des autres enfants et jeunes.

Je suis convaincu que la lecture de ce livre nous permettra de mieux comprendre l'histoire de l'Institut pendant les dernières décennies, non pas à partir de théories, mais à partir d'une vie marquée par des espérances et des crises, et que, comme le F. Michel lui-même le signale, c'est nécessairement une vision subjective et qui, n'ayant pas subi l'épreuve du temps, peut n'être pas impartiale. « Relire cette page de l'histoire qui est la mienne » : quelle belle invitation pour que nous fassions nous aussi la relecture de notre propre histoire en ce moment de transition que nous vivons.

Mais ce n'est pas seulement une histoire qu'il suffit de se rappeler : ces

pages nous transmettent aussi la sagesse profonde d'un homme qui a voulu, avec ses limites et ses faiblesses, vivre avec authenticité la vie de Frère en aspirant toujours à quelque chose de plus, en attitude de continuuel discernement de la réalité, à la lumière de la Parole.

Une sagesse née dans sa France natale, mais qui, avec ses responsabilités au CIL et comme Assistant, s'ouvrit aux dimensions du monde. Histoire et sagesse, mais aussi prophétie, car les intuitions que nous pouvons trouver ici nous invitent à ouvrir et réinventer de nouveaux chemins, créatifs et incarnés, dans nos réponses aux besoins des pauvres et dans la manière de vivre notre vocation laïcale, comme Frères consacrés à la Trinité pour la vie du monde, ouverts à la provocante réalité que nous vivons en union avec nos frères et sœurs laïcs par le moyen de l'association, de la mission et de la spiritualité partagées.

Je voudrais remercier sincèrement le F. Miguel Campos qui, grâce à ses entrevues avec Michel et sa fidèle amitié à son égard, permit de recueillir cet itinéraire motivant, et les Frères Paul Grass, Robert Comte et Diego Muñoz, qui ont participé efficacement à son élaboration, dans le style lasallien du travail en équipe.

Je souhaite également exprimer ma profonde gratitude à la communauté des Frères de l'Université La Salle de Philadelphie, qui ont accueilli l'équipe pendant ses longues sessions de travail ; ainsi qu'aux Frères Francis Ricousse et Pierre Petitjean, du Service de Recherche et Ressources Lasalliennes de la Maison généralice, qui ont collaboré à la recherche et à la production numérique de la documentation, base de ce travail ; au F. Richard Buccina, de la communauté de Jeremy House de Philadelphie et au F. José David Berbesí, du District du Venezuela, tous deux pour leurs apports artistiques pour le concept final du livre ; au F. José Martínez pour la coordination des traductions et M. Luigi Cerchi, du Service de Communication, pour son travail de mise en page de l'œuvre.

J'aimerais terminer cette brève présentation en revenant à un thème récurrent des dernières années du F. Michel, et qui m'a aussi accompagné dans mon ministère d'animation de l'Institut ces dernières années. Il s'agit de ce que le F. Michel appelle « espérance fragile ». Et je le fais avec les

paroles par lesquelles Bernanos termine son « *Journal d'un curé de campagne* » et que, je m'imagine, Michel fit siennes et qu'aujourd'hui, je pense, chacun de nous devrait faire siennes : « Il est plus facile que l'on croit de se haïr. La grâce est de s'oublier. Mais si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s'aimer humblement soi-même, comme n'importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ. »¹

Fraternellement en De La Salle,

F. Álvaro Rodríguez Echeverría
Supérieur général

¹ Bernanos, 1936, p. 261.

Introduction – UN « RÉCIT » QUI NAÎT D'UNE CONVERSATION

Frères Miguel Campos, Robert Comte, Paul Grass et Diego Muñoz

Ce livre fut l'un des ultimes projets de publication qu'entreprit le F. Michel Sauvage. Pendant ses dernières années, il parlait de ce livre comme de « Mon Projet », bien décidé à le terminer, mais il n'y réussit pas.

Il faut noter que ce projet retint son attention dès 1997 et jusqu'à sa mort. Son originalité, comme sa complexité, résidaient dans la méthode qu'il voulait utiliser pour le rédiger. Craignant que son état de santé ne devienne très instable et ne lui permette pas de travailler selon le rythme et avec la passion avec lesquels il s'adonnait ordinairement à ses publications, il s'appuya sur le F. Miguel Campos, qui lui proposa de réaliser des « entrevues » qui serviraient de base au texte du livre. L'idée était donc d'éviter une recherche étendue. Il s'agissait, au contraire, de « raconter » les événements, afin que, dans ce récit qui en résulterait, on interprète les faits en allant à l'essentiel. Dans la mesure du possible, il s'agissait de repérer l'axe central d'une expérience.

Les entrevues commencèrent en 1997, à un rythme accéléré. Il y en eut vingt-deux en tout. Chacune était enregistrée et l'on assurait éventuellement la transcription². Les cassettes d'enregistrement furent finalement transposées en CD par Sydney Mc Leod, de l'Université La Salle de Philadelphie et l'ensemble fut déposé aux Archives de la Maison générale de Rome.

Le 21 décembre de cette année, les Frères Michel Sauvage et Miguel Campos s'étaient mis d'accord sur le plan du livre, divisé en trois étapes, comme initialement souhaité par Michel. Ils se mirent aussi d'accord sur

² *Avis au lecteur* : Pour l'essentiel, cet ouvrage est la reprise de ces entretiens. Ceux-ci ont été transcrits le plus fidèlement possible, tout en subissant les retouches nécessaires au passage à l'écrit de l'expression orale spontanée ; cependant, certains d'entre eux ont été retravaillés par Michel Sauvage (d'où la présence de notes). En outre, certains chapitres ont été entièrement rédigés par Michel Sauvage indépendamment de tout entretien.

un axe fondamental qui traversait et unifiait les trois étapes : la vertu d'espérance. Ils s'accordèrent aussi sur le centre vers lequel sa vie s'était orientée dès le début : le Concile Vatican II de 1962-1965 et le 39^e Chapitre Général, ce dernier s'étant tenu en deux sessions, l'une en 1966 et l'autre en 1967. Vers ce centre convergeaient toutes les forces créatrices qui traversaient l'Église de France, ainsi que celles de signe contraire. Dans ce centre naissait, sans qu'on s'en rende entièrement compte, sinon peut-être après coup, une liberté peu connue dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e. Cet axe rénovait tout : un nouvel Institut était en train de naître.

Il est important de rappeler qu'à la même période, entre 1994 et 2000, le F. Michel rédigea quatre textes capitaux, dans lesquels il présentait les nouvelles perspectives de refondation, à la lumière d'une relecture des origines de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes. Le premier texte est une réflexion qu'il a préparée pour le Séminaire de spiritualité des Frères des écoles chrétiennes qui se tint en Californie en 1994 : « La *Déclaration*, refondation ou renouveau ? ». Il s'agit ensuite d'une conférence donnée à l'Assemblée de la Région Latino-Américaine (RELAL) qui eut lieu à Araruama (Brésil) en mars 1997, sous le titre « Perspectives de refondation ». Le troisième texte recueille la conférence : « Pour mieux comprendre l'association lasallienne », donnée à Paris le 18 novembre 1998. Et le quatrième texte : « Relecture de la fondation », fut écrit pour une réunion préparatoire au Chapitre général de l'an 2000, qui eut lieu à Lima (Pérou) du 1^{er} au 6 février 1999, à laquelle il ne put assister pour des raisons de santé.

Maintenir le lien entre ce récit, tel que le raconte le F. Michel Sauvage, et les thèmes que proposent les quatre articles mentionnés, nous aide à éviter la tentation de privatiser son itinéraire. La conversation doit s'ouvrir sur la recherche de nouvelles perspectives. Elle vise un récit qui ne consolide pas simplement la mémoire mais qui invite le lecteur à aller de l'avant avec des perspectives plus claires. Le récit de l'itinéraire du Frère Michel révèle que les plus grands événements de sa vie se produisirent à une époque de grandes transformations culturelles.

Un récit qui se structure « à partir de » et « au milieu » d'une grande transition

Pendant les dernières décennies du XX^e siècle, le concept de « vision du monde » a été utilisé par des experts de diverses disciplines académiques, comme une clef pour décrire et comprendre les transformations radicales qui se sont produites à certains moments historiques. Bien que l'on ne soit pas arrivé à élaborer une définition commune unique qui satisfasse tout le monde, le concept de « vision du monde » continue d'évoluer.

Par « vision du monde », on sous-entend que la manière dont les personnes se positionnent historiquement devant le monde ne renvoie pas seulement à une démarche individuelle, qui peut d'ailleurs être profondément personnelle, mais qu'elle est en même temps une réalité collective. Comment cela se passe-t-il ? Lorsque de nouveaux problèmes et de nouvelles interrogations ne trouvent pas leur place dans une vision qui n'est pas opératoire et commence à disparaître, certains refusent tout changement, tandis que d'autres s'aident pour trouver une place dans un monde nouveau de signification, ouvert à une nouvelle compréhension.

Le théologien Hans Kung³ partant d'une perspective théologique, identifie au moins six grandes mutations dans l'histoire sur le christianisme. Le passage du XX^e au XXI^e siècle est considéré comme l'un des moments historiques au cours desquels le passage d'une vision à un autre fait que l'expression symbolique de l'expérience de Dieu est plus problématique – mais tous ne le sentent pas de la même façon dans la communauté chrétienne. Le passage d'une vision du monde qui nous a donné cohérence et sens, à une autre vision dont on perçoit à peine les premiers signes, requiert des hommes et des femmes qui aient une foi pratique et qui se laisse interroger. Pour entrer dans cette attitude de recherche, il faut se laisser toucher par les souffrances de l'humanité et devenir capable de compassion.

Ces transitions affectent toutes les personnes. Elles affectent profondément l'Institut. En effet, celles-ci n'ont pas été créées dans le vide. Elles

³ Cf. *Le Christianisme. Ce qu'il est et ce qu'il est devenu dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1999.

sont nées et ont grandi dans des conditions historiques concrètes. Le langage des Frères qui leur permettait d'articuler l'expérience de Dieu, les rites qui la célébraient, les symboles qui les ouvraient au mystère et la *Règle* qui les guidait, ne flottaient pas dans le vide. Car, lorsque disparaît une vision du monde, sa structure symbolique cède la place à une nouvelle qui émerge progressivement. Alors, il est probable que l'Institut vive le « désenchantement » dans sa vie communautaire, dans son action apostolique, dans sa finalité originelle. Le « ré-enchantement » du monde fait partie du processus de la traversée d'une crise de transformation. Mais le passage du désenchantement au ré-enchantement est chargé de crainte et d'anxiété.

Il semble que Jean-Baptiste de la Salle (1651-1719) et ses associés aient parcouru leur itinéraire au cœur d'une des transitions les plus dramatiques de l'histoire. Cet itinéraire paraît coïncider avec le passage d'une vision médiévale préscientifique, mais humaniste et marquée par la Renaissance, à une vision moderne, scientifique, séculière engagée obstinément dans son projet d'identifier de nouvelles connaissances, libre à l'égard des préconceptions établies a priori et imposées par l'autorité.

De fait, entre les années 1650 et 1700, une transformation intellectuelle fondamentale a affecté les présupposés sur lesquels se fondait la pensée occidentale pendant des siècles. Les années de formation de La Salle furent orientées par une vision médiévale qui était déjà en train de mourir, pour donner naissance à une nouvelle vision de l'homme, de la société, de l'histoire.

Ainsi, au cours des derniers siècles, est survenu un changement rapide et abrupt de la culture occidentale. En effet, en l'espace de quelques courtes décennies, la société du XX^e siècle modifia sa manière de penser, de valoriser, de connaître et de sentir, se restructurant à partir d'autres valeurs, créant de nouvelles structures politiques, artistiques, institutionnelles... et 50 ans plus tard nous nous trouvons dans un autre monde. Ceux qui naquirent dans cette période de transition peuvent à peine imaginer le monde de leurs grands-parents, voire de leurs parents.

La Salle vécut en un temps de crise et de transformation : c'est le passage du XVII^e au XVIII^e siècle. De son côté, l'itinéraire du F. Michel Sauvage,

où l'on passe du XX^e au XXI^e siècle, est inséré dans une crise culturelle sans précédent.

Les deux itinéraires, tant celui de La Salle que celui de Michel, nous permettent d'identifier l'essentiel. Les deux itinéraires – situés chacun dans son contexte vital, ecclésial, culturel, social et politique – nous apportent de nouvelles lumières sur nos itinéraires actuels. Dans leurs écrits et dans leurs rites de vie, ils ne se limitent pas à raconter leur passé personnel, mais ils recueillent la mémoire vivante de l'Institut. Leurs récits nous renvoient à nos racines, mais ils indiquent aussi les exigences du rêve d'un futur qui ne se perde pas dans des chimères, mais ouvre des perspectives viables.

Ceci dit, le présent livre n'a pour but que de provoquer un dialogue avec chacun de ses lecteurs. Un dialogue avec un témoin des changements et déplacements qui sont survenus dans notre époque de transition ainsi qu'avec les changements et déplacements vécus par La Salle.

Les trois parties du récit

Le récit de la trajectoire de vie du F. Michel Sauvage commence dans le contexte d'une famille unie et chrétienne, en France, en l'année 1923 et se termine dans la Maison des Frères d'Annappes, la Maison Saint Jean, en l'année 2001.

Miguel Campos et Michel Sauvage ont écouté l'enregistrement de chaque entrevue dans le but de repérer les déplacements dans la manière de comprendre la vie religieuse et ce qui s'est passé dans les dernières décennies du XX^e siècle. Cette réflexion critique commune les aida à compléter le contenu et à l'organiser de manière systématique. Par ailleurs, ils ont suivi pas à pas la chronologie des événements pour aboutir à un récit simple et cohérent. En 1997, il fut déjà possible d'établir un certain parallélisme entre la crise culturelle de la fin du XX^e siècle et la crise d'une Église qui cherchait à se comprendre et à comprendre sa mission dans le monde d'aujourd'hui ainsi que la crise d'un Institut dédié au service éducatif des pauvres.

Nous avons divisé les entrevues en trois parties :

1. *L'espérance dans une adaptation créative mais étouffée (1923-1956)*. Les débuts de la transition : les sentiments d'un disciple qui devient ministre.
2. *Une espérance prophétique mais contredite de la rénovation (1956-1976)*. Dans l'œil du cyclone, la passion d'un ministre qui se transforme en service.
3. *L'espérance fragile et vulnérable de la refondation (1976-2001)*. En chemin dans la nuit obscure, la kénose prophétique à la recherche de la sagesse d'une nouvelle vision.

Première partie (1923-1956)

Michel Sauvage naît et s'éveille dans un monde fragmenté, où se vit un déplacement culturel sans précédent dans l'histoire. On était en recherche d'autres horizons, désillusionné par une vision du monde qui conduisit à l'horreur de deux guerres dévastatrices, au désastre économique, au déplacement de millions d'hommes et de femmes. Tout cela indique qu'avait commencé une transition culturelle qui dépasse le simple itinéraire d'une personne. La vision du monde qui jusqu'alors donnait cohérence et sens avait perdu sa boussole.

C'est dans cette étape que se situe l'itinéraire d'un jeune chez qui s'éveille une vocation à la vie religieuse, telle qu'on l'entendait à l'époque. Michel la vécut dans un monde déboussolé, mais soutenu par la sécurité d'une famille chrétienne et par une Église-forteresse qui s'interroge sur la manière de s'identifier aux travailleurs et aux pauvres. Et cela, sans cesser de défendre ses privilèges acquis au cours des siècles. Il s'éveille ainsi dans un Institut qui soutient sa passion pour le travail éducatif par le contrôle, en suivant une exacte observance de la *Règle* qui exaltait la résignation et la souffrance, la séparation radicale du monde et le maintien immuable de pratiques et coutumes reçues des origines.

Malgré les ambiguïtés de sa formation initiale et l'attitude défensive des autorités ecclésiastiques, Michel commence à pressentir les nouveaux signes d'une adaptation au monde contemporain, il découvre ses racines

dans la Bible, la Patristique, la pastorale, la catéchèse, la pédagogie. L'éveil de la vocation d'un jeune homme pieux, au Petit Noviciat, au Noviciat et au Scolasticat, ainsi que durant ses premières années de vie professionnelle, est vécu entre les désillusions et les interrogations qui émergent dans une vocation religieuse apostolique. Sa désillusion envers l'Institut qui se déconnecte de l'histoire vécue en Europe pendant la seconde guerre mondiale, augmente devant le vide spirituel d'un Institut composé de jeunes Frères qui attendent une adaptation, mais qui est incapable de la réaliser, parce qu'il maintient un climat interne de répression et de contrôle. Michel réussit à sortir de la crise grâce à un tournant inespéré qui se produit dans sa propre histoire, grâce à des Supérieurs qui le comprennent et lui ouvrent la porte des études théologiques à Rome.

L'élection du F. Nicet-Joseph comme Supérieur général en 1956 fut sans aucun doute un bourgeon d'espérance. Le Chapitre général de cette année-là effectua un virage complet par rapport à celui de 1946. L'Institut s'ouvrait à l'histoire, en même temps que Michel avançait dans ses études théologiques. Cette expérience l'exposa aux grands courants de recherche sur la Bible, la théologie, la catéchèse et la pédagogie. En contact avec les Frères français leaders de cette adaptation, surtout dans la formation initiale pour une vie religieuse apostolique, Michel débuta comme théologien et écrivain. C'est là qu'il commença une longue carrière, dirigeant de multiples sessions, donnant des conférences et surtout écrivant avec profusion. De plus, il a un impact international comme professeur de Théologie de la vie religieuse à l'Institut Jesus Magister de Rome. Ainsi, Michel entre à plein dans la grande crise culturelle de l'histoire et de l'Institut. Sa thèse de doctorat sur la participation des laïcs au ministère de la Parole démontre l'amplitude et la profondeur de ses perceptions et le situe de manière privilégiée pour apporter sa contribution au moment culminant de la transformation de l'Institut.

Seconde partie (1956-1976)

La seconde partie montre un Michel Sauvage jeune adulte, au sommet de sa contribution internationale dans l'Église comme dans l'Institut. Il semble que tout ce que le F. Michel Sauvage avait vécu pendant la première étape de sa vie l'avait préparé à exercer ce nouveau rôle.

Entre 1956 et 1976, l'Église a opéré un changement radical. L'un des plus importants déplacements a concerné sa propre définition. L'Église-forteresse se décrit maintenant comme une Église Peuple de Dieu, qui discerne la présence de Dieu dans les signes des temps. C'est l'Église solidaire de toute l'humanité, qui accueille les souffrances de tous et se réjouit des joies de tous. C'est une Église laïcale engagée dans la culture et dans la société civile, qui travaille pour le bien commun et la justice.

Tandis que l'Église changeait, la société vivait aussi avec plus de rapidité et une plus grande intensité la mutation et la crise culturelle qui avaient fait tomber les murs de l'espace et du temps. Sans boussole, beaucoup de personnes, surtout les jeunes, ne trouvaient pas de sens dans cette culture occidentale et questionnaient radicalement ce que les générations antérieures avaient construit.

C'est dans ce contexte ecclésial et culturel que commencèrent les travaux préparatoires au 39^e Chapitre général et que s'annonçait Vatican II. Dans une Église surprise par l'irruption charismatique de l'Esprit, dans un Institut surpris par le germe d'une espérance prophétique de rénovation, Michel joua un rôle singulier dans les deux événements. Au Concile Vatican II, ce fut comme théologien de son frère Jean, alors Évêque d'Annecy. Là, il put contribuer à la structuration de *Perfectae Caritatis*, particulièrement dans son n° 4 (Décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse) et comme rédacteur de *Gravissimum Educationis* (Déclaration sur l'éducation chrétienne). Au Chapitre général, Michel fut le rédacteur principal de la *Déclaration sur le Frère dans le monde d'aujourd'hui*. Le 39^e Chapitre général l'élut comme Assistant du Supérieur général pour la formation pour la période 1966-1976.

Dans cet épiscentre de la transition, Michel vécut la première tempête de l'Institut, provoquée par quelques conférences présentées au Centre International Lasallien (CIL) par le F. Charles-Henry, alors Supérieur général. Il avait été le créateur de cette nouvelle instance de formation permanente pour les Frères, adaptée aux temps nouveaux, en remplacement du classique Second Noviciat.

La réception du 39^e Chapitre général dans l'Institut a été très contrastée. Des critiques et des menaces arrivaient à Michel de différents endroits. À

cela s'ajouta la sortie massive de Frères, la première crise du Conseil général, ses fréquents voyages et conférences comme Assistant, l'accompagnement de la thèse du F. Miguel Campos et son retour comme Directeur du CIL.

Ces deux parties du livre furent retravaillées par Michel, parce que l'enregistrement n'avait pas été assez clair. Il put ainsi compléter et amplifier le contenu, perdant parfois la richesse de la spontanéité des conversations, sans disposer de beaucoup de temps pour embellir le texte.

Troisième partie (1976-2001) : la transition n'aboutit pas à sa résolution

Au cours de cette période, des perspectives nouvelles se dégagent pour l'Institut et les nouvelles structures donnent un appui symbolique à la nouvelle vision.

La fin de la décennie 70 sera marquée par la participation du F. Michel Sauvage dans la recherche d'un service de formation (l'École de la Foi de Fribourg), son séjour dans la communauté des Frères de Neuchâtel et la rencontre de religieuses. La décennie 80, où il est élu Régional de France, se caractérise par ses voyages en Amérique latine et ses interventions sur la Vie religieuse en France, surtout par des sessions de formation pour des Religieuses et des retraites sur la prière lasallienne. Au terme de sa fonction de Régional, il se tourne vers la recherche d'un service direct des pauvres à Loos. Il s'engage dans la pastorale de l'Église locale, dans des sessions nationales, au Centre Sèvres, tout en conservant sa proximité avec des groupes de Religieuses. De 1987 à 1991, il prend la direction des *Études lasalliennes* et participe ainsi à deux groupes de la *Session Internationale d'Études Lasalliennes* (SIEL) à Rome. Finalement, pendant la décennie 90, nous trouvons Michel à Annappes, France, à la Maison Saint Jean.

Michel Sauvage n'a pas pu revoir les textes qui correspondent à cette troisième partie, qui comporte des conférences constituant un ensemble prophétique qui invite chaque Frère et chaque communauté à entrer en dialogue avec lui et à chercher de nouvelles perspectives pour la refondation

de l'Institut. Les perspectives que propose Michel soulignent quelles sont les exigences de la refondation par le mouvement de l'Esprit. Sa lecture nous invite à être inventifs, poussés par une fragile espérance en la refondation. Ce récit d'un témoin, parmi d'autres récits de Frères et d'Associés lasalliens, ne nous laisse pas indifférents, mais nous invite à raconter aussi les nôtres.

Pourquoi et pour qui lire et discuter l'itinéraire du F. Michel Sauvage ?

Pour certains Frères, il paraîtra peut-être excessif d'évoquer l'itinéraire de Michel. Il a existé et il existe encore d'autres Frères, en France et dans les autres Régions de l'Institut, dont les itinéraires pourraient également, et peut-être mieux, évoquer de nouvelles perspectives.

Nous ne devrions certainement pas oublier ceux qui ont été des témoins actifs de la rénovation et d'un rêve de refondation. Mais, chez Michel, nous trouvons, de façon incomparable, une réflexion systématique sur l'évolution de la vie religieuse pendant les dernières décennies du XX^e siècle et les débuts du XXI^e : elle éclaire le caractère laïc de l'Institut, elle identifie les caractéristiques de ce charisme dans l'Église et elle articule le projet de vie religieuse apostolique avec d'autres perspectives.

Son itinéraire se change en une parole qui s'adresse à nous, qui critique nos options vides et superficielles. Une parole qui nous interpelle, car elle nous conduit au cœur de l'Évangile que nous lisons dans la conjoncture actuelle de l'Institut, dans l'Église et dans la vie de ceux qui sont le plus abandonnés dans le monde. Cependant, en racontant ce récit et en le reliant à beaucoup d'autres dans l'Institut, il apparaîtra plus clairement quel fut l'axe central autour duquel se cristallisa une nouvelle vision du monde et une manière de vivre le charisme de fondation.

L'axe central du récit du F. Michel Sauvage et le nôtre

Les titres de ces trois parties nous disent clairement que Michel Sauvage n'avait pas l'intention de nous laisser une autobiographie. Il n'était pas question non plus d'écrire une histoire partielle de l'Institut ou de

l'Église, ni des mutations dans le monde social et politique qu'il eut à vivre, bien qu'elles soient certainement évoquées. L'axe central ne consiste pas en des résolutions qui répètent aujourd'hui les créations d'hier, qu'il s'agisse d'attitudes, de coutumes, d'habitudes religieuses, de dévotions concrètes du passé, si glorieuses qu'elles aient été. L'axe central de son itinéraire fut la vertu d'espérance :

- espérance en l'adaptation,
- espérance en la rénovation,
- espérance en la refondation, telle qu'elle surgit et resurgit comme une nouvelle source dans notre histoire.

Que l'espérance soit notre compagne tandis que nous partageons le récit de Michel.

Rome, Avril 2014

ÉQUIPE DE TRAVAIL “MON PROJET”

F. Robert Comte, F. Miguel Campos, F. Paul Grass et F. Diego Muñoz

Communauté de l'Université La Salle Philadelphie

Novembre 2013



Avant Propos⁴

F. Michel Sauvage fsc

Que deviendront les pages que je commence à rédiger aujourd'hui? Leur projet a pris corps en moi depuis sept ou huit ans. Des proches et amis qui me connaissent de longue date m'encouragent à le réaliser. Presque soudainement, mais en deux étapes rapprochées, son schéma vient de s'imposer à mon esprit.



F. Michel Sauvage
(1923-2001)

Cet hypothétique tracé ignore le détail de la route à parcourir; il ne me permet pas d'en prévoir les détours ou de supputer les obstacles que la marche m'imposera. Ni les pannes de lumière ou d'énergie qui pourront survenir. Ni les impasses qui m'obligeront à changer d'itinéraire. Parvenu à une phase avancée de mon parcours d'homme - le temps se fait court, même si l'attente est parfois longue - je ne puis imaginer davantage quel sort connaîtra l'ouvrage que je tente d'écrire - si son élaboration parvient à son terme. Sa publication sera-t-elle jugée utile? Ou son sort hasardeux sera-t-il celui d'une bouteille à la mer ?

Peu m'importe pour le moment: ce projet m'habite. L'entreprise que j'engage aujourd'hui répond d'abord à un appel que je porte en moi au fond depuis que je me suis engagé définitivement dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes (1948), même s'il n'est devenu conscient et impératif que ces dernières années.

* * *

Le mardi 5 septembre 1939, la cloche qui nous convoquait pour l'ouverture de la retraite d'entrée au Noviciat nous rassemblait aussi pour l'au revoir au Directeur et au Sous-Directeur qui nous avaient accompagnés

⁴ *Le dimanche de Pentecôte, 4 juin 1995, j'avais repris ces pages rédigées entre le 13 et le 20 décembre 1994 : j'étais alors en convalescence à Athis Mons. Avant de retourner à la Cité Hospitalière de Lille pour deux opérations importantes, je viens de le relire. Après six mois, je trouve que ces pages expriment assez clairement ce que je souhaite réaliser.*

depuis le 12 juillet. Rappelés sous les drapeaux⁵, ils partaient pour la guerre. Quelques mois plus tard, le premier vivrait la captivité en Allemagne; le second serait tué à la bataille de Sedan.

Le conflit mondial qui débutait allait changer le destin de millions d'êtres humains, bouleverser des nations, faire s'entrechoquer des cultures, transformer les hiérarchies de valeurs, ébranler bien des certitudes sinon des appareils de l'Église catholique, du moins de beaucoup de ses fidèles et de ses ministres. Le séisme duquel, trop préservés et presque inconscients, nous ne vivions alors que le prélude ne pourrait pas ne pas atteindre aussi les Frères⁶, membres vivants de l'humanité. Mais au lendemain de la guerre, dans son langage, sa vision, ses structures et nombre de ses chefs, l'Institut officiel se raidirait, se replierait plus que jamais sur lui-même, semblerait attendre de l'enfermement sur son passé la sécurité qui le préserverait de la contamination du "monde".

Des courants rafraîchissants commençaient à vivifier nombre de cellules - et de responsables - de ce que l'on n'appelait pas encore le Peuple de Dieu. La réaction instinctive de ceux qui gouvernaient la Congrégation était de méfiance. Il fallait mettre les Frères en garde contre l'engouement de ces "modes" : jamais elles ne vaudraient "le pain de chez nous" dont la substance était celle de la doctrine solide et auquel les dévotions traditionnelles donnaient sa propre saveur. Jean-Baptiste de La Salle n'avait-il pas adjuré ses Frères de "fuir la nouveauté"⁷ ?

Le Chapitre Général de 1946 fut le symbole et reste comme la caricature de ce refus buté de reconnaître en ces turbulences les signes de l'irrépressible genèse d'un monde nouveau. Le "Jeune Turc"⁸ qui osa évoquer devant ses collègues le passage de l'humanité à "l'ère atomique" ne recueillit que les sarcasmes ou les haussements d'épaule suffisants de l'immense majorité des Capitulants: ils étaient sûrs que, "l'Institut ayant fait

⁵ Il s'agit de la convocation au service militaire.

⁶ Le mot Frères correspond dans tout l'ouvrage à : Frères des écoles chrétiennes.

⁷ De la foi : « ...attachez-vous universellement à ce qui est de la foi; fuyez la nouveauté, suivez la tradition de l'Église... » (R 15,1,1).

⁸ C'était le Frère Clodoald. Je pense que l'on peut retrouver une allusion à cette intervention dans la *Circulaire* qui rend compte du Chapitre général de 1946.

ses preuves”, il fallait d’urgence, et sans faiblesse restaurer l’uniforme et rigoureuse minutie de l’observance: n’avait-elle pas, depuis près de trois siècles, assuré la cohésion du Corps, soutenu l’efficacité des œuvres, généré des saints, tels l’humble Frère Bénilde béatifié par Pie XII, parcimonieux en ce domaine, au printemps 1948 ?

Nombre de Frères qui avaient entre 20 et 40 ans au milieu des années quarante devaient bien se plier à la contrainte des réglementations extérieures. Beaucoup ne parvenaient plus à adhérer intérieurement à la justification idéologique du système: ils y pressentaient comme une perversion idolâtrique. Ne prétendait-on pas sacraliser l’observance - et lier les consciences- en la présentant comme l’expression pré-définie et sûre de la volonté de Dieu, d’autant plus que la *Règle* révisée en 1947 pour la rendre plus littéralement conforme à celle que le Fondateur avait mise au point en 1718 venait de recevoir l’approbation - indûment sollicitée- du Saint Siège? Portés par leur ministère, renouvelés par leur accueil des sources retrouvées de la Bible, de la liturgie, de la catéchèse, de la théologie, de la pastorale, de la pédagogie, plusieurs ne supportaient qu’avec impatience les prétentions auto-suffisantes d’un Institut qui se barricadait sur lui-même. Ils souffraient d’une sorte de schizophrénie qui perturbait leur attachement à la Congrégation où Dieu les avait appelés à vivre pour le service des jeunes.

Vingt ans plus tard, lors du Chapitre Général de 1966, il revint pour l’essentiel à cette génération d’engager l’Institut dans de tout autres directions. Cela n’alla pas sans ruptures. Éprouvée comme iconoclaste par une minorité de Capitulants, vécue par certains comme un drame personnel dont ils ne se remettraient pas, cette fracture sembla d’abord accueillie comme libératrice par la plupart des Frères. L’irrésistible mouvement qui s’exprimait dans les débats et se cristallisait dans un ensemble de textes neufs montait des profondeurs de l’Institut vivant aussi bien que de la participation acceptée de ses membres à un monde qui poursuivait sa mutation et à l’Église conciliaire qui reconnaissait des appels de l’Esprit dans les signes des temps.

Unanimes, les Capitulants avaient finalement approuvé, en décembre 1967, les documents novateurs issus de discussions prolongées et parfois

après, poursuivies durant deux sessions (avril-juin 1966; octobre- décembre 1967) et une laborieuse Intersession de quinze mois (juillet 1966-septembre 1967). L'enthousiasme de leur adhésion aux textes n'empêchait pas les plus lucides de pressentir les difficultés de leur mise en œuvre. Les dynamismes qui les avaient inspirés ne pourraient être assumés du jour au lendemain par des Frères que des habitudes communautaires et des structures mentales opposées avaient longuement façonnés, même si beaucoup les récusaient en théorie. Et la seule publication de textes qui demandaient la rénovation des œuvres scolaires et une créativité audacieuse pour répondre à de nouveaux besoins, n'aurait pas la vertu magique de transformer des institutions solidement enracinées et soutenues par leur environnement social.

Bien des Capitulants de 1967 avaient conscience - à divers degrés de clarté - qu'il était plus facile de décréter la rénovation de l'Institut que de la réaliser. Moins de six mois après la clôture du Chapitre Général, le tourbillon de mai 1968 confirmait certes la justesse de ses intuitions majeures (comme du mouvement conciliaire). En même temps, la tourmente qui ébranla alors bien des pays vint occulter ce que les orientations nouvelles impliquaient d'exigence et de responsabilité. Emportés par une sorte d'ivresse iconoclaste, quelques Frères, parfois influents, semblaient ne retenir du Chapitre général que la frénésie du versant prophétique de "détruire", "d'arracher", de "diviser". Ils oubliaient que les textes avaient d'abord voulu "planter", "bâtir", "affermer la communion". Pris de panique, d'autres se cramponnaient, jusqu'au fanatisme, sur la "stricte observance" ancienne. Plusieurs sans doute tentaient courageusement de faire passer dans les faits le renouveau défini par les textes. Trop isolées, leurs initiatives ne recueillaient d'abord, le plus souvent, que peu d'écho et guère d'appui.

Pour des causes multiples, l'Institut des années 70 connut une véritable hémorragie de départs de Frères en de nombreux pays. En même temps, le nombre des entrées de nouveaux membres chutait presque partout, et parfois jusqu'au tarissement total. Happés par les urgences et les surcharges du quotidien, beaucoup de Frères n'avaient guère le temps - ni la liberté d'esprit - nécessaires aussi bien pour assimiler le renouveau capitulaire que

⁹ cf. Jr 1,10.

pour prendre toute la mesure de la diminution des effectifs. Imperturbables, les statistiques annonçaient chaque année que l'Institut continuait de s'affaiblir en nombre et de vieillir: il était alors bien malaisé pour les responsables de sensibiliser vraiment l'ensemble des Frères à l'ampleur d'un phénomène qui affectait du reste les autres Ordres religieux et le Clergé diocésain. Mais quand la majorité des Frères d'un pays est constituée de retraités, que la moyenne d'âge frôle les soixante-dix ans, que les rares Noviciats restent vides, ou presque, pendant plusieurs décennies, on est bien acculé à se poser la question de la survie d'un Institut passé de seize mille membres en 1965 à sept mille en 1993. Le Chapitre Général de 1966-67 avait voulu engager la rénovation de l'Institut. Un quart de siècle plus tard, ne faut-il pas le considérer plutôt comme un navire en perdition ?

Tout à fait inattendue, une relève s'est pourtant produite. Depuis longtemps, les Frères travaillaient dans leurs écoles avec des Laïcs¹⁰. Au fil des années 70-80, les proportions des uns et des autres se sont inversées. Chaque année, en beaucoup de pays, s'accroît le nombre des institutions scolaires lasalliennes totalement prises en charge par des Laïcs. Souvent, ceux-ci désirent entretenir avec les Frères des relations qu'ils estiment fécondes pour leur action éducative. Plus surprenante a été l'émergence, en diverses régions du monde, de leur désir spontané de participer à l'inspiration de la mission évangélique de l'Institut. Sous des formes variées, un fort mouvement lasalien s'est développé en plusieurs pays, et des Laïcs se sont mis à l'école de l'itinéraire et de l'enseignement pédagogique et spirituel de saint Jean-Baptiste de La Salle. Du coup, l'Institut a été amené à esquisser une ébauche de doctrine de la *Mission partagée*. Et dans leur élaboration même, ces perspectives nouvelles sont de plus en plus établies en association, jusque dans les instances officielles de la Congrégation, lors d'Assemblées de Frères et de Laïcs. S'agirait-il dès lors non plus de la rénovation de l'Institut - pas davantage de sa "perdition" - mais plutôt d'une mutation radicale dont les Capitulants de 1966-1967 n'avaient certes pas imaginé les surprenantes modalités !

* * *

¹⁰ Le mot Laïcs correspond, dans tout l'ouvrage aux Laïcs Lasalliens, engagés dans le service éducatif de l'Institut.

Entre 1940 et 1995, l'Institut des Frères des écoles chrétiennes est ainsi passé de la fermeture et du raidissement à une utopie de rénovation, contrecarrée par les pesanteurs des habitudes acquises et de farouches ou frileux replis sur des certitudes menacées, aussi bien que par les convulsions des années 70 et le dépérissement qui s'en est suivi, puis à une sorte de résurgence inattendue. De ces évolutions - je veux dire de cette révolution - il m'a été donné d'être le témoin souvent conscient, parfois actif. Et le projet que je nourris - comme le propos de l'ouvrage que j'entreprends de rédiger - est d'abord de relire cette page d'histoire. Une histoire qui est la mienne, certes, mais que je n'ai vécue que dans l'appartenance fraternelle à un groupe d'hommes qui se définissent - et sont reconnus - d'Église en tant que congrégation de religieux laïcs. Ces Frères se veulent en même temps membres de la société de leur temps, puisqu'ils sont des professionnels de l'éducation et de l'enseignement, appréciés comme tels dans la cité.

"...Relire cette page d'histoire...". Cet ouvrage s'appuie sur l'histoire: celle des évolutions successives, durant ces cinquante années, d'un Institut qui a vécu son propre parcours, mais inséré dans le mouvement de l'Église et de la société, tributaire de leurs mutations, voire de leurs ébranlements. Pour autant, je ne prétends pas faire œuvre d'historien. Parce que je n'en possède ni la compétence, ni l'impartialité. Je ne puis embrasser dans le temps, l'espace, les personnes, toute la réalité vivante de cette période. Mon information est parcellaire: je privilégie nécessairement certains événements, acteurs ou régions, à partir du point de vue qui pouvait être le mien selon les postes où je me suis trouvé placé. Quant à l'impartialité, le manque de distance chronologique ou psychologique m'interdit d'y prétendre.

Mais, comprise dans ces limites, c'est bien l'histoire que je tente ici de relire. Je m'efforce d'abord de la rejoindre honnêtement. Pour cela, j'ai la chance de pouvoir m'appuyer sur deux sources personnelles d'information. L'expérience d'événements qu'il m'a été donné de vivre directement, comme le Concile Vatican II et certaines de ses suites; la révision de la *Règle* de l'Institut et la relance des *Études lasalliennes* de 1956 à 1986; la préparation, la célébration et la mise en œuvre des Chapitres généraux de 1966-1967 et de 1976. De la participation à ces événements forts, je

garde des souvenirs précis que relaient d'assez nombreux documents : pour tels ou tels détails, de portée diverse, ces pages pourront apporter de l'inédit... Une autre source d'information est tout aussi importante à mes yeux. La chance d'avoir pu nouer des relations proches et souvent suivies avec de nombreux Frères, ou anciens Frères, depuis mes compagnons de formation et de communauté des années 1940 à 1960, jusqu'à tant de Frères avec lesquels j'ai pu cheminer quelque temps : soit à Rome, à l'Institut Jesus Magister (où j'ai enseigné de 1961 à 1976) ou au Centre International Lasallien (CIL), soit en de nombreux pays d'Europe, des deux Amériques, d'Afrique où, de 1964 à 1984, j'ai effectué de nombreux séjours, pour des sessions ou des retraites.

Le *contenu* de l'ouvrage explicitera mon propos de *relire cette page d'histoire*. Elle a pour centre, on l'a déjà compris, la ressaisie de l'entreprise de rénovation telle que l'avait engagée le Chapitre général de 1966-67. Unique jusqu'à l'insolite dans toute la vie de l'Institut, cet événement demeure pour moi la référence fondamentale de son histoire pour les cinquante dernières années. Plusieurs chapitres reprennent les principales questions à la fois concrètes et souvent fondamentales, touchant à l'identité et à la mission de l'Institut que le Chapitre général fut amené à aborder. Ces questions gardent leur actualité¹¹. Elles constituent autant d'approches de l'identité et de la mission du *Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui*.

Cette dernière expression est celle du titre du document majeur, le plus original sans nul doute, produit par le Chapitre général de 1966 et désigné habituellement par le terme simplifié de *Déclaration*. La nécessité de ce texte d'ensemble, nullement prévu au départ, s'imposa d'elle-même aux Capitulants. Si sa gestation fut particulièrement laborieuse et longue, le résultat final, fruit de leur véritable travail collectif, fut adopté par les Capitulants dans l'enthousiasme. Dans la Préface qu'il donna pour l'édition de ce texte, le F. Charles-Henry souligna que c'est à sa lumière que devaient être compris tous les autres documents capitulaires.

¹¹ Avec une réserve de taille: La *Déclaration* parlait du Frère *dans le monde d'aujourd'hui*, c'est-à-dire celui de la fin des années 60. Depuis, nous sommes entrés dans ce qu'on appelle communément la post-modernité.

À sa lumière, et dans le mouvement d'espérance qui le fit concevoir et auquel, dans une certaine mesure, il donna corps et contenu. S'il culmina dans la production de ce texte capitulaire, ce mouvement d'espérance avait animé bien des Frères, notamment à partir de 1940. Le dynamisme de la *Déclaration*, la force inspiratrice de ce texte continue de susciter et de soutenir les efforts de renouveau de nombreux Frères¹². Cet ouvrage s'efforcera donc de ressaisir les approches successivement envisagées de l'identité du Frère et de sa mission selon trois étapes de ce mouvement d'espérance dont le Chapitre de 1966 constitue le centre chronologique (1940-1966; 1968-1995) et surtout le nœud vital.

“...Relire cette page d'histoire qui est la mienne...”. Je me suis trouvé trop engagé dans l'aventure de la rénovation de l'Institut pour en parler avec le détachement d'un témoin calfeutré dans un abri sur la rive. Embarqué sans esprit de retour par ma profession perpétuelle, les circonstances ont voulu que je fasse souvent partie de l'équipage, à des postes et pour des tâches diversifiés. En dépit de mes impatiences ou de mes passages à vide, de mes erreurs voire de mes incohérences, il ne m'est jamais arrivé de remettre en question mon appartenance vitale ni mon attachement viscéral à l'Institut. Je ne pourrai donc évoquer cette traversée de cinquante ans qui, à travers plusieurs tempêtes, nous a fait passer d'un monde à un autre, sans parler de ce que j'ai moi-même vécu et parfois contribué, avec d'autres, à réaliser.

Pour autant, je n'entreprends pas ici une sorte de récit autobiographique. En ce qui me concerne, j'ai bien enregistré la mise en garde de François Mauriac dans un *Bloc-Notes* de février 1959 : « Je respire mal dans un monde où chacun veut me raconter sa vie... »¹³. Tel n'est certes pas le propos de ces pages.

* * *

La tentation insidieuse que je débusque parfois au fond de moi-même aujourd'hui serait, à l'opposé, de considérer toute mon histoire comme

¹² En témoigne, au moins pour les Frères des USA, le Colloque qui eut lieu en Californie en février 1994. Nous y ferons référence au chapitre 17 (N.E.)

¹³ cf. Mauriac, 1993, p. 223.

insignifiante : n'aurais-je pas "perdu ma vie" en consacrant l'essentiel de mes énergies à la vie d'un organisme dont l'influence infime s'est bien affaiblie encore? Les évolutions internes d'une poignée d'hommes de plus en plus minuscule pèsent bien peu au regard de la formidable mutation de la société. Je touche ici la question de la postmodernité : cette mutation nous apparaît tellement énorme, tellement différente de tout ce que nous avons connu, que j'en arrive parfois à me demander quels repères peuvent être encore valables devant ce sphinx. A tout le moins, c'est le moment de rappeler cette image de Jean Baptiste de La Salle, parlant de celui qui s'abandonne à la providence de Dieu, *comme un homme qui se mettrait en pleine mer sans voiles et sans rames* (MF 134,1,2).

Pour une part, le présent travail vise à exorciser cette tentation. Car j'ai l'intime conviction que, si modeste soit-elle dans la société et même dans l'Église, la singularité de la corporation religieuse à laquelle j'appartiens lui permet de garder l'espérance d'un avenir possible, dût-elle passer par une mort qui peut paraître inéluctable à plusieurs. Bravade ? Chimère ? Incantation ? Je ne le pense pas. En rédigeant cet essai, mon intention est de tenter d'illustrer ce qui m'apparaît comme actualité et comme promesse, dans l'identité et la mission que je crois méconnues par beaucoup de ce groupe social, de cette cellule ecclésiale.

Si le terme *d'espérance* vient de revenir sous ma plume à propos du contenu de ce travail et du mouvement qui pourrait unifier son organisation, il traduit surtout *l'esprit* qui m'anime en l'abordant. Il s'agit pour moi d'essayer de rendre compte de l'espérance qui m'habite quant à un avenir possible pour l'Institut. Ce témoignage s'illustrera au fil des chapitres de l'ouvrage. Au départ, je puis au moins énoncer trois signes qui me paraissent donner crédit à cette espérance. Ils se manifestent aussi bien à l'origine de l'Institut que dans l'actualité de ses meilleurs efforts récents de renouveau.

Rendu attentif... à la détresse humaine et spirituelle des enfants des artisans et des pauvres, saint Jean-Baptiste de La Salle s'est consacré à la formation de maîtres d'école entièrement voués à l'instruction et à l'éducation chrétienne. Il a réuni ces maîtres en communauté et fondé ensuite avec eux l'Institut des Frères des écoles chrétiennes. Ce tout premier article de la

Règle (1987) dessine comme l'épure du projet - et du laborieux engendrement de l'Institut. Dans tous les continents, les détresses humaines et spirituelles des jeunes ne sont pas moins criantes aujourd'hui qu'elles ne l'étaient à Reims à la fin du XVII^e siècle. N'appellent-elles pas encore, au-delà de maîtres d'école, des adultes créatifs qui voueraient leur existence entière, avec d'autres, pour tenter d'apporter des remèdes appropriés à toutes sortes de formes d'exclusion des jeunes? Déjà, depuis trente ans notamment, cette orientation renouvelée a dynamisé l'existence de Frères et de communautés.

L'une des originalités les plus fortes - et les mieux affirmées - de la Société que Jean-Baptiste de La Salle a été amené à créer, *ce fut son caractère laïc et exclusivement laïc*. Prêtre lui-même, son parcours inattendu peut - jusqu'à un certain point, et dans une mesure certes limitée - être interprété comme une manière de "réduction pratique à l'état laïc". Du moins un grand nombre de tâches qu'il assumait l'engageaient dans la construction de la cité terrestre et il se voulut - à égalité - membre de la communauté de Laïcs qu'il établissait. Le Chapitre Général de 1966 eut à prendre une option capitale au sujet du maintien ou non de ce caractère exclusivement laïc de l'Institut. Les débats passionnés qui précédèrent sa décision, l'unanimité avec laquelle elle fut adoptée me paraissent porteurs de promesses d'avenir pour un Institut plus délibérément fidèle à son identité laïque. Comme expression de l'Église peuple de Dieu en des communautés autonomes constituées sur la base de la foi personnelle de leurs membres et de leur seul commun baptême. Comme expression de l'Église engagée dans le développement du monde et la promotion de la justice pour les plus démunis, en des communautés d'hommes dont le service des hommes et la solidarité effective avec les pauvres, consacre jour après jour toute la vie au Dieu d'amour. Comme manifestation de la présence active de Jésus-Christ en des communautés d'hommes réunis par son appel qui les envoie vivre et annoncer l'Évangile au cœur d'un monde séculier et pluraliste et par des tâches pour l'essentiel d'ordre profane.

Le Concile Vatican II a permis de remettre en valeur *le caractère charismatique des Ordres religieux*. Souvent appelée par la conjoncture, leur émergence apparaît en même temps comme un surgissement inattendu,

impossible à programmer. Dans ces élans d'imprévisible nouveauté, les croyants reconnaissent des signes répétés au fil des siècles de la liberté de l'Esprit à l'action dans la vie du peuple de Dieu tout entier et pas seulement par une Église instituée toujours tentée de placer sa confiance dans la force des structures établies. Le Concile a appelé tous les Ordres religieux à ressaisir à leur origine la force inventive de l'Esprit-Saint et à se libérer de la contrainte des formes surannées pour s'ouvrir à nouveau à la créativité de l'Esprit capable, ici et maintenant, de les amener à réactualiser l'inspiration fondatrice.

Je reconnais volontiers que, très explicitement depuis 1965, cette orientation conciliaire a soutenu et défié mon espérance en un avenir possible pour l'Institut. Trente ans plus tard, cette espérance souvent éprouvée, menacée à plusieurs reprises de submersion, demeure vivante en moi parce qu'elle s'appuie désormais aussi sur la *mémoire* des passages de l'Esprit que j'ai pu humblement expérimenter dans la vie de l'Institut :

- dans l'élan collectif qui a soulevé les Capitulants de 1966-1967, au-dedans même de leurs difficiles efforts et de leurs affrontements souvent tendus pour ébaucher la charte du renouveau ;
- dans la fidélité généreuse et inventive de bien des Frères qui ont consenti à vivre un exode afin de s'incarner dans le monde des pauvres ; et, aussi,
- dans la sérénité avec laquelle, aujourd'hui, dans la nuit de l'attente, beaucoup poursuivent humblement cette réinvention des formes ministérielles et communautaires, en s'abandonnant pour l'avenir au Dieu des Promesses.

Première partie

**L'ESPÉRANCE DANS UNE ADAPTATION
CRÉATIVE MAIS ÉTOUFFÉE
(1923-1956)**



Buccina fac 2013

Introduction – LA FIN D'UNE ÉPOQUE

F. Miguel Campos fsc

*Ce que nous appelons commencement est parfois la fin,
Arriver à une fin, c'est arriver à un commencement.
La fin se trouve là où le commencement débute.*

T.S. Elliot : « Little Gidding », *Four quartets*

Quand meurt une vision du monde, de l'Église et de l'Institut

L'Institut des Frères des écoles chrétiennes a connu une transformation sans précédent pendant les dernières décennies du XX^e siècle et le début du XXI^e. Le Chapitre général de 1946, dirigé selon le style de gouvernement immuable du Frère Athanase-Émile et de son Conseil, avait fermé les portes de l'histoire et du monde. Au contraire, les Supérieurs généraux suivants : Frères Nicet-Joseph (France), Charles-Henry Buttimer (USA), José-Pablo Basterrechea (Espagne), John Johnston (USA) et Álvaro Rodríguez (Costa Rica), avec leurs Conseils respectifs, ont facilité, chacun à leur manière, des changements audacieux au cours des Chapitres de 1956, 1966-67, 1976, 1986, 1993 et 2000.

Tout cela a contribué à développer chez nous, Frères des écoles chrétiennes, une nouvelle manière de comprendre la finalité de notre vie religieuse et de notre travail apostolique. Autres évolutions : la généralisation du sens des trois vœux classiques et la plus grande mise en valeur de l'importance des vœux spécifiques ; le renforcement des liens avec ceux qui œuvrent à la mission évangélistique de l'Église ; un plus grand respect de l'autonomie de la dimension profane de l'éducation et une attention pastorale pour la culture, afin de promouvoir le bien commun et de contribuer ainsi à la transformation de la société civile ; la reconnaissance du rôle des laïcs et, surtout de celui de la femme qui a pris un virage décisif dans le monde lasallien. Nous avons réalisé des changements essentiels dans la formation initiale des Frères et favorisé la formation initiale pour les Laïcs lasalliens.

Les jeunes Frères de la génération de 1946 étaient désenchantés après le Chapitre général. Beaucoup se sentant privés de leur identité, désillusionnés et désespérés, abandonnèrent l'Institut. D'autres, malgré le désenchantement, allaient de l'avant avec espérance, apprenant à voir autrement la réalité de ce monde qui meurt, d'une Église qui meurt et d'un Institut qui meurt, pour accepter cette « fin d'une époque ».

Le F. Michel Sauvage nous dit que lui-même fut l'un de ces Frères qui sortit de ce désenchantement, ayant été ré-enchanté par les études théologiques et s'étant identifié à ce mouvement lasallien dans l'histoire. Sa vocation d'adolescent se transforma en vocation d'adulte. Il sortit de cette première phase de sa transition personnelle dans un Institut aux bases nouvelles, mais il ne le fit pas sans avoir affronté finalement une manière de comprendre la vie religieuse, telle qu'elle se vivait à l'intérieur de l'Institut des Frères. Pour Michel, un type, une « forme » d'Institut étaient finis et ceci était la condition de base pour entrer dans une transition transformatrice.

Notre contexte 60 ans après

Il y a 60 ans, existait dans l'Institut la tendance à égaliser et standardiser les profils personnels des Frères, sans intégrer la diversité de leurs pays et cultures d'origine. Les Supérieurs et les structures soutenaient les comportements qui étaient approuvés par tous, tandis qu'on refusait tout comportement trop personnel. La tendance à niveler les comportements, par le moyen de la régularité, mettait l'accent sur des choses extérieures. L'assiduité aux exercices, la répétition sans fin de formules de prière, l'exécution de rites, contribuaient à la maîtrise de soi. L'identité du Frère dépendait de ces structures de base que l'on allait jusqu'à sacraliser, pensant qu'elles venaient directement de l'oracle de Dieu : saint Jean-Baptiste de La Salle.

Heureusement, nous trouvons dans notre histoire des Frères qui avaient atteint un équilibre intérieur et qui avaient développé une créativité sans limites, malgré la manière de vivre très prégnante d'alors. D'un autre côté, pour beaucoup, le résultat pratique était qu'il n'existait pas trop de différences dans un même groupe générationnel. Plus encore, entre divers

groupes générationnels on ne voyait pas non plus de grandes différences. Tous parlaient le même langage, observaient les mêmes rites, les mêmes prières. Soixante ans plus tard, les groupes générationnels ont leurs caractéristiques propres et, bien souvent, il y a plus de dissonance que de consonance avec les précédents.

Nous utilisons ici le terme « génération », conscient que ses descriptions peuvent être banales et superficielles et que, de plus, elles ne sont pas valides dans toutes les cultures, ni dans tous les pays du monde. Nous définissons les groupes générationnels de Frères à partir de deux facteurs : l'année d'entrée dans la communauté et le type de formation initiale dominant à leur époque. Il s'agit de situer un type de formation qui met l'accent sur la régularité, l'observance de la *Règle*, la pratique des vœux, la vie en commun, par opposition à un autre type de formation qui se centre sur la développement personnel de chaque Frère, sur la lecture de l'Évangile dans la vie de chacun, sur la consécration pour la mission, sur la mission partagée.

Caractéristiques des groupes générationnels

La génération des années 46 est en train de disparaître. Parmi les Frères de 86 ans et plus, nous trouvons des hommes qui vécurent cette formidable entrée dans la crise, dans la transition. Ils ne quittèrent pas l'Institut et ils constituent, sans aucun doute, la base et le fondement pour nous tous. Eux, comme Michel, se laissèrent toucher par les besoins du monde et de l'Église et continuent à construire l'œuvre de Dieu.

La génération suivante, celle des années soixante, s'édifia sur les bases de la précédente. D'une certaine manière, ils sont un pont, ils ont assuré la continuité et ont respecté la discontinuité avec les plus jeunes. Mais, ayant moins connu un Institut qui asphyxiait la créativité – et empêchait par le fait même la rénovation – il leur a fallu du travail pour comprendre les sentiments contradictoires des générations qui oscillent entre un sentiment d'avoir perdu quelque chose qui ne se répétera pas, et la crainte de revenir à des formes et des styles du passé au détriment de la liberté. Ne se rendant pas compte de ce qu'ils ont perdu, ils se sont sentis pris dans une nostalgie superficielle qui les a éloignés des autres générations.

Ceux de la génération suivante, plus réduite en nombre, des années soixante-dix à quatre-vingt dix, firent leur formation initiale en une période de libre expérimentation qui les a laissés vides, parfois désorientés, et sans identité. Ils n'avaient pas besoins d'entrer en crise. Ils vivaient la crise. C'est pour cela qu'il leur a été difficile de comprendre ce que les Frères âgés avaient ressenti comme une grande libération dans les années cinquante. Pour eux, beaucoup de restrictions extérieures n'étaient pas une charge pesante. C'est pourquoi ils regrettaient certains signes extérieurs. Leur tentation a été de se laisser aller à l'impatience en écoutant les récits d'un passé étranger à leur expérience.

La génération plus récente vient avec le désir de vivre les idéaux religieux que les Frères âgés ont rejetés. De fait, nous les autres Frères, nous méconnaissons leurs sentiments religieux les plus profonds alors que nous pourrions les aider à mûrir, si nous apprenions à les écouter.

Nous n'entrons pas tous de la même manière dans la crise

L'étude de l'entrée en transition gagnerait énormément à la lecture inter-générationnelle. Nous n'entrons pas tous en crise de la même manière, ni en même temps. Mais notre appui est la communauté. C'est notre espace de liberté, dans lequel nous pouvons nous aider mutuellement à « lâcher quelque chose qui est fini », pour embrasser l'imprévisible nouveauté de l'Évangile dans la conjoncture.

Chapitre 1 – *LE CONTEXTE D'UNE VIE RELIGIEUSE NAISSANTE DANS UNE CULTURE DE CHRÉTIENTÉ QUI S'ÉCROULE*

L'EXPÉRIENCE FAMILIALE

Miguel - Pourriez-vous nous dire quelle est la vision de l'homme, de l'Église et de la vie évangélique que vous perceviez à partir de votre famille ? Pourriez-vous aussi dire un mot de vos parents, de vos frères et sœurs ?

Michel - De mes parents, je dirai d'abord qu'ils formaient un couple uni. Il était évident que mon père a vécu un amour exceptionnel pour ma mère. Il m'est arrivé, sans le chercher, d'être le témoin, à la fois embarrassé et ravi, de manifestations cachées de la tendresse de mon père envers son épouse. Il lisait et relisait la *vie de S. Jean Marie Vianney* par le chanoine Trochu. Que de fois ne m'a-t-il pas déclaré, avec une confusion jubilatoire qu'il se sentait un pauvre pécheur, au regard de l'ascète d'Ars : *J'aime trop la vie*, me soufflait-il à l'oreille. Plus tard, il me confiera avec fierté : *il n'y a eu qu'une seule femme dans ma vie.*

En second lieu, nos parents n'étaient pas des gens « dévots ». On n'avait pas l'habitude de réciter la prière du soir en famille. Ce qui me chagrinait lorsque j'entendais présenter cette coutume comme allant de soi pour de bons chrétiens. Pieuse, ma mère se rendait chaque matin à la première messe paroissiale, à 5h 30 : elle était rentrée pour nous lever et nous préparer avant le départ à l'école. Mon père était un bon chrétien. Mais sa foi m'a toujours paru plus incarnée dans la vie que dans des théories religieuses.

J'ai gardé un culte pour mon père : un homme d'une bonté exceptionnelle, le plus souvent joyeux. Il déclamaient de longues poésies à coloration sociale, il aimait chanter et c'est d'abord en l'écoutant que j'ai appris moi-même par cœur un certain nombre de pièces grégoriennes. Ma sœur Monique a retenu, elle, de nombreux airs d'opéra. Son honnêteté était

sans faille ni ostentation. Il ne s'intéressait guère à l'argent ; pas assez, au gré de ma mère, elle portait le souci de faire bouillir la marmite, et elle se préoccupait beaucoup des rentrées d'argent, difficiles au moment de la crise des années trente. Mon père était altruiste, ouvert. Né en 1876, il avait vécu sa jeunesse durant le dernier quart du XIXe siècle. Il connaissait bien l'histoire de France. Engagé politiquement à droite, opposé aux gouvernements anticléricaux qui avaient dominé le pays durant toute sa jeunesse, il évoluera plutôt du côté du petit parti qui, après la guerre de 40, donnera naissance au Mouvement Républicain Populaire (M.R.P.). Tout de suite après la grande guerre, il avait été conseiller municipal : d'après ma mère, cet épisode politique n'avait pas fait de bien à ses affaires. Il dirigeait une petite entreprise familiale de monuments funéraires, travaillant lui-même comme tailleur de pierres et sculpteur avec quelques ouvriers belges.

Dès mon enfance, le climat familial m'amena, à la mesure de mon âge, à m'intéresser à la vie politique. Assez jeune, je pouvais lire le journal local, *La Croix du Nord*. Les dimanches d'élection étaient pour moi jours de fête. Dans une voiture d'emprunt, j'accompagnais mon père : nous passions la journée à aller chercher de vieilles personnes pour les conduire au bureau de vote. Je revois, au soir du deuxième tour des élections législatives de 1932, mon père rentrer tard, le visage défait : la victoire écrasante remportée par l'union des gauches le bouleversait. Et puis ce furent les affaires : le pseudo-suicide de Stavisky et les compromissions d'hommes politiques avec cet escroc ; l'assassinat du conseiller Prince, l'ampleur des réactions de droite et d'extrême-droite culminant avec les violences du 6 février 1934. En même temps, j'entendais parler de l'inquiétante montée de Hitler, et je fus marqué par l'assassinat du chancelier Dollfuss, le 1er avril 1934.

Ce sont des souvenirs ponctuels, certes, mais qui ont certainement contribué à mon intérêt pour la politique. C'était l'influence de mon frère aîné qui s'exerçait. Il était élève de la Faculté de théologie de Lille, laquelle avait compté des prêtres d'Action française parmi ses meilleurs professeurs. Mais la génération des séminaristes du début des années trente était nettement influencée par les courants démocrates dominants dans le clergé lillois, à commencer par l'évêque, Mgr Liénart. Plus tard, je me rendrai

compte que mon frère aîné avait été abonné à la revue *Esprit* dès le premier numéro en 1932.

Au sujet de l'Église précisément, mon père parlait très librement des prêtres. Il les jugeait à leur valeur. Pas de respect mythique pour le clergé. Je me souviens de jugements très sévères sur le doyen, assez bourgeois. Dans ma première jeunesse, j'ai beaucoup fréquenté les prêtres. J'allais au patronage le jeudi et le dimanche. J'étais enfant de chœur. Pour le service des enterrements, des mariages - c'était toujours le matin - on venait nous chercher à l'école. Et nous étions bien contents de nous échapper, sans que ces absences fréquentes aient nui à mes études primaires. J'ai eu la chance de rencontrer un jeune vicaire auquel je me confessais. Il m'a initié quelque peu à la prière personnelle, à 9-10 ans. Il me faisait lire des livres et brochures religieux, des explications de l'Évangile ; jamais de choses dévotives. Plus tard, ce prêtre zélé sera un abonné fervent de la revue *Catéchistes*.

Avant mon entrée chez les Frères, je n'ai pas été orienté vers les dévotions pieuses. Ma mère avait un certain culte pour les âmes du purgatoire, pour Ste Rita. Mais les manifestations en restaient discrètes, elle n'exerçait aucun prosélytisme à ce sujet, et nous la taquinions même gentiment à ce propos. Sans m'en rendre compte j'ai donc fait l'expérience d'une Église assez ouverte, incarnée. Mon père, moralement strict, n'était pourtant pas homme, par exemple, à condamner les divorcés, comme cela se voyait couramment à ce moment-là. Il n'était pas du tout pharisien.

Mes frères et sœurs ? Nos parents s'étaient mariés en 1906. Ma mère avait dix-neuf ans, mon père trente : il s'était épris de sa future épouse quand elle avait quinze ans, et il l'avait attendue. Avant la grande guerre, ils eurent deux enfants : Jean en 1908 et Agnès en 1911. Puis ce fut la mobilisation, le départ de mon père à l'armée, l'occupation du Nord par l'armée allemande. Mon père ne rentra de captivité qu'à Noël 1918. Quatre enfants naquirent encore : Etienne en 1920, Michel en 1923, Monique en 1926 et Luc en 1928.

Mon frère aîné avait quinze ans de plus que moi. À onze ans, il était entré au Petit-Séminaire. Quand je suis parvenu à la conscience, il était déjà en soutane au grand Séminaire. Je l'admirais, mais je n'avais aucun culte à

son égard. Son choix ne m'a pas donné l'idée du sacerdoce. J'ai eu très jeune l'idée de devenir Frère des écoles chrétiennes. Ce qui ne m'empêchait pas d'être très lié au clergé, mais pas du tout attiré par le modèle de mon frère. Peut-être même ma vocation de Frère est-elle liée à une certaine réaction, pas très consciente : je ne voulais pas imiter mon frère aîné.

Ma sœur Agnès aussi était mon aînée de douze ans. Une fille intelligente, travailleuse. Comptable dans une entreprise, elle était virtuose des additions interminables faites mentalement. Elle aimait les beaux vêtements. Ayant décidé déjà d'entrer chez les Filles de la Charité en septembre 1934, elle avait tenu à se vêtir à neuf en juin, pour l'ordination sacerdotale de notre frère aîné. Je n'avais jamais imaginé qu'elle pouvait devenir religieuse. Je ne l'ai appris qu'au moment où cela s'est fait. Cette ignorance s'explique par le décalage des âges. Mais quand j'ai vu ma sœur prendre le chemin de la communauté où elle accomplit son postulat, je n'aurais pu imaginer non plus qu'elle entre dans une autre congrégation. Elle optait pour un ordre viril, énergique, dur même, actif, pas bigot. Elle choisit une congrégation solide, du XVII^e siècle, à la spiritualité forte de S. Vincent de Paul. Tout cela, je l'ai découvert après. Mais je le sentais quand j'étais enfant. Et mon père, très fier de ses enfants disait à qui voulait l'entendre qu'au moins les Filles de la Charité *n'étaient pas des nonnettes*, pas des bonnes sœurs un peu mièvres.

Durant mes années passées à la maison, nous étions quatre enfants plus jeunes. J'ai été plus proche alors de mon frère Etienne, jusqu'à son entrée au pensionnat d'Estaimpuis, en 1932. Quand je suis parti pour Annappes, à onze ans, ma sœur Monique n'en avait que huit, et Luc pas encore six. C'est dire que je les ai guère connus durant notre jeunesse.

LE MILIEU FAMILIAL, PAROISSIAL ET SCOLAIRE

Miguel – Vous venez d'évoquer la mémoire de l'Église que vous avez perçue à partir de votre frère et de votre sœur, de vos parents. Quand vous pensez au diocèse de Lille que vous avez connu après, est-ce qu'il y a un décalage avec ce que vous avez découvert dans votre famille ?

Michel - Il n'y a pas tellement de décalage. Nous avons eu plusieurs chances. D'abord, je suis né sous le Pontificat de Pie XI, lequel a marqué

une certaine rupture par rapport, par exemple, au pontificat de Pie X. Pie X avait été un pape réactionnaire. Pie XI est le pape de l'Action catholique, le pape des missions, le pape des laïcs, le pape de l'ouverture œcuménique déjà; c'est le pape des études, un pape intellectuel, ouvert politiquement. Le pape qui condamna aussi bien le nazisme que le communisme, et qui protesta contre les orientations antisémites de Hitler : *chrétiens, nous sommes spirituellement des sémites* avait-il déclaré bien avant la guerre. C'est aussi un grand pape social.

Dans le diocèse de Lille, nous avons la chance d'une tradition sociale : une forte classe ouvrière existait dans le Nord. L'enracinement socialiste y était solide et étendu et le communisme bien implanté. Mon père, un petit patron, était socialement du côté des ouvriers. Un syndicalisme chrétien assez fort, un mouvement ouvrier chrétien puissant ont marqué le jeune diocèse de Lille. En 1928, Pie XI avait nommé à Lille l'abbé Achille Liénart, prêtre du Nord, le plus jeune évêque de France à ce moment-là, il avait 44 ans. Dès le début de son épiscopat, il est amené à prendre des positions concrètes affirmées sur des questions alors controversées : le droit de grève, la légitimité d'un syndicalisme ouvrier chrétien. Ses options, dénoncées à Rome, furent officiellement approuvées par la Congrégation du Concile en 1929 et Pie XI, par un coup d'éclat, créa cardinal dès 1930 ce jeune évêque dit rouge. Par ailleurs, le Cardinal Liénart a été l'homme de l'Action catholique spécialisée. Resté évêque de Lille jusqu'en 1968, il a joué un grand rôle dans le diocèse et dans l'Église de France, sans parler de son rôle déterminant non seulement au début de Vatican II, mais dans toute la suite du Concile¹. J'ai été éveillé à ce catholicisme-là, un catholicisme social.

Une résistance existait y compris dans le diocèse : des chrétiens, des prêtres d'Action française, royalistes, liés à l'extrême droite. Le ralliement à la République demandé par Léon XIII aux catholiques de France dès les années 1890, se généralisait lentement. Pie XI nomma en France des évêques sociaux, adversaires de l'Action française. Mais les catholiques restaient divisés sur les plans politique et social. Le catholicisme dans

¹ L'épisode déterminant dont je parle est évidemment l'intervention du Cardinal Liénart, le deuxième jour de Concile, s'opposant à l'élection immédiate des membres des Commissions conciliaires.

lequel j'ai été élevé n'était certes pas de gauche. Mais il me semble qu'il était républicain et social. En revanche, je dois reconnaître que nous n'avions alors aucune idée des tensions intellectuelles, si violentes pourtant, dans une Église en quête de liberté. L'écho de ces conflits doctrinaux n'arrivait pas jusqu'au peuple chrétien ordinaire. Ce n'est que dans les années cinquante que je commencerai à prendre conscience de leur existence, de leur violence, de leurs enjeux.

Miguel - Comment ce contexte d'une Église vivante, et un peu déchirée par des forces diverses, retentissait-il dans la paroisse, où vous alliez à la messe, et là où vous alliez à l'école? Comment voyez-vous ce retentissement ?

Michel - Dans la paroisse, il y avait des gens plus aisés et même fortunés. Démocrate, pas du tout d'Action française, le doyen était pourtant plus proche des gens d'argent, des patrons. Le chantier de mon père était situé juste en face de la maison du notaire. Celui-ci avait un fils jésuite : un « grand jésuite » dont le rôle social a été important en Amérique Latine, le P. Pierre Bigo². Mon père et le notaire étaient amis. Ils faisaient l'un et l'autre partie de la confrérie du St Sacrement, de la conférence de S. Vincent de Paul. Il n'y avait pas de coupure du côté de mon père. Pourtant, nous ne nous sentions pas du même monde. Sans appartenir à la classe ouvrière proprement dite. Un certain nombre de Frères français, dans les années 70, ont voulu retrouver leurs racines ouvrières. Les miennes seraient plutôt paysannes, en remontant quelques générations (mais je n'en ressens guère l'atavisme et suis assez allergique à tout travail de la terre). Mes racines sont plutôt celles d'un petit patronat, très modeste; mais de gens indépendants bien que sensibilisés à la classe ouvrière et aux combats pour la justice. Dans la paroisse - cela ne veut pas dire dans la population - je ne vois pas de rupture entre patrons et ouvriers, le clergé étant très social.

C'était peut-être plus marqué à l'école, dans le sens suivant. Dans la France de cette époque, il y avait deux écoles rivales. L'école catholique,

² Le P. Pierre Bigo, délégué du Père Arrupe pour les centres sociaux des Jésuites en Amérique Latine, a été fait citoyen chilien juste avant de rentrer en France, pour y mourir rapidement en janvier 1997.

privée, et l'école laïque, publique. Mon père avait été élève de l'école publique, parce qu'à l'époque de son enfance, entre 1882 et 1887, il n'y en avait pas d'autre. Mon père parlait avec vénération de son Directeur d'école, un certain Monsieur Mairesse. Mais nous, nous allions à l'école catholique, la question ne se posait même pas.

Le midi, quand élèves de l'école publique et élèves de l'école catholique sortions en même temps, il y avait parfois des bagarres. On se retrouvait pourtant tous au patronage. À l'école catholique, il n'y avait aucune leçon d'instruction religieuse. Le catéchisme préparatoire à la communion solennelle était donné par le vicaire à l'église, à 11h30. En même temps pour les élèves de l'école catholique et pour ceux des mêmes âges de l'école publique. Lors de la cérémonie de la communion solennelle, à 11 ans - ce qu'on appelle aujourd'hui profession de foi - nous étions placés selon le rang obtenu au catéchisme. Toutefois, on mettait d'abord tous les enfants de l'école catholique, et dans une deuxième catégorie les enfants de l'école publique. C'était une séparation très marquée, mais que tout le monde trouvait normale, du moins du côté catholique. Mais je sentais obscurément que c'était quand même regrettable.

Miguel - Voilà la vision du catholicisme que vous avez eue dans votre famille, avec votre frère séminariste, votre sœur religieuse, et peut-être les communautés dans lesquelles vous avez d'abord vécu. Quelle idée générale de la Vie religieuse se faisait-on à ce moment-là ?

Michel - Simplement trois notations. D'abord, partir dans un juvénat, ou un petit séminaire, c'était regardé couramment comme une option pour la vie. À fortiori la prise de soutane, à 18 ans souvent, et plus tôt pour les Frères, était-elle ressentie comme un engagement définitif. Il fallait du courage ensuite pour oser renoncer, avant même la réception des ordres. L'opinion courante considérait ceux qui changeaient ainsi d'orientation comme des transfuges, voire des défroqués. En second lieu, la vocation sacerdotale ou religieuse était considérée comme un honneur pour la famille, un état de vie supérieur. Avec une nuance de taille : se faire Frère n'était pas très bien compris. Un garçon capable d'étudier qui entrait dans les ordres devait normalement s'orienter vers le sacerdoce. Enfin, et surtout, opter pour la Vie religieuse, c'était renoncer au monde. Quand nous

partions chez les Frères, au Petit-Noviciat, la perspective évidente est que nous ne revenions plus chez nous. En fait, les petits-novices ne rentraient pas en vacances. C'était une grande différence avec les petits séminaristes. Ceux-ci suivaient le régime des internats de l'époque : vacances en famille à peu près toutes les six semaines. Pendant les vacances mon frère, grand séminariste, vivait à la maison.

La différence de régime était donc considérable pour les futurs Frères. Il paraissait normal qu'ils vivent ainsi, coupés du monde, dès onze ou douze ans. Et en principe, cette séparation persistait après les années de formation. La rupture était encore plus absolue chez les Filles de la Charité par exemple, et en général dans les congrégations féminines, même non cloîtrées. Ma sœur a quitté la maison le 8 décembre 1934 ; elle avait quand même alors vingt-trois ans et elle avait travaillé sept ans surtout comme comptable depuis sa sortie du Pensionnat. Elle n'a remis les pieds chez nous, pour deux ou trois heures, que l'après-midi d'un dimanche de juillet 1949. Elle suivait chaque année l'enseignement des semaines sociales, sorte d'université d'été itinérante du catholicisme français. En 1949, les semaines sociales eurent lieu à Lille. Nous avons profité de son séjour pour régler des affaires familiales. Mais pas question pour ma sœur de prendre même un repas !

Miguel - Vous passez d'un milieu familial, paroissial, scolaire - Marcq-en-Barœul³ - au Petit noviciat d'Annappes. Est-ce que vous voulez parler de l'éveil d'une vocation que ce changement semble représenter ?

Michel - Ne pas oublier que tout cela se passe quand j'étais très jeune. Pourtant je veux d'abord dire que, dans mon souvenir à moi, l'éveil de ma vocation a été très radical. Très précoce. Il n'y avait pas d'école de Frères dans la ville. Mon père avait été élève des Frères dans sa jeunesse. Mon grand-père dirigeait une petite entreprise, il a envoyé son fils aîné, après l'école primaire, faire des études de commerce à Lille, chez les Frères, rue de la Monnaie. Et puis les Frères avaient ouvert en même temps à Lille

³ Marcq-en-Barœul est une commune française située dans le département du Nord et la région Nord-Pas-de-Calais. Elle fait partie de l'ensemble Lille Métropole.

un cours d'art, inspiré des écoles Saint Luc de Belgique⁴. Mon père y avait été l'élève du F. Fidèle-Gabriel, celui qui a peint la grande toile pour la canonisation de saint Jean-Baptiste de La Salle⁵.

Mon père parlait des Frères avec vénération. Il était par ailleurs très fier de son aîné déjà au grand séminaire. Le Supérieur du Petit-séminaire venait souvent à la maison. Et il aurait aimé que j'entre dans sa maison. Mais à 6 ans, j'avais fait un rêve : une nuit, l'image s'inscrivit en moi, joyeuse, que je serais Frère. Je revois l'endroit de la maison où le lendemain matin j'ai confié à ma mère: *maman, je serai Frère*. On peut expliquer cela par l'influence indirecte de mon père, puisqu'il parlait souvent des Frères. Comme je l'ai suggéré tout à l'heure, une volonté de me démarquer de mon aîné, de ne pas le prendre pour modèle a pu jouer dans mon psychisme. Mais, pour moi, cette vocation de Frère n'a jamais vraiment fait de problème. C'est curieux à dire, mais c'est comme cela. Bien sûr, je suis passé par des crises, des luttes, des doutes. Je parlerai plus tard de la crise de 1946-1948. À part cette période, ma vocation de Frère n'a jamais été remise en question.

Au départ, à partir de six ans, que pouvait signifier pour moi la vocation de Frère ? Quel était son contenu ? Pour l'essentiel, autant que je puisse m'en souvenir, deux réalités. En premier lieu, *Dieu*. Je quittais ma famille pour me donner à Dieu, parce que je sentais qu'il m'y appelait. Qui était Dieu pour moi alors ? Sans doute le Dieu tel qu'on le présentait à ce moment-là, dans la prédication, au catéchisme. Ce n'était pas le Dieu de la Bible (mais on apprenait *l'histoire sainte*) ni tellement le Dieu de Jésus-Christ (mais on étudiait le petit livre *Emmanuel*⁶). Pourtant, autant que je

⁴ Écoles ouvertes par les Frères des Écoles chrétiennes en Belgique pour l'enseignement supérieur des disciplines artistiques (architecture, graphisme, illustration, bande dessinée, publicité, photographie, peinture sculpture...). Elles continuent aujourd'hui encore à former à un haut niveau de qualification en même temps que de créativité et d'adaptation. De nombreux Frères eux-mêmes ont acquis dans le passé des niveaux élevés de compétence dans l'un ou l'autre de ces domaines. Exemple : l'école St Luc de Tournai offre aujourd'hui six options : création d'intérieur, stylisme de l'objet, stylisme du vêtement, publicité, graphisme, photographie.

⁵ Elle se trouve à la tribune de la grande chapelle de l'ancienne maison de formation, actuellement la documentathèque de l'ensemble scolaire St Adrien.

⁶ C'est *l'Abrégé du Catéchisme de persévérance ou Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours* (1919) par Mgr Gaume, Librairie Catholique Emmanuel Vitte.

puis m'en souvenir, pour moi, comme pour mes parents, Dieu était un Vivant, il m'habitait, j'étais en relation avec lui, et je sentais qu'il m'appelait là. En dépit de certaines prédications, et surtout d'une mentalité généralisée, ce n'était pas le Dieu terrible. La seule phrase d'un sermon de mission paroissiale (je devais avoir huit ou neuf ans) qui soit restée gravée dans ma mémoire est la suivante, que le prédicateur scandait comme un acteur de théâtre : *si Jésus-Christ n'était pas ressuscité, il aurait trahi son Père*. Une christologie sans doute rudimentaire, mais du moins était-il question de la résurrection de Jésus. Pour en revenir à l'image de Dieu que je pouvais avoir alors, il me semble que c'était tout de même celle d'un Père, Amour. Le sentiment de répondre à un appel de Dieu ne contenait pas à ce moment, pour l'enfant que j'étais, d'implications apostoliques. Plus précisément, je n'envisageais pas de me faire Frère pour faire la classe, même si, une fois dans l'enseignement, je me suis senti professeur dans l'âme.

La seconde réalité, tout aussi évidente pour moi au départ, c'était la conscience forte qu'entrer chez les Frères, c'était prendre une route qui ne menait pas au sacerdoce. Beaucoup, dans mon entourage, traduisaient en questionnant : pourquoi donc *renonces-tu à devenir prêtre* ? La plupart ne comprenaient pas. Et certains ne se privaient pas de me faire part de leur désapprobation ou de leur tristesse. Mes parents étaient tout à fait d'accord, mon père surtout. Mais mon frère aîné et plus encore ma sœur religieuse, sans jamais m'en faire directement la remarque, acceptaient mal mon choix. Ils en souffraient comme d'un manque. Il leur fallut beaucoup de temps pour comprendre et adhérer. Ma sœur s'imaginait que j'étais plus ou moins soudoyé par le Frère « recruteur » : de fait, mon père l'avait rencontré dans un train. Il avait été tellement heureux de revoir un homme en soutane et rabat blanc – le costume de ses anciens maîtres – qu'il l'avait invité à venir à la maison. Mais c'était après mon rêve déterminant. Quant au doyen de la paroisse, consulté, il répondit avec une magnanimité bien cléricale : *il peut partir chez les Frères, il y a déjà un prêtre dans la famille*.

Quand je suis entré au Petit-Noviciat, ce fut donc pour moi le couronnement d'un rêve d'enfant : si cela avait été possible, je serais parti à sept ans. Cependant, je me souviens très fort que la veille, le samedi 28 juillet 1934, j'ai éprouvé une crise de désespoir intérieur en me disant : *je laisse*

tout là, j'abandonne mes copains, mes parents, mes frères et sœurs... Le garçon de onze ans que j'étais a été sur le point de vaciller, de renoncer à partir. Je n'ai rien dit à personne de mon désarroi, mais je me souviens bien de l'endroit et du moment de la maison où j'ai décidé : *je ne vais pas revenir en arrière*. La première nuit que j'ai passée à Annappes, j'ai pleuré : je n'avais jamais dormi en dehors de la maison natale. J'ai donc ressenti un véritable déchirement, celui d'un enfant, certes, mais intense...

Miguel – Pouvez-vous faire une comparaison entre ces deux milieux scolaires : à l'école de Marcq-en-Barœul, avec les amitiés, les professeurs, les lectures et puis au Petit-Noviciat ?

Michel - D'abord la différence au point de vue scolaire, quant aux études. À Marcq-en-Barœul, j'avais eu la chance de suivre les leçons d'une institutrice puis du Directeur de l'école primaire. Ils possédaient une excellente pédagogie de routiers de l'enseignement du premier degré. Leurs exigences étaient fortes. À neuf ans, on était maître de l'essentiel de la grammaire française, de l'orthographe, de la conjugaison, des règles d'accord, des participes. J'étais maître aussi des opérations d'arithmétique, du calcul mental, etc. On connaissait bien la chronologie de l'histoire de France, les principales périodes de cette histoire. On était moins initié à la géographie, très peu aux sciences. La mémoire était reine, mais pour la suite de mes études, ce ne fut que bénéfique. Il faut d'ailleurs ajouter qu'au-delà de la culture de la mémoire, la pratique quotidienne de l'analyse grammaticale et logique, les exercices de rédaction - descriptions, narrations - contribuaient au développement de l'intelligence.

La rentrée des classes à Annappes était anticipée en septembre : les exercices de piété, les travaux manuels enlevaient une part importante de notre temps scolaire. On le rattrapait un peu puisqu'il n'y avait pas de vacances en famille. Les petits-novices étaient répartis en trois classes. Comme je n'avais que onze ans, on m'a mis dans la 3^e classe. À la différence de l'école de Marcq-en-Barœul, nous avons eu des professeurs débutants qui sortaient du Scolasticat. J'ai été le premier de la classe toute l'année sans avoir à travailler beaucoup : je savais tout, et n'apprenais rien de neuf. La seule nouveauté, c'était l'anglais enseigné dans des conditions déplorable. La suite des études a été plutôt chaotique.

Pratiquement pas de cours de français, d'anglais, d'histoire et géographie : personne n'est à incriminer, les professeurs avaient tous leur travail. L'organisation était déficiente. À la seconde session de septembre 1938, j'ai réussi l'écrit de la première partie du Baccalauréat, avec de bonnes notes en maths, sciences, et même en français. Mais j'ai échoué à l'oral, à cause de ma nullité en géographie et en anglais. Adolescent de quinze ans, je fus bouleversé par cet échec - inévitable, mais que je jugeais immérité. Le responsable du Petit-Noviciat ne s'attarda pas en consolations : il fallait désormais se concentrer sur la préparation du Brevet élémentaire⁷. Je fus rétrogradé de deux classes en octobre 1938 aussi aisément que j'avais été parachuté en première un an auparavant. La dernière année de Petit-Noviciat, comme la première, j'éprouvai le sentiment de ne rien apprendre, sauf en histoire et géographie.

En dehors du cadre scolaire, le milieu culturel était désertique. Nous disposions de fort peu de temps pour la lecture personnelle, on ne nous y encourageait guère, et les livres de qualité étaient rares. J'avais pu lire quand j'étais chez moi, et de fait j'achetais des livres pour jeunes, des romans d'aventures... À Annappes, c'était terminé : nulle possibilité de choix, aucune sensibilisation littéraire ou artistique. On aurait pu tuer en nous le goût de la lecture. Il en allait de même de l'ouverture à la vie du monde. Enfant, chez moi, je pouvais lire le journal, et suivre la vie politique. À Annappes, l'information était limitée à ce que l'on ne pouvait vraiment pas laisser ignorer : la victoire du Front populaire en 1936, l'Anschluss⁸ au printemps 1938 et, à l'automne, les risques d'un conflit mondial, avec le rappel de réservistes, l'allocation suppliante prononcée en français par Pie XI, qui offrait alors sa vie pour la paix. Nous l'avons écoutée à la radio, un directeur d'école nous ayant payé un poste de radio que nous n'entendîmes plus guère ensuite.

LA FORMATION INITIALE

Miguel - Quel était le climat religieux du Petit-Noviciat ? Comment l'avez-vous vécu ?

⁷ C'était l'examen qui permettait de devenir enseignant.

⁸ L'Anschluss est l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne nazie le 12 mars 1938.

Michel - À distance, trois forces me paraissent avoir convergé pour établir et maintenir un climat « religieux » particulier, qui nous imprégnait profondément. Je me borne à les énoncer, sans insister. À la base, une évidence, un axiome qu'il ne fallait même pas discuter : si vous êtes ici, c'est parce que Dieu vous appelle à devenir Frère des écoles chrétiennes. Hésiter serait regarder en arrière. Partir serait désertier et mettre en danger le salut éternel lui-même. Vous avez reçu la grâce de la vocation, il faut obtenir et mériter celle de la *persévérance*.

Il faut donc *préserver* cette vocation, et en particulier la chasteté qui en constitue comme l'armature. D'où l'éloignement de ce qu'on appelle le monde, lequel commençait avec la famille ; l'impossibilité pratique de contact avec l'autre sexe ; la vigilance et une censure rigoureuse dans les lectures et a fortiori les spectacles (pratiquement inexistantes) ; la pratique du renoncement et l'esprit de sacrifice. Mais le danger peut venir de l'intérieur du groupe, même préservé : on nous mettait souvent en garde contre ce qu'on appelait les amitiés particulières, sans qu'à l'âge que nous avons, et dans les conditions où nous nous trouvions, nous ayons pu même soupçonner quel sens pouvait avoir cette expression. Et si l'objectif primordial était la persévérance, les responsables n'en procédaient pas moins, souvent au printemps, à des expulsions en série, qui nous glaçaient d'effroi aussi longtemps qu'il nous semblait que la purge n'était pas terminée.

Enfin, et cela va de soi, le climat religieux était marqué par la place importante faite à la *prière*. Nous passions beaucoup de temps en récitation de prières vocales, presque autant que les Frères à l'époque : le matin et le soir, un quart d'heure de récitation composite alliant les prières usuelles du chrétien à une formule propre aux Frères : une sorte de discours adressé à Dieu, interminable et intemporel, exprimant des sentiments artificiels en un style volontariste, individualiste, et plutôt répressif⁹.

⁹ James G. Clarke, qui fut Frère pendant de longues années a rédigé, en 1987, un manuscrit de souvenirs, *Les métamorphoses d'Aberdeen*, déposé aux Archives de l'Institut, et dont il a bien voulu me donner connaissance. Il y évoque de manière pittoresque cette longue prière du matin : « Cent bouches agenouillées récitaient maintenant les formules de la prière du matin. Celles-ci étaient presque aussi vieilles que l'Institut et à peine adaptées à l'âge des petits-novices. Elles incitaient à louer Dieu, à le remercier de ses bienfaits, à confesser ses fautes, à prendre des résolutions héroïques et invitaient, pour finir, à se mettre sous la protection de la Vierge Marie. Comme ses condisciples, Aberdeen écarquillait

La récitation du chapelet : trois dizaines deux fois par jour, précédées de formules latines de dévotion, inconnues dans le répertoire chrétien ordinaire ; le matin à l'Enfant Jésus, l'après-midi à saint Joseph. Aucune variété, mais la répétition stéréotypée des mêmes paroles, semaine et dimanche, en carême aussi bien qu'au temps pascal. Les seules variantes étaient celles d'additions, par exemple de nombreux Saluts du Saint Sacrement, de longues prières de consécration à l'enfant Jésus, au Sacré Cœur, à la Vierge, à saint Joseph, à saint Jean-Baptiste de La Salle, la récitation en latin de l'office des morts chaque lundi et de l'Office des morts - Ténèbres, Laudes, Petites heures, Vêpres¹⁰ - durant les trois jours saints. Bien entendu, la messe quotidienne, où nous dialoguions tout de même avec le prêtre les parties qui pouvaient l'être. Toujours en latin, aussi bien que les lectures de l'Épître et de l'Évangile. La pratique de l'examen particulier le midi, et il fallait noter les victoires ou les défaites concernant la vertu cultivée ou le défaut pourchassé.

Miguel - Comment avez-vous vécu cette période, quel souvenir en gardez-vous globalement ?

Michel - J'étais un garçon pieux, ce qui représentait pour le Directeur un critère essentiel de vocation. J'étais innocent. Je n'éprouvais donc pas de difficulté à me soumettre à ce régime des prières. J'aimais les célébrations liturgiques qui marquaient les dimanches et les fêtes. Nous chantions beaucoup le grégorien, et à partir de l'arrivée du F. Iñaki Olabeaga, un basque enseignant d'espagnol, des pièces polyphoniques de qualité. De la lecture spirituelle quotidienne, je n'ai guère de souvenir marquant. On nous donnait des vies de saints, sans grande valeur souvent. Pourtant, le climat religieux n'était pas bigot. Austère, oui : on prêchait beaucoup l'esprit de sacrifice. Mais un certain équilibre extérieur de bon sens était sauvegardé du fait de l'importance accordée à la valeur religieuse du devoir d'état.

les yeux sur les passages du manuel où il lisait : "Détruisez, mon Dieu toutes les mauvaises inclinations et anéantissez en moi tous les sentiments déréglés qui voudraient s'emparer de mon âme", ou encore, "Je renonce à mon propre esprit et à tous les plaisirs que je pourrais prendre dans l'usage de mes sens..." » (AMG, GE 350.20.9, p. 119).

¹⁰ Il s'agit de la liturgie précédant la réforme de Pie XII.

Globalement, le souvenir que je garde de ces années de Petit-Noviciat est plutôt négatif. On nous faisait étudier de secs manuels de dogme ou de morale, et il aurait été impossible de pressentir le moindre rapport que cette doctrine abstraite et désincarnée pouvait avoir soit avec l'Évangile et a fortiori la Bible, soit avec Jésus-Christ vivant, soit avec notre existence humaine concrète. L'accent était mis sur l'observation stricte d'un règlement austère pour les jeunes. Aucune place n'était laissée à l'expérience de la liberté ou de l'initiative. Aucune ouverture au monde, et nous sommes passés à côté des événements pourtant marquants de la vie politique, économique, sociale de l'immédiat avant-guerre. Comment dès lors aurait-il été question d'une quelconque formation apostolique, même embryonnaire ?

Nous n'avions guère d'éducateur proche auquel nous aurions pu nous confier. Nos professeurs n'étaient pas encouragés à établir avec nous des relations éducatives personnelles. Le Directeur nous recevait chaque semaine pour un entretien appelé reddition¹¹ : même s'il s'efforçait alors de nous traiter avec bonté, l'image que nous avons de lui, comme d'un homme sévère nous bloquait le plus souvent, et il m'est arrivé que telle de ces rencontres hebdomadaires s'apparente à un interrogatoire policier, tant le Directeur était soupçonneux sur le plan de la pureté. C'est pourquoi sans doute je garde par contraste le fort souvenir d'une lettre que mon frère aîné, alors professeur au grand Séminaire, m'envoya après mon échec au Baccalauréat en octobre 1938. Je lui avais confié mon désarroi. Il comprenait ma souffrance, mais avec beaucoup d'affection, il me répondait à peu près ceci : *si dans le genre de vie que tu veux embrasser, tu ne t'attaches pas personnellement à Jésus-Christ, tu bâtiras sur le sable*. Ce fut pour moi comme le réveil à la priorité d'une religion personnelle.

Miguel - *Quand vous faites mémoire de cette période, qu'est-ce qui vous reste de plus fort de tout cela, c'est-à-dire de votre expérience, de votre famille, de l'Église?*

Michel - Ce qui me reste de plus fort, et comme action de grâces, c'est mon père. Si je réfléchis, l'image que j'ai gardée de mon père reste pour

¹¹ La reddition de compte de conscience est une des quatre soutiens extérieurs de l'Institut (cf. R 4,2). C'est un terme employé par Jean-Baptiste de La Salle au sujet des Frères.

moi la plus belle image de Dieu. Et plus j'ai avancé dans la découverte de la paternité de Dieu, plus le souvenir de mon père a repris force en moi. C'est peut-être naïf de dire cela, mais je peux passer facilement de mon père terrestre à Dieu le Père. Je n'ai aucune difficulté à comprendre les paraboles paternelles de l'Évangile quand je pense à mon père. Il n'y avait aucun Jansénisme chez lui. Au contraire, beaucoup de Jansénisme (sous-entendu 'jansénisme moral') dans la formation des Frères, notamment la hantise du péché, l'obsession de la pureté, la répression de la nature, la mise en garde contre l'amitié, l'ignorance systématique du monde féminin.

À propos de l'Église, j'ai parlé de l'image tonifiante que j'ai gardée du pape Pie XI. Pour la période évoquée ici, j'ai été frappé par son départ de Rome en 1938 : il ne voulait pas s'y trouver en même temps que Hitler, venu alors rendre visite à Mussolini. Il s'était opposé à l'un et à l'autre dictateur. Sur ce point, l'influence de mon frère aîné sur moi a été importante et bénéfique. Étudiant à Rome entre 1934 et 1937, il envoyait tous les dix jours à nos parents de longues lettres dont j'avais connaissance. Il nous y parlait de sa vie, mais il évoquait aussi et commentait les événements politiques, ce qui nous permettait de les suivre avec esprit critique. Il percevait ce qu'avait de pervers le fascisme mussolinien, dans l'embrigadement de la jeunesse, et particulièrement lors de la guerre d'Éthiopie. Par contraste il n'en appréciait que davantage les possibilités éducatives qu'il gardait comme aumônier du Lycée Chateaubriand, soit dans la catéchèse, soit dans le scoutisme. Les études bibliques, l'influence de Pie XI, ses propres convictions démocrates-chrétiennes le rendirent allergique à l'antisémitisme. Pendant la guerre, il fera passer des Juifs en zone libre.

Quand je réfléchis à distance, l'Église que j'ai alors connue et vécue était quand même très cléricale. Certes, l'évêque de Lille avait centré sa pastorale sur l'Action catholique spécialisée¹² ; le congrès de la Jeunesse ouvrière

¹² Trop multiforme et trop étendue pour constituer une véritable organisation, l'Action catholique est plutôt un ensemble de mouvements obéissant à une sorte d'idée-force ou de loi-cadre qui consiste, dans l'Église contemporaine, à faire participer les laïcs à l'apostolat dont le pape et les évêques sont les premiers responsables. Les mouvements très variés qui ont tenté de mettre en œuvre ce dessein se sont développés principalement sous le pontificat de Pie XI. Leur importance grandissante dans la vie de l'Église catholique n'a pas été sans influencer la préparation du Vatican II. Le plus ancien de ces mouvements, la Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.), a été dans beaucoup de pays considéré comme

chrétienne (J.O.C.) en 1937 a été formidable. Mais avec la théorie et la pratique du mandat, l'Action catholique demeurait fortement dépendante de la Hiérarchie. Même si, par la suite, des militants des différents mouvements devinrent des leaders politiques dans la France des lendemains de la guerre. Et je sentais bien alors que la vocation de Frère n'était guère reconnue dans sa valeur spécifique. On appréciait l'apport des écoles de Frères à l'enseignement catholique alors peu remis en question à l'intérieur de l'Église. On estimait généralement la qualité de leur pédagogie, même si l'on en contestait parfois la sévérité notoire. On trouvait les Frères un peu trop fermés sur eux-mêmes et peu ouverts aux mouvements de jeunesse, comme le scoutisme, et même aux mouvements d'Action catholique¹³.

Miguel - Vous avez parlé du passage du milieu scolaire de Marcq-en-Barœul au Petit-Noviciat. Pouvez-vous parler maintenant de celui que vous faites du Petit-Noviciat au Noviciat ? S'est-il agi d'un autre style ? Quel est le contexte de ce passage ? Quels sont les changements qui s'y font jour quant à la façon de concevoir la Vie religieuse ?

Michel - Le passage se réalise dans une grande simplicité. Le mercredi 12 juillet 1939, nous sommes une douzaine de postulants à venir d'Annappes au Noviciat de Pecq, situé à une vingtaine de kilomètres. Nous sommes une bande d'amis. Durant la dernière année d'Annappes, beaucoup, comme nous appelés postulants¹⁴, ont quitté : ou ils ont été renvoyés, ou ils sont partis d'eux-mêmes. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles ceux qui sont entrés alors au Noviciat sont presque tous restés ensuite : les promotions qui nous ont précédés et suivis ont connu

la plus grande réussite de cette formule. La J.O.C. s'est proposé de « faire des ouvriers les apôtres des ouvriers » et de travailler à ramener au Christ moins des individus que des « masses » entières. Sur le modèle de la J.O.C. surgirent ensuite d'autres mouvements : la Jeunesse agricole chrétienne (J.A.C.), étudiante (J.E.C.) ou indépendante (J.I.C.). Les mouvements de l'Action catholique des adultes furent créés plus tardivement. Ils sont souvent issus des mouvements de jeunesse catholiques (cf. Encyclopedia Universalis en ligne, <http://www.universalis.fr/encyclopedie/action-catholique/>).

¹³ À la même époque, dans d'autres pays les Frères travaillaient activement avec l'Action catholique; par exemple, à Cuba avec le F. Victorino.

¹⁴ On recevait cette appellation pour la dernière année du Petit-Noviciat.

beaucoup plus de départs¹⁵. Beaucoup d'entre nous avaient leur Brevet, ce qui, pour l'époque, représentait un bon niveau intellectuel.

Mon impression personnelle première en arrivant au Noviciat est une forte impression de libération. Je sors d'une « institution » assez grande pour entrer dans une « maison » aux dimensions modestes, même si c'était un château, d'ailleurs assez vétuste. Je passe d'un climat étroitement scolaire et régi par une forte discipline, à une ambiance décontractée sur le plan des études. Je quitte un milieu où j'avais l'impression d'être un numéro sous surveillance, pour un groupe restreint où je me sens plus libre, plus autonome. Même si nous étions toujours ensemble, à la salle commune, à la salle à manger, au dortoir, j'avais le sentiment d'une responsabilité personnelle. Et cela s'est développé au cours de mon Noviciat. Le style du Directeur et du Sous-Directeur, par rapport à ce que j'avais connu auparavant était vraiment celui d'éducateurs, davantage respectueux de notre personnalité individuelle de jeunes. Ils nous écoutaient beaucoup.

Le Directeur du Noviciat était un homme très spirituel, très ascétique aussi. Nous continuions à réciter une quantité importante de prières vocales, auxquelles s'ajoutaient les Heures du petit Office de la Vierge. Mais chaque matin, le Directeur nous réunissait à part, les postulants, pour nous mettre à l'oraison. Et j'ai pris rapidement conscience de l'importance de l'oraison chez les Frères. C'était nouveau par rapport à ce qui avait précédé. Les conférences du Directeur aussi étaient spéciales pour les postulants. Je n'ai pas grand souvenir de leur contenu. Mais de différentes manières, alors que nous continuions à pratiquer des exercices connus, nos éducateurs s'ingéniaient à nous donner le sentiment que quelque chose de nouveau débutait, et pour l'adolescent que j'étais, ce sentiment dominant de nouveauté, de début, a été important.

Pour ce qui est des lectures, nous commençons à être mis assez intensément au contact de Jean-Baptiste de La Salle. On nous donne sa biographie par Guibert, moins copieuse et moins rebutante pour des jeunes que

¹⁵ Un seul exemple : en juillet 1936, dix-huit « Postulants » quittèrent Annappes pour le Noviciat (la plupart nés en 1920). Pas plus de cinq d'entre eux sont restés Frères.

celle de Blain¹⁶. On nous fait lire le *Recueil*, et étudier par cœur nombre de ses articles. Nous disposons du volume de l'ensemble des *Méditations*. On nous remet à chacun un exemplaire de la *Règle*, sans aucune solennité. En revanche, je me souviens de deux premières impressions fortement éprouvées à sa première lecture. D'abord : *que c'est dur* - et ensuite : *heureusement, personne n'observe cela*. C'était le sentiment que j'avais, ce en quoi je me trompais. Le Noviciat démarre comme cela.

Nous sommes en juillet 1939. L'année précédente, en septembre 1938, nous avons connu déjà une grave alerte sur le plan de la paix en Europe. Des réservistes avaient été rappelés, par exemple, mon frère. On avait craint la guerre. Pie XI avait offert sa vie pour la paix. J'entends encore à la radio sa voix tremblante, émouvante. Il est d'ailleurs mort en février 1939. Bien que proche d'Annappes, le Noviciat était situé en Belgique. La guerre est déclarée le 3 septembre 1939. La frontière est aussitôt fermée. Nous n'aurons plus de contacts, même avec le District français : aucune visite ni de Frères, ni de parents. Nous vivions dans une maison fermée, et nous ne voyions personne. Pendant le Postulat, nous allions encore en promenade. Mais dès la guerre, nous restâmes confinés à l'intérieur pour ne pas attirer l'attention sur un groupe de jeunes. Une seule sortie, toutes les six semaines pour Estaimpuis où nous prenions une douche (il n'y avait pas de douches au Noviciat).

J'étais donc arrivé au Noviciat avec un sentiment de libération, et en même temps, le désir de faire les choses sérieusement. Voilà qu'arrive le début de la retraite de prise d'habit. Au moment où on sonne pour le premier exercice, le mardi 5 septembre 1939, nous faisons nos adieux au Directeur et au Sous-Directeur, rappelés sous les drapeaux. Le Sous-Directeur devait être tué à la bataille de Sedan. Le Directeur sera un temps prisonnier. Nous recevons comme Directeur remplaçant un Frère de 65 ans. Il venait d'achever un triennat comme Directeur à l'école Sainte Marie de Roubaix. Entre les deux guerres, il avait été surtout pro-

¹⁶ A la différence de la plupart des novices, nous n'avons jamais eu à lire les deux tomes de la *Vie de M. de La Salle* par le chanoine Blain. Tout au plus nous a-t-on remis l'ouvrage qui s'appelait *Esprit et Vertus* extrait du quatrième livre de l'ouvrage de Blain. Cette mansuétude était due à l'opposition que l'Assistant du Supérieur général pour la France de l'époque nourrissait à l'égard de Blain.

fesseur à Estaimpuis. Il devait y retourner pour y prendre sa retraite comme Sous-Directeur de la communauté. C'était un alsacien solide, un homme d'une dignité personnelle impressionnante, très exigeant quant à l'hygiène et à la tenue vestimentaire. Un religieux sérieux, un éducateur rigoureux pour la discipline, mais en même temps juste, ouvert et attentif aux personnes. Ses élèves l'aimaient bien.

Au fond, nous l'avons surtout perçu après coup, le changement de Directeur nous fut bienfaisant. Notre nouveau Directeur n'avait pas mis les pieds dans une maison de formation depuis la fin de son Noviciat, au XIX^e siècle. Dans ses conférences quotidiennes, il nous commentait la *Règle* de l'Institut, dont le texte, alors, demeurait pratiquement celui des origines. Au fil de ce parcours, il ne s'aventurait guère dans le champ des théories spirituelles ni même des approfondissements doctrinaux. Il souffrait de l'estomac, et il lui arrivait d'être de moins bonne humeur. Dès son entrée dans la salle commune, nous repérions ses baisses de régime à son visage un peu crispé et à son air sombre. Nous nous préparions alors à subir un exposé mortel : ces jours-là, il commentait le recueil officiel des conférences de Noviciat, publié par le Centre de l'Institut. Mais le plus souvent après quelques minutes, il nous disait : *cela me rappelle...* Il repoussait alors son carnet, et il recommençait à nous parler simplement d'épisodes de sa vie concrète de Frère commencée dans les années 1890, avant les expulsions [de 1904]. Il nous partageait simplement son expérience vécue, sans dorer la pilule ni noircir le tableau. Nous étions dès lors vaccinés contre tout risque d'idéalisme ou d'évasion dans un spirituel imaginaire.

Une chance d'ouverture spirituelle, sans doute exceptionnelle pour l'époque, nous a été offerte pendant les deux tiers de notre Noviciat. Le prédicateur retenu pour la retraite de prise d'habit appartenait à l'ordre des Rédemptoristes. La réputation de ces religieux était alors celle de moralistes un peu étroits et sévères. Une quinzaine d'années plus tard, plusieurs disciples de saint Alphonse de Liguori seront à l'avant-garde du renouveau de la théologie dogmatique (ainsi du P. Durrwell et de son ouvrage magistral *La Résurrection de Jésus, mystère de salut*), et de la théologie morale (le traité du Père Bernhard Häring, *La Loi du Christ*, fut un best-

seller en plusieurs langues dans les années 50). Notre prédicateur, le Père Lansoy devait relever plutôt déjà de ce renouveau : il consacra ses conférences de retraite à nous exposer la doctrine du Corps Mystique.

Cette expression ne nous était pas totalement inconnue, elle avait été remise en honneur, notamment dans le contexte de la naissance et du développement de l'Action catholique. Mais le renouvellement d'ensemble de la doctrine du Corps Mystique ne s'était pas encore vulgarisé¹⁷. Sans doute l'enseignement de notre prédicateur nous dépassa-t-il : nous n'avions guère de bases bibliques ou théologiques. Son mérite, à ce moment de notre entrée au Noviciat, fut de nous faire pressentir que la Vie religieuse ne pouvait se réduire à un moralisme ni à un ascétisme, mais qu'elle devait être ancrée sur Jésus-Christ, et menée comme une croissance dans la participation à son mystère et à ses vertus. Je ne dis pas que ce résultat fut dès lors atteint, du moins certaines pierres d'attente furent sans doute posées. D'autant plus que, l'aumônier du Noviciat étant très malade, les supérieurs du Père Lansoy consentirent à ce qu'il le remplace – ce qu'il fit jusqu'à l'exode de mai 1940. Il nous donnait chaque semaine une conférence spirituelle et la pratique de la confession hebdomadaire fut renouvelée : elle donna lieu à un enseignement spirituel quelque peu personnalisé.

Pendant l'automne, l'hiver et le printemps de notre Noviciat, nous passâmes beaucoup de temps au jardin, parce qu'il fallait manger : le Noviciat était pauvre, et c'était la guerre. Pour se chauffer, il fallait déboiser la propriété. On travaillait durement, des après-midi entières, sans dire l'office, sans faire de lecture spirituelle. Durant les premières semaines, nous avions pris l'habitude de causer, voire de chahuter entre nous, comme des gamins. Un jour, je ne sais plus quel incident s'est produit. Et nous avons reçu du Directeur l'algarade qu'il aurait adressée à des élèves indisciplinés. J'en fus bouleversé intérieurement. Je me dis : *mon vieux, tu es en train de gâcher ton Noviciat. Il faut être sérieux*. Je me suis alors rappelé une phrase que mon frère, Jean, m'avait lancée, sans insister, juste avant mon départ

¹⁷ Les ouvrages fondamentaux du Père Émile Mersch s.j., *La théologie du Corps Mystique*, 2 vol. Paris-Bruxelles – et *Morale et Corps Mystique*, 2 volumes, Bruxelles, ne paraîtraient respectivement qu'en 1944 et 1949.

pour le Noviciat : *un jour ou l'autre, l'Esprit Saint te visitera. Tâche alors de ne pas rater son passage.* J'interprétais cet incident comme le moment de sa visite. Et à partir de là, j'ai pris les choses, je ne dis pas rigide-ment, mais strictement.

Le travail manuel qui m'était confié limitait les occasions de parler : je ne rencontrais plus personne. Je ne le cherchais pas, mais c'était ainsi. J'ai donc alors beaucoup prié et j'ai éprouvé le sentiment d'une forte expérience d'oraison prolongée. Avec le recul, je ne dis pas que c'était mal ; mais je me rends compte que cette prière était fort centrée sur moi-même : adolescent de seize, dix-sept ans, je pensais prier tout le temps, mais c'était surtout une prière d'idées, un peu de sentiments, beaucoup d'introspection.

Miguel - Dans cette formation du Noviciat, une certaine place était-elle faite à ce qu'on pourrait appeler une orientation apostolique ?

Michel - Il n'y avait pas de formation apostolique à proprement parler. Evidemment, rien quant à la pratique : nous vivions strictement entre nous, en vase clos, et on n'apercevait jamais un seul jeune. Mais il faut aller plus loin. À cette époque, et pour encore bien des années, la distinction était clairement établie entre ce qu'on appelait *la Vie religieuse*, et *l'apostolat*. *La Vie religieuse*, c'était la prière, l'ascèse, la vie commune, l'observance de la Règle, la fidélité aux vœux de pauvreté, chasteté, obéissance, la vie intérieure. L'apostolat, pour le Frère, c'était l'activité scolaire en tant qu'ordonnée à l'enseignement du catéchisme, quatre heures et demie par semaine nous rappelait-on avec insistance.

Il était entendu que, durant l'année de Noviciat, la formation portait exclusivement sur *la Vie religieuse*, soit par l'enseignement, l'étude, la lecture, soit surtout par la pratique : s'initier à l'exercice de l'oraison, trois fois par jour ; prendre tout le temps nécessaire aux longues prières vocales récitées en commun, auxquelles s'ajoutait le petit office de la Vierge Marie ; se soumettre aux pratiques de mortification, d'humiliation et de correction fraternelle classiques dans de nombreux ordres religieux ; apprendre en détail, dans un *Catéchisme des vœux*¹⁸, les obligations des trois vœux

¹⁸ Le *Catéchisme des Vœux*, à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux, par le P. Pierre Cotel, de la Compagnie de Jésus. En 1922, ce livre comptait déjà 28 éditions.

dits de religion (et spécialement les multiples manières de violer le vœu de pauvreté) ; s'exercer à l'observance littérale de la *Règle*. Cette *Règle* ne comportait pas moins de cinq chapitres sur la vie scolaire, mais alors il n'en était pas question, sauf pour rappeler de temps à autre que l'Institut était fait pour les écoles primaires, et que la gratuité absolue restait l'idéal, même si les circonstances obligeaient de recourir à des indults du Pape pour accepter des familles une rétribution scolaire¹⁹.

L'axiome implicite et parfois formulé, c'était que si l'on était bon religieux, on serait nécessairement un véritable apôtre. Cependant, dans notre cas, je relèverai deux points positifs au sujet de la conception de la vie religieuse qui nous était présentée. Notre Directeur nous était arrivé au terme d'une carrière d'enseignant d'une cinquantaine d'années. Dans ses conférences journalières, il était souvent question de l'activité éducative du Frère. Sans doute pour en évoquer certains écueils. Mais le plus souvent, pour en souligner la valeur et les exigences. De ce point de vue, nous étions conduits à envisager la dimension apostolique comme faisant partie intégrante de notre vocation. Ce n'était pas rien, et pas tellement courant à l'époque dans les Noviciats.

Le second point positif est plus particulier ; il nous a sans doute moins marqués. L'Action catholique avait pris un grand essor dans l'Église, sous Pie XI. En France, s'étaient grandement développés divers mouvements d'Action catholique dite spécialisée. On prêtait à Pie XI la formule : *les apôtres des ouvriers seront des ouvriers, ceux des paysans seront des paysans*²⁰. Dans l'enseignement officiel de l'Institut, on n'avait pas d'abord accordé tellement d'importance à cette nouveauté. Le transfert de la Maison généralice de Lembecq-les-Hal (Belgique) à Rome, en 1936, contribua peut-être à sensibiliser davantage les Supérieurs à ce qui était une des lignes de

¹⁹ La gratuité de l'enseignement a été un élément essentiel dans l'expérience de Jean-Baptiste de La Salle et des premiers Frères. La *Règle* de 1718 l'exprime ainsi : « L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes est une Société dans laquelle on fait profession de tenir les écoles gratuitement » (RC 1,1). Mais, au fil du temps, les lois de sécularisation ont obligé les Frères à rechercher des alternatives pour demeurer fidèles à l'inspiration officielle ratifiée par la Bulle d'approbation de 1725. La *Règle* demeurait en décalage sur ce point comme sur d'autres.

²⁰ « L'apostolat de l'ouvrier se fera donc par l'ouvrier, ou bien ne se fera pas. Le Pape le sait et, pour ce motif, il veut que tous soient apôtres, que le laïc organisé offre libéralement son concours actif et désintéressé à l'œuvre de résurrection religieuse... » (*Circulaire* 297, 1937, pp. 12-13).

force majeures du pontificat de Pie XI. L'année suivante, le F. Junien-Victor, Supérieur général, avait publié une *Circulaire* sur l'Action catholique²¹. Le F. Visiteur (le Provincial de Cambrai) de l'époque s'était mis en tête de nous inciter à établir entre nous, novices, une sorte de mouvement d'Action catholique, englobant évidemment tout le monde. C'était difficile et tellement artificiel que notre Directeur n'y croyait guère²². Mais il se soumettait à l'autorité supérieure. Je me souviens d'avoir fait alors un exposé à mes compagnons. J'y citais notamment le texte de S. Paul à Timothée : *Si quelqu'un ne prend pas soin des siens, surtout de ceux qui vivent avec lui (celui qui ne s'occupe pas d'apostolat), il a renié la foi : il est pire qu'un infidèle* (1 Tm 5,8). Et je me rappelle la conviction qui m'animait alors à ce sujet. Mais elle restait très théorique.

De fait, lorsque je suis arrivé au Scolasticat, j'ai confié au Directeur une inquiétude qui me taraudait : je ne me sentais pas de goût, d'attrait apostolique. Au total, la Vie religieuse que j'avais sinon apprise, du moins vécue et goûtée au Noviciat, c'était une Vie religieuse de type intérieur, contemplatif, sans préoccupation apostolique²³. Le monde n'existait pas ;

²¹ C'est la *Circulaire 297. Rapport sur l'Action catholique*. 24 mai 1937.

²² En fait, il est significatif de remarquer que la *Circulaire 297* parle de l'Action catholique dans la formation professionnelle du Frère des écoles chrétiennes. Elle observe qu'il faut initier les petits-novices, au moins d'une façon théorique, et les jeunes religieux, à l'Action catholique. Le Noviciat semble exclu. Cela dit, il faut reconnaître que cette *Circulaire* témoignait d'une ouverture de l'Institut à des perspectives éducatives nouvelles, inspirées, dans le cas présent, de l'enseignement du Pape : *L'éducateur qui veut faire œuvre utile doit sans cesse réviser ses méthodes, en tenant compte non seulement des expériences tentées autour de lui, mais surtout des directions de la suprême autorité. Or, le Souverain Pontife, placé par Dieu au sommet de cet « observatoire d'où il domine le monde » a jeté un cri d'alarme et lancé un ordre de mobilisation générale, afin que toute l'activité de l'armée chrétienne soit concentrée sur une action providentielle et nécessaire : L'apostolat du milieu par l'action catholique* (p. 3-4). L'auteur du rapport présenté dans la *Circulaire* était le F. Alcime-Marie, qui venait d'être relevé de la charge de Directeur du Second Noviciat en raison de son excès d'ouverture ! Il est intéressant de noter que son travail s'appuie non seulement sur l'enseignement pontifical, mais sur la pratique de certains établissements scolaires. Voir notamment les deux *Annexes* : sur *la méthode jéciste appliquée [depuis 1929] dans un pensionnat d'enseignement secondaire* (p. 44-50). *Méthode jéciste appliquée dans une école agricole de province* (p. 50-51).

²³ J'ai souvent entendu dire : *une vie religieuse de type monastique*. Je comprends l'expression, et je partage la critique qu'elle implique. Mais ce que j'ai perçu de la vie monastique m'a donné à penser que les pratiques qui en provenaient dans notre vie de Frères, coupées de l'esprit et de toute la sagesse du monachisme, n'étaient que de piètres caricatures d'usages monastiques, et qui ont d'ailleurs fait l'objet d'une révision postconciliaire.

les jeunes n'existaient pas, les quelques exercices que nous pouvions faire entre nous, ressemblaient tout au plus à des cercles d'étude. Et comme ils ne correspondaient à rien, cela n'a pas duré. Je me rends compte que je ne ressentais pas alors la passion des jeunes. La Vie religieuse à laquelle j'avais été introduit était au fond très centrée sur moi-même, et comme on disait alors, sur la recherche de la perfection personnelle, première fin commune à toutes les formes de vie religieuse, l'apostolat ne constituant qu'une fin seconde, différente selon les Instituts.

Je m'étais efforcé de vivre une vie intérieure aussi intense que j'en étais capable, mais cette intériorité était sans doute d'ordre plutôt psychologique, introspectif et volontariste. Et il y manquait peut-être quand même l'insistance sur l'essentiel, la conscience d'être d'abord aimé par le Père des cieux, l'attachement à la personne de Jésus-Christ, nourrie par la fréquentation assidue de l'Évangile. Durant l'année de Noviciat, on nous donnait un manuel de *Dogme*, rédigé dans les années 1890 par un professeur de séminaire. Il était présenté comme un catéchisme, et sans guère d'explications, nous devions en apprendre par cœur les questions et les réponses. Le Frère Sous-Directeur, traditionnellement chargé de l'enseignement doctrinal nous expliquait deux ou trois heures par semaine le manuel que nous aurions à étudier l'année suivante, la *Morale*, du même auteur, et de la même époque.

Par ailleurs, dans la Vie religieuse à laquelle on nous initiait, l'accent était mis sur la fidélité à la *Règle*, sur la régularité – et spécialement sur les petits points d'observance. Car la *Règle* était caractérisée par la minutie des détails sur les pratiques de piété, les exercices de la vie en commun, la tenue du corps - ce qu'on appelait la modestie -, la pratique du silence. La volonté de Dieu, nous disait-on parfois, était toute tracée pour nous dans la lettre de la *Règle*, et en la pratiquant, nous étions assurés d'être fidèles au Seigneur. Cette vision des choses a marqué non seulement mon Noviciat, mais toute ma jeunesse religieuse. Comme je l'ai dit, nous n'avions pas l'occasion d'appliquer les chapitres sur l'école durant les années de formation. Ils paraissaient d'ailleurs tellement anachroniques qu'on ne pouvait guère en tenir compte. Dès lors, la pratique de la *Règle* ne s'étendait guère qu'aux exercices de piété, à un certain nombre de pratiques communautaires ou ascétiques.

Pendant plusieurs années, j'ai été marqué par cette conception à la fois individualiste, intériorisante et observante de la Vie religieuse. Par la suite, j'ai dû faire un fameux chemin, dans ma tête et dans la réalité, pour passer de cette conception centrée sur moi-même, sur le souci de la perfection et donc sur la *Règle*, à une intégration personnelle de l'apostolat dans ma recherche de fidélité à Dieu. J'ajoute, et c'est important pour la suite, que le Fondateur auquel on nous initiait était surtout celui du *Recueil*, de la *Règle*. S'agissant de valoriser l'observance, on n'avait aucune peine à l'appuyer sur des textes très insistants de saint Jean-Baptiste de La Salle sur la régularité. C'est à ce Fondateur-là que je m'étais attaché. Lorsque je découvrirai d'autres insistances spirituelles, je connaîtrai une période de rejet de l'idéal de l'observance et, par voie de conséquence, je me détacherai pendant tout un temps du Fondateur.

Il me faut cependant ajouter ici un correctif. La critique que je fais d'une insistance excessive sur la Régularité concerne plutôt, au plan de l'Institut, une période ultérieure dont je reparlerai. Pour celle que j'évoque ici, le Noviciat, au fond, c'est surtout une certaine tendance rigoriste personnelle qui a saisi alors l'adolescent que j'étais. Il est juste de rappeler ce que j'ai dit de l'enseignement et de toute l'attitude de notre Directeur de Noviciat. Sa longue pratique de la vie « normale » du Frère, en classe, et dans une communauté « ordinaire », le préservait de l'excès dans l'insistance sur une régularité minutieuse et de la majoration de la « vie intérieure » au détriment de « l'apostolat ». Il se méfiait d'aspirations spirituelles absolues et désincarnées qui pouvaient atteindre l'un ou l'autre novice à un moment ou l'autre de cette année au style particulier. Je lui dois sans doute de ne m'être malgré tout pas trop évadé dans un « spirituel » coupé de la réalité.

Miguel - De votre Noviciat, que reste-t-il de plus fort ?

Michel - Deux réalités surtout. D'abord, une grande amitié entre nous, novices. À partir de 1959, nous nous sommes retrouvés pour fêter ensemble les vingtième, trentième, quarantième, cinquantième et soixantième anniversaires de notre prise d'habit. La plus grande partie de ma vie s'est déroulée loin du Nord, à Paris et surtout à Rome, ce qui m'a amené à voyager pas mal. J'aurais pu perdre mes racines lasalliennes les plus pro-

fondes. Grâce à l'attachement aux Frères de ma promotion de Noviciat et aux relations régulières avec nombre d'entre eux, j'ai maintenu avec mon District d'origine un lien très fort qui m'a facilité la réinsertion au moment de la retraite.

Globalement, nous sommes contents de notre Noviciat. Par comparaison avec d'autres groupes, nous apprécions d'avoir bénéficié d'un type de formation qui a eu au moins le mérite de ne pas nous orienter dans une voie fausse, de ne pas nous avoir fait poursuivre des chimères spirituelles. Nous reconnaissons que notre Directeur nous parlait surtout de la vie réelle en communauté. Concrète et aussi des rapports avec les élèves. Nous savions donc que la vie du Frère ce n'était pas celle du Noviciat. Et personnellement, je dois dire que je n'ai jamais éprouvé de regret quant à mon Noviciat. Même ces temps de prière extrêmement intenses pour moi, je ne sais pas quelle était leur valeur, mais je ne les renie pas.

LA DEUXIÈME GUERRE MONDIALE

Miguel - Est-ce pendant le Noviciat, ou juste après, que la guerre est devenue une réalité plus immédiate ?

Michel - C'est pendant le Noviciat. Une des particularités de notre Noviciat, c'est que nous avons été coupés de toute la vie, bien plus encore que d'autres promotions. Pas de visites des parents : non que nous ayons été loin de nos familles, mais la frontière franco-belge était fermée. Nous n'avons vu personne, pas même des Frères. Seul le F. Visiteur avait un laissez-passer pour venir au Noviciat. Aucun étranger ne pouvait donc venir nous voir. Nous étions complètement laissés entre nous. Nous ne savions pratiquement rien de la guerre. C'était *le drôle de guerre* ; il ne se passait rien. Nous étions tous convaincus que l'Allemagne allait être vaincue. On ne savait pas bien comment ni pourquoi la Pologne avait été si rapidement battue. Nous n'étions pas au fait non plus du pacte germano-soviétique; nous n'étions pas informés. Nous n'avions pas suffisamment conscience de ce qu'était la réalité politique de l'Europe à ce moment-là.

Un coup de tonnerre, le 10 mai 1940. Ce vendredi, dès l'aube, nous avons entendu les vrombissements des vagues d'avions qui, des deux

camps, déferlaient sur la Belgique. Les Allemands l'avaient envahie, et leur avance fut foudroyante, grâce à leur écrasante supériorité aérienne et terrestre. Ils avaient également pénétré en France. Rapidement, ils allaient percer les Ardennes, emporter Sedan. Immédiatement, la panique s'empara de populations qui, dans le Nord de la France comme en Belgique, gardaient le souvenir épouvanté de l'occupation de 1914-1918. Beaucoup entreprirent d'évacuer. Les foules qui encombraient les routes rendirent plus difficile encore la résistance des troupes alliées déjà débordées.

Il fallait éviter, pensait-on, que les jeunes soient au contact des Allemands : on craignait qu'ils ne soient réquisitionnés sinon comme soldats, du moins comme travailleurs forcés. Nous avons donc quitté le Noviciat le mercredi 15 mai, pour rester bloqués à Estaimpuis : la frontière était infranchissable. Le pensionnat était envahi par des centaines de Belges qui fuyaient et au milieu desquels nous vivions. Le lundi 20 mai, enfin, nous avons pu entrer en France. Il était trop tard pour gagner le sud, et stoppée par la bataille de Lille, notre marche d'évacuation s'est terminée par un séjour à l'école St Pierre. Nous avons tout de même passé trois semaines d'un Noviciat insolite, sans livres, sans conférences, sans domicile fixe – mais jamais à la rue !- incertains du lendemain, dans la crainte plus ou moins fondée de l'ennemi.

Cette odyssee, brève et moins dramatique que bien d'autres, prit fin le vendredi 31 mai par le retour à Annappes : nous y avons achevé les quatre derniers mois de Noviciat. Nous étions sans nouvelles de nos familles. Mon père n'est venu me voir que courant juin. Je ne l'avais pas revu depuis juin 1939. Il m'a appris que mon frère était prisonnier en Autriche. Les restrictions alimentaires ont commencé presque immédiatement.

Miguel - Comment s'est poursuivie votre formation durant ces années de guerre ?

Michel - Je relève simplement que la retraite préparatoire à la première profession ne fut pas moins originale que celle de la prise d'habit. Le prédicateur en fut un franciscain originaire du Nord, assez notoire à deux titres : sa spécialisation pratique et doctrinale dans le domaine de la Jeunesse ouvrière chrétienne (J.O.C.) ; et ses écrits consacrés à l'approfondissement de la doctrine spirituelle de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus. Durant

toute la retraite, il nous commenta l'épisode de Zachée, ce qui constituait une autre originalité, et nous mettait en contact direct avec un épisode évangélique rayonnant de la miséricorde du Christ. Cela témoigne au moins de l'ouverture du Directeur du Noviciat qui avait fait ce choix.

Nous avons fait nos premiers vœux, à la date normale, le 14 septembre 1940. Le même jour, nous avons changé de bâtiment pour commencer notre Scolasticat. Le Scolasticat d'Annappes avait été ouvert en 1937. Nous étions donc la 4^e promotion de scolastiques. En y arrivant, nouvelle impression de libération. Pour la première fois de ma vie, je disposais d'une chambre à coucher pour moi seul. Formidable, pour l'adolescent que j'étais. C'était exceptionnel à l'époque dans les maisons de formation chez les Frères. Les chambres étaient vastes et quasiment vides : un lit, une armoire, une petite table et une minuscule table de nuit. Pas de lavabo. Au moins, on était chez soi, le soir. C'était un très grand changement. Je n'ai pas éprouvé de difficulté pour les études, je les aimais beaucoup; et j'avais fait une grande partie du programme au Petit Noviciat. On travaillait ardemment, parce qu'il fallait absorber en un an le programme des deux premières années de Brevet Supérieur. En même temps, je gardais le goût de l'oraison. Par exemple, pendant très longtemps, j'ai continué à préparer mon oraison par écrit. L'oraison, suivant la *Méthode*²⁴, était très importante dans mon expérience personnelle.

Alors, je n'éprouvais pas de dichotomie entre les études et la prière. En revanche, inconsciemment, je commençais à souffrir de l'absence de lien entre ce qu'on appelait le catéchisme et la vie spirituelle. L'étude du dogme, puis de la morale, n'apportaient rien du tout pour l'alimentation intérieure. Le dogme de la Trinité, par exemple, je n'en percevais nullement l'incidence dans ma vie de relation à Dieu. Ce qui aurait pu apporter de la nourriture, c'était la lecture du Nouveau Testament, qu'on faisait tous les jours, mais c'était formaliste. On n'avait pas accès à la Bible. Plus tard, mon frère évêque déplorera, comme un scandale, cette insuffisance doctrinale : comment des religieux qui se voulaient apôtres du catéchisme pouvaient-ils être sevrés de toute formation biblique et théologique ?

²⁴ Il s'agit de la méthode présentée dans l'*Explication de la méthode d'oraison* lasallienne (EM).

Quant à moi, je ressentais alors cette lacune comme en creux, j'en souffrais inconsciemment. Progressivement, le malaise s'accroissait du fait du contraste entre un vide doctrinal et spirituel et ce qui m'apparaissait de plus en plus comme un moralisme intolérable : l'insistance démesurée sur la pratique de la *Règle*. Quelques années plus tard, au plus fort de ma crise, avant la profession perpétuelle, je disais au prêtre auquel je me confiais : *Dans cet Institut, je ne trouve pas de vie spirituelle*. C'est à partir de là que j'ai été toute ma vie obsédé par la préoccupation de la formation des Frères.

Après un an de Scolasticat (1941), toute la promotion est envoyée en communauté. Bien des Frères actifs du District de Cambrai, démobilisés en France libre²⁵ y étaient restés. Ils se faisaient prier pour rentrer dans le Nord. D'où cette réduction du temps de la formation que je continue d'estimer catastrophique : les Supérieurs de l'époque manquèrent totalement de vision, de perspectives. Ils croyaient parer au plus pressé, mais obéraient lourdement l'avenir, et sans doute sans le vouloir, ils causèrent à de jeunes hommes doués pour les études un préjudice qui pesa sur toute leur existence.

A la fin de ce Scolasticat tronqué, je fus affecté comme professeur au Petit Noviciat d'Annappes : j'avais à peine dix-huit ans, et je restais inculte en bien des domaines. Pourtant, dans ce début des années quarante, la fusion momentanée entre les maisons de formation d'Annappes et de St Omer, m'a ouvert quelques lucarnes spirituellement et intellectuellement.

Le Directeur du Scolasticat de St Omer était épris de Dom Marmion. Par l'un de ses disciples, j'ai été amené à me nourrir des ouvrages – des best-sellers à l'époque – de ce bénédictin irlandais. Abbé de Maredsous, il avait publié ses conférences aux moines, sous les titres : *Le Christ vie de l'âme, le Christ dans ses mystères, le Christ idéal du moine*. Faute de bases suffisantes, je trouvais ces livres un peu difficiles. Du moins m'aidaient-ils à pressentir qu'il pouvait y avoir un lien entre la doctrine et la vie spirituelle. À partir de ces traités de Dom Marmion, avait été réalisé un petit livre de méditations pour tous les jours de l'année, *Paroles de vie en marge du mis-*

²⁵ Partie de la France non occupée par les allemands.

sel. Ce livre offrait une page sur le saint ou sur la fête pour préparer l'oraison du jour. J'avais alors comme la hantise d'une oraison non pas intellectuelle mais doctrinale.

Grâce à la fusion des maisons de formation de Cambrai et de St Omer, je fus en contact avec quelques Frères ayant déjà fréquenté l'université. Ils m'aidèrent à avancer dans mes études - je m'étais mis à apprendre le latin et le grec en vue d'aborder une licence en lettres. En même temps, ils contribuèrent à m'ouvrir les yeux sur bien des étroitesse d'Annappes, et de ma propre mentalité. Un moine de l'abbaye de Wisques accompagnait le groupe audomarois (de St Omer) : je lui suis redevable d'une première initiation liturgique en même temps que d'une ouverture spirituelle. Avec un Frère, mon aîné de quelques années, nous organisâmes quelques séances de cours bibliques. Mon frère Jean, alors professeur d'Écriture Sainte au grand séminaire de Lille, donna à l'ensemble des communautés d'Annappes quelques heures d'initiation à St Paul.

Miguel - Pendant cette période, la dimension apostolique a-t-elle beaucoup changé ?

Michel - Non. J'étais professeur au Petit Noviciat, puis au Scolasticat. Mais dans le système des maisons de formation de l'époque, la relation personnelle aux jeunes était réservée au Directeur. Par définition, les professeurs étaient bloqués pour l'apostolat. Ils devaient se borner à donner des cours. Cette sorte d'interdit ne contribuait pas à développer le zèle. Je voyais mes confrères - en d'autres communautés - zélés. Mais, personnellement, je n'avais guère d'aspiration apostolique. Ce qui me préoccupait, c'était la régularité, la perfection personnelle. En même temps, je me sentais inférieur par rapport aux Frères de ma promotion : ils venaient à Annappes avec des groupes de jeunes. Je sentais qu'ils étaient pris par eux. Ils animaient des colonies de vacances. Tout cela m'était étranger et j'en souffrais.

Miguel - Vous avez dû connaître des souffrances humaines venant de la guerre, des morts, des séparations, des dangers et aussi les difficultés de vivre chaque jour.

Michel - Les difficultés de vivre chaque jour, nous les connûmes d'abord sur le plan matériel. Le ravitaillement était insuffisant : nous avons de plus

en plus souffert de la faim. Nos responsables immédiats partageaient notre pénurie. Sans aucune concession au marché noir, nous aurions pu y échapper, puisque le Petit Noviciat acceptait des pensionnaires dont les parents fermiers ne demandaient pas mieux que de nous aider. Mais certains Supérieurs qui opposaient à nos fringales de faciles sermons sur l'abandon à la Providence, faisaient stocker sans fin ces provisions, sous prétexte que le pire était à venir. Quelques-uns d'entre eux consentaient à être favorisés d'un régime de faveur. Ces différences provoquèrent une mini-révolte au printemps de 1944 : le F. Iñaki Olabeaga avait pris la tête du mouvement de protestation contre l'injustice alimentaire dont les santéés des jeunes risquaient de faire les frais. Son courage lui valut d'être renvoyé en Espagne, où pourtant, tout danger n'était pas passé pour lui.

Nous étions confrontés en permanence à certains dangers. Nous vivions ici, à Annappes. Les ateliers du Chemin de fer, des usines métallurgiques importantes, étaient en pleine activité, à quelques kilomètres, à Hellemmes et Fives. Ces villes ont subi peut-être cent cinquante bombardements, qui faisaient chaque fois des victimes. Il nous arrivait, allant à l'université ou en revenant par le train, d'être bloqués par les sirènes, de devoir gagner des abris, d'avoir les nerfs tendus par le vrombissement prolongé des avions. Pourtant, les attaques anglaises importantes avaient lieu de nuit. Nous étions alors obligés de quitter le dortoir et de descendre à la cave dans la grande maison. Pour nous apaiser, enfants et adultes, et pour occuper le temps, nous récitons le chapelet. Sans tragique, je pense que le sens d'un certain danger de mort devenait alors une réalité dans notre psychisme et notre vie spirituelle. Une espèce de peur, de confiance en même temps, et d'abandon. La prière pour la patrie, pour les prisonniers, pour les déportés, pour les appelés au Service du Travail Obligatoire (S.T.O.), et résumant le tout, la prière pour la paix était intense. En octobre, mois du Rosaire, et en mai, mois de Marie, les églises étaient remplies pour les messes et pour les Saluts du Saint Sacrement.

Miguel - Vous avez donc vécu la guerre dans ce contexte très fermé. Quels étaient les sentiments politiques du moment ? Quelle est la vie de l'Église au sens plus large ? Aviez-vous des échos de ce qui se passait au point de vue politique, au point de vue de l'Église, du fait du régime de Vichy, de l'occupation du territoire français par l'armée allemande ?

Michel - Je reviens en arrière, pour une évocation un peu plus large de la guerre. L'armistice du 17 juin 1940 avait coupé la France en deux, la zone libre et la zone occupée. Les Français eux-mêmes passaient difficilement de l'une à l'autre. Dans la zone occupée, les départements du Nord et du Pas-de-Calais formaient une zone dite interdite, plus difficile d'accès encore, directement rattachée à la kommandantur de Bruxelles. Je suis resté à Annappes pendant toute l'occupation allemande. Nous étions coupés de la vie du pays. L'information qui nous arrivait par le journal local était évidemment soumise à la censure allemande, et nous ne pouvions nous y fier surtout au début de l'occupation.

Il ne faut pas oublier que le Maréchal Pétain avait été légalement promu à la tête de l'État : la chambre des députés et le Sénat lui avaient remis non seulement les pleins pouvoirs, mais le pouvoir constituant. Au départ, Pétain fut considéré par la plupart comme investi de la légitimité du gouvernement de la France, même en zone occupée. De Gaulle apparaissait comme un révolté. Au début de l'occupation allemande, la majorité des Frères, comme des catholiques, comme du pays, étaient aussi pétainistes qu'antiallemands. L'évêque de Lille, Mgr Liénart, était pétainiste. Presque tous les évêques l'étaient, et encore en octobre 1942, l'Assemblée des Cardinaux et Archevêques de France requérait des consciences chrétiennes la soumission absolue au pouvoir établi, condamnant *les théologiens sans mandat* qui encourageaient le droit de résister à l'armée occupante même par les armes et le sabotage.

Notre chance à Annappes, ce fut la présence parmi nous de deux Frères viscéralement opposés aux occupants. Un alsacien, grâce auquel la maison ne fut jamais réquisitionnée par l'armée allemande. Et surtout le F. Iñaki Olabeaga : un basque espagnol qui nous était arrivé, fuyant la guerre civile, à l'automne 1936. Il était farouchement opposé à Franco, dont sa famille avait souffert. Tout naturellement, son anti-franquisme déboucha sur l'opposition à l'Allemagne. Il entra en relation avec le chantre paroissial, Agathon Carrière, dont le frère dominicain devint vice-président de l'Assemblée consultative (gaulliste) d'Alger. Ils suivaient les émissions de la radio anglaise. Influencés par eux, nous nous sommes retrouvés du côté de De Gaulle plutôt que du Maréchal Pétain.

Par mon frère, j'étais en relation constante avec le séminaire de Lille qui, par tradition démocratique, était du côté de la Résistance. Ces influences, du Frère basque et du séminaire, ont fait que je n'ai guère été pour Pétain. Je n'ai pas fait de résistance, certes. Mais pas de soumission au pouvoir établi, ce qui, à la différence de certains, ne me posait pas de problèmes sur le plan religieux : pourtant, je me souviens d'avoir été rappelé vertement à l'ordre par un de mes confrères, un jour où je me permettais de critiquer le Maréchal Pétain. *Il est investi de l'autorité, me dit-il, nous lui devons obéissance comme au représentant de Dieu.* Toutefois, je dois rester modéré dans mon expression : nous ignorions tout de la Résistance – jusqu'au jour du massacre de Villeneuve d'Ascq, à côté de Lille (dans la nuit du 1^{er} au 2 avril 1944). La séparation soi-disant religieuse du monde aboutissait à une véritable marginalisation à l'égard de la vie des hommes, et plus tard, j'ai ressenti cette coupure comme une frustration.

On ignorait évidemment les horreurs antisémites. Parce que j'allais parfois à Lille, j'ai vu des juifs, y compris des jeunes, porter l'étoile jaune. Cela m'a bouleversé ; comme beaucoup, j'attribuais cette ségrégation aux Allemands, ne pouvant penser un instant que des lois françaises de Vichy proscrivaient ainsi les juifs. Et puis, on n'a plus rien vu, parce que les juifs étaient pris et emmenés en camp de concentration. La conscience que j'ai prise des camps de concentration a été saisissante, mais tardive. J'ai été mobilisé en février 1945. Je suis parti en Allemagne en avril. Notre train s'est arrêté en gare de Landau. Un convoi venant en sens inverse s'est immobilisé sur l'autre voie. C'était un train de déportés. Et j'ai alors découvert des wagons de cadavres ambulants. D'un seul coup, épouvanté, j'ai pressenti quelque chose de ce qu'avaient pu être les camps d'extermination.

Seul correctif bien mineur : les Allemands appelèrent des jeunes de nos générations à partir en Allemagne comme travailleurs d'abord volontaires, puis forcés. À partir de 1943, tous les hommes appartenant à la classe 1942 furent ainsi requis par l'occupant. Plus quelques autres, nés en 1920, 1921 et 1923. J'appartenais à ce dernier contingent. Grâce notamment à Agathon Carrière et à quelques employés municipaux, tous les jeunes Frères susceptibles d'être appelés au service du travail obligatoire avait été munis de fausses cartes d'identité. C'était un délit grave, mais nous prenions cela plutôt comme un amusement.

Miguel - Étiez-vous au fait de la Résistance et des ambiguïtés de la politique ? Quelle incidence ces réalités ont-elles eu dans votre vie spirituelle, dans la manière de vivre la vie évangélique dans votre communauté ?

Michel - On n'était pas très au courant de la Résistance. La presse présentait les résistants comme des terroristes. Dans la nuit du samedi de la Passion au dimanche des Rameaux 1944, un train de militaires allemands permissionnaires a déraillé en gare d'Ascq (attentat de la Résistance). En fureur, les soldats, des SS (*Schutz Staffel* – Équipe de Protection Allemagne), sont sortis du train, ils ont pénétré dans les maisons, ils en ont fait sortir tous les hommes qu'ils y ont trouvés, les ont alignés contre la voie ferrée, et fusillés séance tenante, sans autre forme de procès. Un monument évoque ce massacre²⁶.

Des problèmes précis, sinon de résistance, du moins de soumission aux ordres du pouvoir civil eurent pour nous une incidence sur certaines conceptions de la vie religieuse, notamment celle de l'obéissance. De cette vertu, nos Supérieurs de l'époque nous présentaient une doctrine d'un absolutisme radical (ce qui n'avait rien d'exceptionnel dans le monde religieux). Quelques slogans qu'ils assénaient sans nuance peuvent la résumer : *rien sans permission ; le Supérieur a toujours raison ; il est le représentant de Dieu, il parle en son nom, on ne se trompe jamais en obéissant...* La pratique de plusieurs d'entre eux était d'autant plus cohérente avec ces théories, qu'ils étaient imbus de leur autorité et la considéraient vraiment comme sacrée. En 1943, tous les jeunes de la classe 42 furent appelés pour le service du travail obligatoire en Allemagne. Le Provincial de Cambrai estima que les deux Frères du District concernés devaient se soumettre et partir. L'un d'eux obtempéra, au grand dam de sa famille qui en garda une vive animosité contre le dit Supérieur. Mais l'autre refusa de gagner l'Allemagne. Il rentra donc chez les siens et y vécut clandestinement jusqu'en 1945.

Le Provincial condamna cet acte de désobéissance caractérisée, moins à

²⁶ Le nom de ce village est resté attaché à la dénomination de Villeneuve d'Ascq, établie à l'Est de Lille dans les années 1970.

l'autorité civile qu'à sa propre vision des choses, et donc à l'ordre de Dieu. Il considéra d'abord que ce Frère avait quitté l'Institut et commença par refuser de le recevoir à son retour. Mais le jeune avait recouru au Frère Assistant, duquel dépendait hiérarchiquement le Provincial. Lorrain fortement anti-allemand, ce dernier exigea que le soi-disant fugitif – dont il avait approuvé le refus – fût réintégré sans aucune sanction.

Ce genre d'épisode nous faisait réfléchir et éveillait notre esprit critique : l'absolu de l'obéissance religieuse pouvait-il dissoudre le droit de la conscience personnelle ? Le Supérieur pouvait-il exercer son autorité en tous domaines, y compris celui de la vie civique ? Comment admettre que Dieu parle par le Supérieur lorsque deux responsables sont d'un avis contraire sur un même problème concret ? À la même époque, d'autres religieux ou prêtres eurent à affronter ce type de questions, avec une tout autre ampleur, et surtout des enjeux autrement redoutables, puisque des vies humaines, à commencer par la leur, pouvaient être en cause. Nos interrogations portaient sur des situations ponctuelles et mineures. Nous en entrevoyions d'ailleurs à peine la portée. Ces modestes débats n'en exercèrent pas moins une influence importante sur l'évolution de certaines de nos conceptions de la Vie religieuse.

Coupé de tout, je ne pouvais avoir l'idée de m'engager dans une Résistance que je connaissais à peine de nom ; je ne sais pas ce que j'aurais fait si je m'étais trouvé dans une situation de Résistance. Ce n'est qu'après la guerre, en 1945, que j'ai vécu en communauté avec un excellent Frère de nationalité belge, comme trois ou quatre autres du District²⁷. Il faisait partie de l'équipe des professeurs du Scolasticat, mais nous savions que cette année-là lui était donnée pour recommencer son Noviciat. Résistant à Estaimpuis, il s'était trouvé en conflit violent avec son Directeur. Il avait été acculé à demander sa dispense de vœux, et avait trouvé refuge comme enseignant au collège des Jésuites à Lille. On l'avait réadmis sans difficulté aussitôt la guerre terminée, mais les prescriptions canoniques étaient

²⁷ À la différence de la France, la Belgique n'avait plus de gouvernement, le roi et le premier ministre ayant émigré à Londres. Le pays était donc sous la juridiction directe de l'armée occupante. Ce qui supprimait les problèmes de conscience provenant du principe de la soumission au gouvernement légitime du pays.

incontournables et il lui fallait subir à nouveau un processus (simplifié quand même) de réincorporation à l'Institut, puisqu'il avait été relevé de ses vœux. Mon frère Jean et mon frère Etienne faisaient un peu de résistance. Un de mes oncles a été arrêté et n'a échappé à la déportation que grâce à la débâcle allemande de la fin de l'été 1944. Mais j'ignorais ces situations.

APRÈS LA GUERRE

Miguel - Pouvez-vous parler maintenant de vos études à l'Université, des changements qui se sont opérés après la guerre?

Michel - D'abord, mes études à l'Université. Elles commencent pendant la guerre, par une sorte de curieux prélude. Encore très jeune, j'y ai expérimenté - l'une des rares fois dans ma vie - l'impossibilité physique de l'obéissance religieuse. Aucun problème de conscience, mais une allergie absolue. Dès l'occupation allemande, le Provincial de l'époque - un tyran - fut obsédé par le péril qui, selon lui, menaçait les jeunes Frères : la réquisition pour le travail obligatoire en Allemagne. Il pensait que les étudiants à l'Université bénéficieraient d'une sorte de sursis. Il cherchait donc à toute force, et le plus vite possible, à nous inscrire en faculté, n'importe laquelle. Pour être admis à l'Université, il fallait être bachelier. Je n'ai terminé mon Baccalauréat qu'en octobre 1942. Notre Supérieur avait déniché à la Catho de Lille une école d'agriculture qui acceptait alors des étudiants non bacheliers. À la rentrée de 1941, il m'ordonna de m'y inscrire (ainsi que quelques autres jeunes Frères). La mort dans l'âme, j'y ai suivi les cours toute la journée, le premier jeudi de l'année universitaire. À mon retour, le soir, je suis allé voir le Directeur, F. Blondiau, je lui ai dit : *c'est impossible; on ne peut pas me demander cela* (j'avais 18 ans); je ne suis pas fait pour des études d'agriculture. Elles me sortent par les yeux. Théoriquement partisan de l'obéissance aveugle et sans discussion, le Directeur dut percevoir mon désarroi car il me répondit du tac au tac : *c'est terminé, vous n'irez plus suivre ces cours. Je me charge de faire entendre raison au F. Visiteur.*

En 1942, j'ai passé le Baccalauréat, et je me suis inscrit à l'Université. Mon goût personnel, les matières dans lesquelles j'avais bénéficié d'un

excellent enseignement et le mieux réussi, c'étaient les mathématiques et les sciences. Or j'ai décidé d'entreprendre la licence dite alors de *Lettres pures* : elle comportait les certificats d'Études latines, d'Études grecques, de Littérature française, de Grammaire et philologie classiques. Pourquoi ai-je choisi cette route qui requérait pratiquement de moi que je commence à zéro le latin et le grec, puisque je n'en avais pas fait jusque là ? Je dois reconnaître que je le dois surtout à la clairvoyance de mon frère aîné. Il n'intervenait dans mes affaires que lorsque je m'adressais à lui ; mais je me rendis compte alors qu'il s'intéressait profondément à moi, qu'il me connaissait bien et qu'il n'était pas sans inquiétudes quant à mon évolution psychologique et spirituelle. Quand je l'interrogeai au sujet de mon orientation vers les études supérieures, il me détourna de m'engager dans la carrière scientifique pour laquelle je me croyais mieux préparé et vers laquelle me poussait l'un ou l'autre de mes Supérieurs. *Je crains, m'objecta-t-il en substance qu'elles ne durcissent en toi certaine tendance à la rigidité, qu'elles ne renforcent l'esprit de géométrie dans ton appréhension de l'existence et de la vie religieuse. Et puis, en choisissant une carrière littéraire, tu disposeras de meilleurs atouts pour ta vocation d'éducateur et de catéchiste.*

Je l'ai écouté, et la suite démontrera que le bénéfice de sa perspicacité dépassa amplement l'objet précis du moment. Avec beaucoup d'élan, je consacrai donc les années 1942-1944 à faire du latin et du grec, tout en suivant assez vaguement quelques cours de littérature française à l'Université Catholique de Lille (la Catho). En 1943, à cause des bombardements de St Omer plus intenses encore que ceux de la région lilloise, les groupes de formation du District voisin sont venus à Annappes. J'ai eu alors la chance de rencontrer le F. Jacques Serlooten. Jeune encore, il était entré dans l'Institut au terme de ses études secondaires. Il avait été soldat pendant plus de deux ans. Il avait préparé à l'Université de Caen plusieurs des certificats de la licence vers laquelle je m'orientais. Il m'aida beaucoup, en me donnant confiance en moi-même, en suggérant certaines lectures, en éveillant davantage mes goûts littéraires. De 1946 à 1948, nous avons vécu ensemble toutes les vacances scolaires pour nous aider l'un l'autre à préparer le certificat de grec. Nous passions des heures à étudier les textes au programme, de Platon, Sophocle, Hésiode, Eschyle, Euripide, Thucydide... Mais ces longues périodes studieuses étaient cou-

pées d'échanges sur tout. Son influence sur moi débordait le plan intellectuel, car je découvrais en lui une liberté de penser et de parler qui me paraissaient généralement judicieuses, même si je n'osais pas encore y consentir tout à fait moi-même, dans la mesure où elle impliquait l'audace de la critique.

Mes études universitaires proprement dites ont duré quatre ans, de 1944 à 1948. J'ai dû beaucoup travailler, et je crois que j'ai eu de la chance à plusieurs reprises lors des examens, car je ne possédais pas l'aisance et la culture, par exemple des séminaristes ou des jeunes prêtres avec lesquels je suivais les cours à la Catho. Par ailleurs, je n'ai jamais cessé de faire la classe durant ces années, même si je n'avais pas un horaire scolaire complet. Bref, j'ai passé le certificat d'Études Latines en 1945 (avant de partir pour l'armée), de Littérature française en 1946, d'Études grecques et de Grammaire et philologie en 1948.

L'accès à l'Université, avec les influences auxquelles je viens de faire allusion, marque pour moi l'accentuation d'un questionnement intellectuel et religieux, qui va se prolonger. Au départ, les interrogations qui s'éveillaient au fond de moi-même gardaient la forme d'une inquiétude diffuse que je n'osais pas laisser trop envahir mon champ de conscience, ni a fortiori, expliciter pour d'autres. Pourtant, j'étais alors le professeur d'autres jeunes en formation, à peine moins âgés que moi. Certains éprouvaient des sentiments identiques aux miens : nous nous sentions proches. Des amitiés profondes sont nées alors, un surtout qui, depuis cinquante ans, n'a cessé de s'approfondir en dépit du fait que nos chemins ont totalement divergé.

Dans ce climat intérieur, comme toute la classe 1943, je suis appelé à l'armée en février 1945. Je me souviens que je suis parti alors avec appréhension, certes, mais surtout avec soulagement : une occasion naturelle m'était offerte de sortir d'un milieu où j'étouffais, sans oser encore me l'avouer à moi-même. Ce service militaire n'a duré que six mois, mais qui ont compté pour moi. Auprès des camarades de régiment, j'ai découvert certaines réalités de la vie du « monde ». J'ai été sidéré de prendre conscience de l'ampleur de l'ignorance religieuse de la plupart, et de leur indifférence générale à l'égard de l'Église. Bien sûr, l'acuité des questions de

sexualité m'a saisi. Les soldats avec lesquels j'ai vécu en Allemagne représentaient une jeunesse assez débridée, de laquelle je ne me faisais auparavant aucune idée. La plupart sortaient le soir, couraient les filles. Et ils racontaient leurs exploits, en termes crus.

Ce qui me stupéfia et me bouleversa, c'est que plusieurs de mes camarades mariés ne se tenaient pas mieux. Seul tels jeunes fiancés témoignaient de ce que pouvait être la fidélité d'un grand amour, et j'en reste encore émerveillé. J'ai découvert aussi que mes jeunes compagnons ne croyaient guère en la chasteté des prêtres et des religieux. J'étais surveillé : et des camarades ne me cachaient pas qu'ils ne croyaient guère à mon abstinence sexuelle.

Miguel - Michel, ce contact avec le monde pendant votre service militaire et pendant vos études universitaires était un changement radical de vos expériences précédentes dans votre formation.

Quel contraste avez-vous observé entre deux visions de l'homme et de la vie dans ces environnements différents et dans le contexte du temps de guerre et la période de l'après-guerre ?

Michel - Les termes de cette question me semblent un peu grandiloquents, si je me reporte à mes réactions d'alors. En fait, pourtant, c'est bien un choc à la fois culturel et religieux que j'ai éprouvé à mon retour du service militaire. Rentrant à Annappes en septembre 1945, je suis entré dans une crise qui m'a secoué pendant trois ans : elle ne se résolut que par ma profession perpétuelle en 1948. Globalement, s'opérait en moi le rejet de l'univers religieux constitué par l'Institut, auquel j'avais d'abord adhéré avec élan, mais dont j'avais été amené peu à peu à soupçonner l'authenticité humaine et spirituelle. Si je tente de nommer les composantes de cette rébellion, de cette lutte qui se déroulait d'abord et surtout en moi-même, avec moi-même, je crois pouvoir désigner par trois mots ce que je rejetais du monde religieux qui m'avait imprégné pendant mon adolescence : contrainte, fragmentation, autosuffisance. En opposition à ce chemin mortifère, trois termes me semblaient représenter des valeurs vivifiantes : liberté, unité dynamique, solidarité.

La *contrainte*, la *fragmentation*, l'*autosuffisance* : je les éprouvais au

confluent de l'austérité anachronique de la *Règle*, de la lourdeur d'une vie commune continue, de la rigidité d'un conformisme tendant à une sorte de pensée unique.

En contraste, aussi bien à l'Université qu'au service militaire, je découvrais la liberté de la foi, la liberté religieuse, mais aussi la liberté toute simple d'avoir soi-même à se déterminer dans l'organisation de l'existence, le choix des lectures, des loisirs, dans les relations. En second lieu, l'expérience d'amitiés fortes m'amenaient à prendre conscience de l'importance de la solidarité avec les hommes, des exigences de la justice pouvant requérir parfois l'engagement personnel et la prise de risques. Je découvrais en même temps dans la pratique qu'il y avait des hommes et des femmes; et qu'il était possible de nouer des relations d'amitié dans les deux sexes. Enfin, découvrant notamment certains écrivains modernes, je trouvais en eux une source inépuisable d'alimentation spirituelle : Bernanos, Mauriac, Péguy, Claudel. Du même coup, la nourriture de l'Institut me paraissait fade, et sa prétention à l'autosuffisance intolérable.

Un ouvrage découvert à l'été 1946 cristallisa pour moi, en quelque sorte, toute cette nouveauté. Avec une dizaine d'autres Frères du District de Lille, nous fûmes envoyés pour la retraite de trente jours organisée à Louvain pour les Frères de Belgique-Sud. Le prédicateur, un jésuite de plus de soixante-dix ans était enfermé dans un système clos des *Exercices* de St Ignace. Le Frère Directeur, un excellent homme plein de bon sens, peinait à devoir faire chaque jour des conférences pour lesquelles il ne se sentait pas préparé. Ce qui ne l'empêcha pas de nous parler de l'obéissance en termes alors nouveaux pour moi, et libérateurs. Mais ce que je puis bien appeler une véritable révélation fut pour moi la lecture au réfectoire d'un ouvrage de Jacques Leclercq intitulé : *La vie en ordre*²⁸.

Un tel choix n'était pas banal : on ne lisait pas un ouvrage d'Institut, mais le texte d'un contemporain notoire. Ce chanoine de Malines était alors professeur de morale à l'Université catholique de Louvain. L'ouvrage dont on nous fit la lecture était le troisième de quatre volumes intitulés

²⁸ Leclercq, Abbé Jacques. *Essais de morale catholique. IV. La Vie en ordre*. Paris. P. Lethielleux, 1938, 527 p.

Essais de morale catholique. Le premier avait traité du *Retour à Jésus*. Cet enseignement m'enthousiasma par sa nouveauté, sa richesse spirituelle qui réconciliait dans une unité dynamique des éléments qu'on était habitué à dissocier : adhésion à Jésus-Christ et exigence éthique, morale et spiritualité, vie concrète quotidienne et souffle spirituel, liberté et don de soi. Ce livre a été décisif pendant la retraite de trente jours. Or il contredisait la conception que je pouvais avoir de la *Règle*. Ce n'était pas encore très biblique. Mais c'était vraiment une anthropologie de liberté, une anthropologie d'ouverture aux hommes. *La vie en ordre* : cela voulait dire en ordre avec soi-même, avec Dieu, mais aussi avec les autres, avec le cosmos, avec l'humanité. C'étaient déjà certaines intuitions de *Gaudium et Spes*²⁹. Cette retraite de trente jours avait lieu quelques semaines après le Chapitre de 1946.

²⁹ Quelques années plus tard, en 1953, j'écrirai dans la Revue *Catéchistes* une recension longue de son autre ouvrage : *L'enseignement de la morale chrétienne*, un panorama historique remarquable... qui dut être retiré du commerce !

Chapitre 2 – LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1946 TOURNE LE DOS À L'HISTOIRE

LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1946

Michel - Le Chapitre général de 1946 représenta pour moi une déception immense. Quand je dis : *pour moi*, je crois que j'évoque une situation et des réactions qui furent celles de toute une génération : nombre des artisans de la « révolution » du Chapitre de 1966-1967 avaient perçu et subi le Chapitre de 1946 comme un tournant historique manqué. Il faut d'abord situer brièvement cette génération avant de rappeler quelles étaient ses attentes et de montrer en quoi le Chapitre général lui apparut comme un gâchis.

La génération dont je parle est en gros celle des Frères qui étaient entrés dans l'Institut en France à partir des années 1920 : quelques unités pour chacun des groupes de jeunes nés entre 1904 et 1919 ; des promotions plus compactes pour les années de naissance 1920, 1921, 1922, 1923, 1924³⁰. La communauté de St Pierre de Lille à laquelle j'ai appartenu pratiquement entre 1946 et 1950 est assez représentative de ce que pouvait être la pyramide des âges du District dans l'immédiat après-guerre, même si d'autres communautés importantes présentaient une échelle un peu différente. Nous étions dix-sept Frères³¹. Le Directeur avait 44 ans. Un Sous-Directeur de 75 ans assurait quelques services matériels ou administratifs. Le Frère économiste, ou procureur, avait la cinquantaine. Les quatorze autres Frères avaient de 23 à 30 ans.

³⁰ Un seul exemple qui m'est resté gravé dans la mémoire et dont j'ai pu vérifier l'exactitude aux Archives de l'ancien District de Lille à Annappes. En juillet 1936, dix-huit petits-novices quittèrent Annappes comme « Postulants » pour le Noviciat de Pecq. La plupart de ces garçons étaient nés en 1920 ; seize ans représentait alors l'âge normal pour le Noviciat. Sur ces dix-huit, dix-sept prirent l'habit en septembre. Le départ d'un jeune pendant le Postulat nous valut (aux petits-novices alors en vacances en Belgique) une algarade invraisemblable de la part du Directeur : il nous présenta le transfuge comme infidèle à sa vocation, mettant en péril son salut éternel.

³¹ Ensuite, les groupes commencent à baisser, mais ils restent quand même assez nombreux, au regard de la chute qui devait se produire à partir du milieu des années 60.

Entre avril 1945 et septembre 1946, de nombreux Frères réintègrent le District après en avoir été absents pour diverses raisons, mobilisés en 1939, libérés lors de l'Armistice et restés alors en France libre. Ils y avaient vécu souvent dans des Districts où l'expérience de communautés sécularisées après 1904 avait été plus importante et plus prolongée que dans le Nord, et où le personnel séculier et même féminin des écoles ne constituait plus l'exception rare. D'autres Frères, une quinzaine au total, rentraient de captivité³². Faits prisonniers durant la campagne de France en 1940, ils étaient demeurés dans les camps allemands pendant cinq ans. Quatre ou cinq, de la classe 1942, revenaient après deux années de Service du travail obligatoire (S.T.O.) en Allemagne. Une vingtaine de Frères des classes 1940 et 1943 appelés sous les drapeaux à partir de février 1945, devaient rejoindre les communautés après avoir effectué un service militaire dont la durée varia de six à quinze mois.

Ces Frères avaient dû vivre leur Vie religieuse dans des milieux très différents de celui qu'ils avaient connu dans l'Institut, les difficultés de toutes sortes des prisonniers étant bien sûr les plus pénibles. Ils étaient isolés de toute vie communautaire, en même temps que plongés dans le monde, partageant les mêmes conditions que les hommes auxquels ils se trouvaient mêlés, souvent jusqu'à une certaine promiscuité. Ils avaient mesuré l'importance des réalités humaines y compris les plus élémentaires. Livrés à eux-mêmes dans la parcimonie et la précarité des soutiens religieux, ils avaient redécouvert l'essentiel de la foi, vécue comme une relation personnelle au Dieu vivant qui les habitait et les conduisait. Ils avaient perçu leur vocation de Frères d'abord comme un appel inattendu à suivre Jésus-Christ en partageant les pénuries, les risques, les incertitudes, les attentes de groupes humains culturellement et religieusement hétérogènes. Ils avaient découvert existentiellement combien la conscience personnelle pouvait être exigeante, alors que faisait défaut toute réglementation religieuse collective. La prière leur était apparue comme une nécessité intérieure plutôt que comme une obligation réglementaire. Ils avaient été confrontés aussi bien à des militants chrétiens laïcs qu'à des incroyants à

³² Je parle ici de l'ensemble des Frères du District de Lille, même si jusqu'en 1946, ils appartenaient à deux Districts, Cambrai et St Omer.

l'anticléricalisme parfois virulent. Surtout, ils avaient pris la mesure de l'extension de l'ignorance religieuse et de l'épaisseur de l'indifférence du grand nombre.

Bref, ces Frères avaient été acculés à recentrer leur Vie religieuse sur l'essentiel de l'engagement : disponibilité à entendre la Parole et à discerner les appels de Dieu dans l'imprévu de l'événement ; croissance dans la conformité au Christ en vivant la pénurie, la solitude, la sujétion à des gardiens souvent redoutés ; expérience de la fraternité élargie au tout venant de compagnons imposés par les circonstances ; nécessaire écoute préalable prolongée de ceux auxquels on pouvait se sentir appelé à annoncer l'Évangile. Par ailleurs, la France qu'ils retrouvaient, libérée après quatre années de dure occupation, était elle-même traversée par divers courants de renouveau, dans une société en mutation profonde et une Église en effervescence³³.

Inutile de refaire le tableau des bouleversements qui se sont produits dans la société française aux lendemains de la Libération, avec le gouvernement du général De Gaulle d'abord, sous la quatrième République ensuite. À titre d'exemple, je me borne à évoquer deux ou trois changements déterminants qui nous concernaient plus directement. La naissance du Mouvement Républicain Populaire réveillait en nous le sens de la responsabilité civique en nous apportant la possibilité de dissocier conservatisme et catholicisme. Même si ce fut d'abord sans lendemain, nous pouvions espérer une solution à la question irritante du financement de l'enseignement catholique.

Une nouvelle presse d'inspiration chrétienne nous séduisait : *Témoignage chrétien*, *Temps présent*, *La Vie catholique illustrée*, *Esprit*. Elle nous conviait à traduire en registre social et politique nos aspirations chrétiennes à plus de justice, de liberté, de solidarité. Des militants chrétiens formés par l'Action catholique spécialisée accédaient à des fonctions municipales, parlementaires, gouvernementales. Plusieurs d'entre eux – un

³³ L'évocation rapide que je vais en faire a pour objectif de situer le contexte dans lequel nous eûmes à accueillir les résultats du Chapitre général de 1946. Il arrivera que cette évocation déborde la période des années 1944-1946. Mais s'agissant de rappeler un climat, les traits que je retiens sont bien ceux que nous ressentions dès la fin de la guerre.

Robert Schuman, un Edmond Michelet, un Robert Prigent - allaient jouer un rôle important dans la vie politique française et bientôt dans la naissance de l'Europe. Nous découvrons à quel point la foi et la vie chrétiennes s'incarnaient dans le domaine des réalités sociales, économiques, politiques : cela se traduisait dans les Semaines sociales, alors à l'apogée de leur influence.

La fin de l'occupation allemande libère des forces culturelles restées souvent souterraines. De 1944 à 1964, cinq Français recevront le Prix Nobel de littérature : André Gide (1947), François Mauriac (1952), Albert Camus (1957), Saint-John Perse (1960) et Jean-Paul Sartre (1964) qui le refuse. Ces noms d'écrivains qui se sont illustrés dans la littérature, la philosophie, le théâtre et la poésie témoignent d'une effervescence intellectuelle et d'une créativité artistique qui se traduisent aussi dans la peinture, la musique, le cinéma, l'architecture, l'urbanisme...

Plutôt que d'aligner des noms, je relèverai seulement deux caractéristiques du mouvement culturel de cette période qui ne pouvaient pas ne pas nous atteindre. D'une part, plus nombreux peut-être qu'à d'autres époques sont les écrivains, les artistes, les intellectuels « engagés », c'est-à-dire à la fois témoins de leur temps et soucieux d'agir sur lui. Même si certaines de leurs œuvres restent ésotériques et restreintes à de petits cercles, leur influence est énorme sur les mentalités y compris des chrétiens : il suffit de mentionner des termes tels que l'existentialisme ou la morale de situation. Par ailleurs, les lendemains de la guerre voient se développer ce qu'on appellera une culture de masse, concernant la pensée, l'art, la politique, la vie sociale, grâce à la diffusion des livres de poche, à la multiplication des récepteurs, des stations, des émissions de radio, à la multiplication des salles de cinéma et à l'efflorescence de la production cinématographique dans de nombreux pays, sans oublier la diffusion de la presse et de grands magazines d'information.

Aux lendemains de la seconde guerre mondiale, dès les années quarante-cinq, un bouillonnement le plus souvent vivifiant et créatif soulevait l'Église de France. Il suffit de mentionner les deux dynamismes interdépendants qui, ayant germé sous l'occupation, s'épanouirent alors au grand jour. L'ouvrage des Pères Godin et Daniel, *France pays de mission*, avait

produit un choc dont les ondes ne cessaient de s'étendre. La France n'était plus ce pays chrétien qu'on avait trop longtemps imaginé. Foisonnaient dès lors les recherches pour une ré-évangélisation du pays, spécialement dans la classe ouvrière, avec les prêtres ouvriers, la Mission de France et son séminaire, le mouvement des grandes missions intérieures.

La vie religieuse trouvait une inspiration mystique et des formes qui nous semblaient inédites : *Au cœur des masses*³⁴, dans les cités, c'est le développement des Petits Frères et des Petites Sœurs de Jésus, et de bien d'autres créations se réclamant de l'esprit du Père de Foucauld. La fondation des Frères missionnaires des campagnes due au P. Epagneul réussit son implantation dans le monde rural. Dans les milieux ouvrier, étudiant, indépendant, rural, les mouvements d'Action catholique spécialisée connaissent comme un nouveau printemps. Ils étaient soutenus par la production de brochures et d'ouvrages qui cherchaient à renouveler la présentation de la doctrine chrétienne en montrant les incidences concrètes dans une action soucieuse de transformer la société³⁵.

En même temps que cette conscience d'une nécessaire ré-évangélisation du pays, selon des méthodes nouvelles, se fait jour un puissant mouvement de retour aux sources primordiales de la foi et de la vie chrétiennes. S'affirment ainsi divers courants de renouveau. Le renouveau biblique, développé grâce à l'influence de l'École biblique de Jérusalem et de l'Institut biblique de Rome, avait été officialisé depuis 1943, par l'encyclique libératrice de Pie XII *Divino afflante Spiritu*. Le Centre de Pastorale Liturgique de Paris cherchait à promouvoir un renouveau à la fois pastoral, adapté à la réalité du peuple chrétien et enraciné dans la Tradition grâce à des études historiques solides menées par plusieurs monastères ou centres universitaires. Le renouveau patristique était marqué par le succès de la récente collection Sources chrétiennes. Le renouveau œcuménique se développait et s'approfondissait, grâce à l'abbé Couturier, à Dom Lambert Beauduin et au monastère de Chevotgne.

³⁴ *Au cœur des masses* est le titre d'un ouvrage du Père Voillaume qui connut un énorme succès dans le monde religieux.

³⁵ Je pense ici aux Fiches de doctrine spirituelle du Père François Varillon s.j. dans lesquelles nous trouverons une alimentation spirituelle qui nous manquait.

Ces divers mouvements de retour aux sources, liés à un renouvellement missionnaire, se traduisaient aussi dans un fort mouvement théologique dont les centres étaient le Scolasticat jésuite de Fourvière et le centre d'études dominicain du Saulchoir. De grandes collections théologiques naissaient alors : *Théologie*, chez Aubier, *Unam Sanctam* au Cerf, et les noms des Pères de Lubac, Congar, Chenu étaient comme les symboles de ce printemps de l'Église. Printemps spirituel aussi : Bible, Liturgie, enseignement des Pères, contacts avec l'orthodoxie et le protestantisme, exigences missionnaires amenaient à dépasser la multiplicité des dévotions plus ou moins adventices développées au XIX^e siècle pour centrer davantage la foi et la prière sur l'essentiel du Mystère de Jésus-Christ vivant aujourd'hui par son Esprit, et tourné à la fois vers son Père et vers le salut des hommes. Les ouvrages du Père Teilhard de Chardin commençaient à connaître une diffusion considérable, même s'ils circulaient le plus souvent de manière plus ou moins clandestine, sous la forme de documents polycopiés : ils nourrissaient l'espérance d'une intégration dynamique entre les avancées de la science et le cœur de la foi chrétienne, et d'une attitude spirituelle décidément orientée vers l'avenir.

À l'époque, je n'avais évidemment pas de tous ces renouveaux la vision claire que présentent les lignes que je viens d'écrire. J'en avais pourtant une certaine idée, non pas certes à partir du dedans de l'Institut. Mais j'étais en liens suivis avec le Grand Séminaire de Lille et sa remarquable équipe de professeurs : plusieurs faisaient passer dans leur enseignement les apports du renouveau doctrinal dont j'ai parlé, en même temps que leur expérience d'aumôniers d'Action catholique. Mon frère appartenait à l'équipe, et il enseignait l'Écriture Sainte. Je me rappelle la joie avec laquelle, en 1943, il m'avait montré l'encyclique libératrice de Pie XII. J'avais conscience aussi de ses activités d'aumônier d'Action catholique, et j'avais entendu, à Annappes même, des conférences qu'il faisait sur la messe lors de recollections de militants et de militantes. De plus, aussitôt après la Libération, le Cardinal Liénart souhaita récupérer son séminaire de philosophie de Merville, occupé par les Allemands. Il y nomma une équipe toute neuve de professeurs, et mon frère en devint le Supérieur. Je fus alors témoin d'une recherche d'un nouveau style de formation humaine, spirituelle, ecclésiale de jeunes gens qui s'orientaient vers le

sacerdoce, recherche utilisant les ressources des différents renouveaux dont j'ai parlé.

Miguel - Cette découverte de la liberté, de la solidarité, se situe au moment historique dans lequel, dans l'Institut, le Chapitre général convoqué par le F. Arèse-Casimir, cherche la consolidation de la Règle. Comment avez-vous vécu cela ?

Michel - C'est dans ce contexte que nous est annoncée la tenue d'un Chapitre général à Rome à partir du 15 mai 1946. Le dernier Chapitre général datant de 1934 avait élu le F. Junien-Victor déjà âgé de 70 ans. À sa mort en 1940, le Saint-Siège avait désigné, comme Vicaire général, le doyen des Assistants, le F. Arèse-Casimir entré au Régime en 1920. Ce vieillard n'avait ni la force physique, ni l'envergure intellectuelle pour diriger l'Institut durant ces années difficiles. Mais en fait, l'Institut s'était fragmenté par la force des choses, et plusieurs Assistants régionaux gouvernaient pratiquement les Districts dont ils avaient la charge. C'était particulièrement le cas pour les États-Unis.

On peut donc comprendre qu'aussitôt la guerre terminée, les Supérieurs aient souhaité rétablir rapidement la normalité. Notre Assistant était le F. Athanase-Émile. Lors de son passage à Annappes courant 1945, il nous donna clairement à entendre que c'était lui qui avait poussé pour qu'on ne tardât pas davantage à réunir le Chapitre général : il y a urgence, estimait-il, à rétablir une forte autorité centrale, à rajeunir les cadres supérieurs de l'Institut, à resserrer les liens entre les différentes régions de l'Institut, dangereusement distendus par la guerre.

Nous ne fûmes pas les seuls à tenir si rapidement Chapitre après la guerre : les Jésuites eurent aussi leur Congrégation générale en 1946. Pourtant, cette décision supposait une certaine audace : la Maison généralice avait servi d'hôpital militaire pour les Allemands, puis pour les Alliés. Elle avait subi passablement de dommages ; il fallait faire diligence pour la mettre en état d'accueillir la centaine de délégués au Chapitre. Les difficultés de circulation internationale étaient énormes : elles tenaient aussi bien à la raréfaction des moyens de transport qu'aux restrictions ou aux lenteurs pour obtenir les passeports et les visas indispensables. La pénurie d'ordre matériel risquait de rendre pénible l'hébergement des Capitulants.

Les Frères de ma génération attendaient beaucoup de ces assises, les premières depuis notre entrée dans l'Institut. Ce que j'ai dit plus haut explique les trois ou quatre éléments majeurs de cette attente. Nous attendions un Chapitre *d'inspiration* pour un renouveau de la mission du Frère dans un monde déchristianisé. Nous attendions un Chapitre *d'ouverture* engageant les Frères à mieux reconnaître les valeurs humaines, à s'incarner davantage parmi les hommes, à renouveler la pédagogie et les méthodes éducatives en s'inspirant des recherches qui fourmillaient alors aussi bien au sujet de l'école que dans les mouvements de jeunesse. Nous attendions un Chapitre *spirituel* qui nous inciterait et nous aiderait à vivre une religion personnelle centrée sur la foi au Christ, le don de soi dans le service apostolique, et vivifiant l'élan de la consécration à Dieu aux sources retrouvées de la Bible et de la Liturgie. Nous attendions un Chapitre tournant résolument les regards et les efforts de tous vers un avenir à inventer. Et ces attentes convergeaient dans des demandes insistantes pour une rénovation de la formation des jeunes Frères, sur les plans culturel, pédagogique mais aussi théologique, catéchétique, spirituel.

En ce qui me concerne, je me nourrissais alors avidement de Péguy. Et mes attentes en un renouvellement de l'Institut – trop impatientes sans doute – cristallisaient en quelques phrases de la *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* et surtout de la *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*. Le Péguy de l'opposition entre le « tout-fait » et le « se-faisant », entre *l'espérance et l'habitude*, entre la *morale souple et la morale raide* – le Péguy de l'unité entre le *temporel et le spirituel* :

Une âme morte est une âme qui a été totalement envahie... où il n'y a plus un atome de matière (spirituelle) qui soit libre pour la liberté et conjointement pour la grâce³⁶.

[L'espérance]... est chargée de recommencer, comme l'habitude est chargée de finir les êtres... *Elle est chargée d'introduire partout des commencements comme l'habitude introduit partout des fins et des morts* [souligné par nous]³⁷.

C'est par l'espérance que tout le reste reste prêt à recommencer. L'espérance n'a pas d'objet propre, précisément parce que son objet est

³⁶ Péguy, 1961, p. 1404.

³⁷ *Ib.*, p. 1406.

tout. C'est la création ensemble et le Créateur. C'est ensemble le monde et Dieu. Elle est chargée d'appliquer à tout (et non point sans doute à Dieu mais à tout ce qui nous vient de Dieu et au peu que nous rendons à Dieu), un certain traitement propre dont elle a le secret et qui est le traitement de *la rénovation, du renouvellement perpétuel et de la réintroduction constante de la vertu de création...* [souligné par nous]³⁸.

C'est un préjugé... qui veut qu'une... morale raide soit plus une morale et plus de la morale, qu'une morale souple... *Les morales raides sont infiniment moins sévères que les morales souples*, étant infiniment moins serrées... Une morale raide peut laisser échapper des replis du péché, dont une morale souple au contraire épousera, dénoncera, poursuivra les sinuosités d'échappements...³⁹

Il ne suffit point d'abaisser le temporel pour s'élever dans la catégorie du spirituel. Il ne suffit point d'abaisser la nature pour s'élever dans la catégorie de la grâce. Il ne suffit point d'abaisser le monde pour s'élever dans la catégorie de Dieu... cette erreur de calcul global qui fit le parti dévot. Parce qu'ils n'ont pas la force (et la grâce) d'être de la nature, ils croient qu'ils sont de la grâce. Parce qu'ils n'ont pas le courage temporel, ils croient qu'ils sont entrés dans la pénétration de l'éternel. Parce qu'ils n'ont pas le courage d'être du monde, ils croient qu'ils sont de Dieu... *Mais Jésus-Christ même a été de l'homme...*⁴⁰

Le Chapitre général devait recueillir les *Notes* envoyées par les Frères profès perpétuels. N'étant pas de ce nombre, je ne pouvais intervenir. Et pourtant, je me souviens avoir rédigé un certain nombre de desiderata qu'un ami déjà âgé – le F. Edouardis-Marie⁴¹ – accepta de faire siennes en

³⁸ *Id.*, p. 1407.

³⁹ *Id.*, pp. 1343-1344.

⁴⁰ Péguy, 1961, p. 1444.

⁴¹ Le F. Edouardis-Marie avait alors une bonne soixantaine d'années. Avant de s'orienter chez les Frères, il avait été séminariste, ce qui lui assurait une solide culture classique. Membre du District de Saint-Omer, il avait été appelé à Lembecq-lez-Hal puis à Rome comme maître de chapelle en 1936. Il était connu notamment comme l'auteur du *Laudemus Dominum*, le recueil de motets et cantiques religieux en usage dans les maisons francophones de l'Institut. Au début de la guerre, il avait été Sous-Directeur du Noviciat de St Omer, pour les jeunes de la promotion 1923, à laquelle j'appartenais, mais dans le District de Cambrai. C'est de là qu'était née notre amitié. Je devais le retrouver à Rome, durant mes études de théologie (1950-1954) : il y restait maître de chapelle, mais il assurait en même temps le secrétariat particulier du F. Athanase-Émile (1946-1952) puis du F. Denis (1952-1954). Il fut frappé d'hémiplégie le jour même où je terminais les examens de licence en théologie, et je pus assister à ses funérailles avant de quitter la Maison générale.

les signant et en les envoyant à Rome. Elles portaient sur l'amélioration de la formation, spécialement en matière doctrinale et spirituelle, sur l'ouverture à l'Église et à la société, sur l'assouplissement d'un certain nombre de points de *Règle*.

À la vérité, les espoirs que je mettais dans le Chapitre ne reposaient guère sur les quelques réflexions personnelles que je pouvais réussir à faire passer. Je savais bien qu'elles ne seraient qu'une goutte d'eau dans l'océan des autres interventions. Mais il me semblait que beaucoup de Frères partageaient mon impatience de l'adaptation de l'Institut aux conditions nouvelles du monde et de l'Église. Pourtant, les espoirs que je nourrissais à propos du Chapitre avaient une autre source, que je croyais incontournable : je viens de l'évoquer. Nous sortions d'un conflit universel qui avait bousculé les frontières, brassé les populations, conduit tant de prêtres et de religieux – tant de Frères – à des partages inattendus et parfois insolites de la vie des hommes ; nous vivions dans un monde et une Église tendus vers l'avenir, y compris à partir d'un nouveau jaillissement des sources : il me paraissait aller de soi que les membres du Chapitre général seraient en majorité ouverts à des changements qui nous semblaient inéluctables.

Notre désillusion fut à la mesure de notre attente. En ce qui me concerne, j'éprouvai le choc de cette désillusion lors d'un événement mineur, dont le récit peut paraître invraisemblable tant il est caricatural. Le F. Paul, notre Visiteur et délégué au Chapitre, rentra de Rome un matin de juin 1946 (le Chapitre, ouvert le 15 mai, s'était terminé le 7 juin). A son arrivée dans la maison d'Annappes où il résidait, il fit sonner la cloche ; à cet appel, vers 11h tout le personnel de la maison se réunit à la chapelle : scolastiques, petits-novices et leurs professeurs, Frères anciens. Le F. Paul voulait nous communiquer immédiatement deux décisions du Chapitre dont il entendait qu'elles prennent effet immédiatement : l'invocation simple au Fondateur qui terminait les exercices comporterait désormais une addition : *Saint Jean-Baptiste de La Salle notre bien aimé Père et Fondateur, priez pour nous*⁴² ; par ailleurs, les trois dizaines de chapelet du matin et de l'après-midi étaient précédées respectivement d'une prière en

⁴² Cette modification fait l'objet du premier vœu de la troisième commission, sur le *Culte du saint Fondateur* (Circulaire 318, p. 81).

l'honneur de l'Enfant Jésus, et d'une hymne à saint Joseph. Par souci de fidélité plus littérale au Fondateur, on leur substituerait dorénavant les Litanies de l'Enfant Jésus, et les Litanies de St Joseph, en usage du vivant de saint Jean-Baptiste de La Salle⁴³.

Détail mineur, certes, mais le fait que notre Capitulant ait estimé que, toutes affaires cessantes, il lui fallait nous faire part de ces deux décisions capitulaires éveillèrent en moi un sentiment de honte plutôt que de colère : comment aurais-je osé dire à des étrangers que dans le monde et l'Église qui étaient les nôtres, notre Assemblée générale internationale avait donné de l'importance à de telles billevesées ? Je reconnais volontiers que, si ce détail avait figuré dans un autre ensemble de décisions capitulaires, je n'y aurais pas attaché cette importance.

Mais nous avons eu le pressentiment d'un Chapitre décevant à l'annonce de l'élection du nouveau Supérieur général (elle avait eu lieu au début du Chapitre, le 19 mai 1946). Le F. Athanase-Émile était un homme certes intelligent, capable de certaines ouvertures. Un homme qui dissimulait volontiers la générosité d'un grand cœur sous le masque d'un chef inflexible et refoulait sa vive sensibilité en se donnant parfois des apparences brutales de militaire germanique. Mais il avait vécu au Centre de l'Institut presque toute sa vie de Frère : Directeur depuis 1923 d'un Second Noviciat que son fondateur, le F. Réticius, avait constitué comme la citadelle de la rigueur de l'observance. Le F. Athanase-Émile avait été élu Assistant lors du Chapitre général de 1928. La *Circulaire* convoquant ce Chapitre, signée des douze Assistants en exercice avait formulé en ces termes l'opposition de principe au changement, qui faisait du passé le modèle obligé et comme l'idéal de tout avenir :

Après deux siècles, notre Institut n'en est plus aux essais et aux expériences. Le plus souvent les circonstances où l'on pourra se trouver auront eu précédemment leurs analogues, et c'est plutôt dans le passé, que, d'ordinaire, il conviendra de chercher les règles de conduite pour l'avenir⁴⁴.

⁴³ La *Circulaire* 318 rendant compte du Chapitre général de 1946 ne mentionne que cette dernière modification : « Que les Litanies de saint Joseph, maintenant approuvées et indulgenciées, remplacent le Quicumque : simple retour à la pratique de saint Jean-Baptiste de La Salle » (p. 94).

⁴⁴ *Circulaire* 264, du 15 juin 1928, convoquant le Chapitre général pour le 7 novembre suivant, p. 10.

On peut penser que le F. Athanase-Émile adhéraît pour l'essentiel à ces propos d'une clarté glaciaire : Supérieur général, il se sentait appelé à maintenir et à restaurer plutôt qu'à innover. Président du Chapitre, il ne favorisa pas trop la liberté d'expression quand elle allait dans le sens de la nouveauté. La rumeur court, sans doute fondée, que le Supérieur avait obligé parfois au silence les trois Capitulants français qui symbolisaient pour nous l'espérance du changement.⁴⁵

La *Circulaire* 318, 16 juillet 1946, rendant compte des travaux capitulaires ne nous en accabla pas moins. Les travaux de huit commissions capitulaires sur dix avaient porté sur la vie interne de l'Institut⁴⁶. Deux commissions à peine envisageaient l'apostolat : *Écoles et Pensionnats* (5^e Commission) ; *Missions et colonies* (10^e Commission). Il faut reconnaître que plusieurs Commissions avaient manifesté un certain souci d'ouverture. Il en allait ainsi notamment de la 2^e Commission sur les Méthodes de formation : elle demandait, par exemple, de mieux respecter la progression dans l'éducation de la formation chez les jeunes, en séparant le Juvénat du Petit Noviciat proprement dit, et en ne traitant pas les petits-novices eux-mêmes comme relevant de la vie religieuse proprement dite⁴⁷. Elle suggérait, sans l'imposer à tout l'Institut, que soit retenu le principe d'un Noviciat d'une durée de deux ans. Elle souhaitait que « ...l'horaire du Noviciat soit refondu et moins morcelé afin de donner plus de temps aux cours, à la réflexion et au travail personnel »⁴⁸. Elle demandait que l'on ouvre des horizons aux Scolastiques, et « ...qu'avec le savoir proprement dit, il importe de leur donner le savoir-faire [par une sérieuse for-

⁴⁵ Il s'agit des FF. Aubert-Joseph, alors Visiteur de Caen, Clodoald, Visiteur de Bretagne et Charles, Visiteur du Puy. Ce dernier parle d'une formation « positive et de conquête ». Ces propos ... sont malheureusement interrompus par le T.H.F. Président. Au milieu du silence de surprise de l'Assemblée, le Frère Charles s'assoit... Le « choc psychologique » dont il avait rêvé pour l'Institut ne se produira pas (F. Aubert-Joseph, s.d., p. 62).

⁴⁶ Voici la liste de ces commissions: Recrutement et maisons de formation, Méthode de formation, Persévérance, Formation catéchistique et pédagogique, Régularité, Administration générale, Questions administratives diverses, Publications.

⁴⁷ « Que les petits-novices soient conduits avec virilité et bonté ; mais que tout en préparant prudemment au Noviciat, on n'empiète pas sur le domaine strict de la vie religieuse (Vœux, Règles, etc.) » (*Circulaire* 318, 1946, p. 75).

⁴⁸ *Ibidem*

mation pédagogique] et surtout le savoir vivre»⁴⁹. La 4^e Commission des Études religieuses touchait à un besoin de fond lorsqu'elle formulait le vœu suivant :

Qu'un centre d'Études supérieures de Religion puisse être organisé à la Maison-Mère, et qu'en attendant, quelques Frères de chaque District, choisis parmi les mieux doués et les plus religieux, puissent suivre des cours de Religion dans les Facultés catholiques, et obtenir des titres officiels en science sacrée, ces Frères deviendraient à leur tour les Maîtres ès-sciences religieuses de nos groupes de formation et des cours de vacances.⁵⁰

Ce vœu ne tardera pas à être suivi d'effet. Il faut souligner aussi ce que recommandait la 5^e Commission qui traitait des Écoles populaires, de la gratuité, des pensionnats, de l'Action catholique :

...le développement préférentiel de l'enseignement populaire, et pour ce, elle suggère : a) que dans chaque District, la plus grande proportion des Frères soit affectée à cet enseignement ; b) que pendant la période décennale consécutive au présent Chapitre, aucune nouvelle école ne soit ouverte, sauf autorisation spéciale du Régime, qu'en faveur des milieux populaires, écoles se rapprochant autant que possible, de la gratuité proposée par la *Règle* et par la Bulle⁵¹.

Ces ouvertures incontestables ne suffisaient pas à gommer l'impression d'ensemble plutôt négative sur l'ensemble des travaux du Chapitre général qui ressortait de la lecture de la *Circulaire* 318. Notre impression globale était que les responsables de l'Institut, à un moment qui nous paraissait historique, allaient exactement à contre-courant des aspirations de notre génération : au lieu de l'inspiration, la contrainte renforcée ; le repli sur soi plutôt que l'ouverture ; le raidissement sur le passé et le refus d'ouvrir des chemins d'avenir.

Pour moi, ce Chapitre était celui de la canonisation de l'habitude et du tout fait, de la morale raide contre une morale souple, de l'enfermement dans un monde dit surnaturel, sans prendre en compte les réalités humai-

⁴⁹ *Ib.*, p. 74.

⁵⁰ *Ib.*, p. 85.

⁵¹ *Ib.*, p. 90.

nes. L'image qui dominait en moi était celle d'une citadelle dont on cadennassait en quelque sorte les issues comme pour empêcher à l'avenir toute velléité de changement.

On pourra penser qu'il s'agit là d'une impression subjective reconstituée après coup, d'une relecture de 1946 avec les yeux de 1966. L'appréciation d'un Capitulant de 1946 montre qu'il n'en est rien :

Au Chapitre de 1946 [écrit le F. Charles Prat] certains ont essayé de retrouver les raisons de vivre et les moyens de revitalisation. Ils ont échoué. La centralisation a été renforcée, de nombreuses attitudes, réputées à tort traditionnelles, ont été confirmées et imposées: un plus grand formalisme en est résulté...⁵²

À lire la *Circulaire*, nous avons d'abord le sentiment que l'Assemblée, tenue au lendemain du conflit mondial, s'était déroulée dans l'ignorance du séisme qui avait atteint quasiment toute la planète. Dans les quelques cent vingt pages de la *Circulaire*, on trouve à peine deux allusions en style convenu, abstrait, dépourvues de toute vigueur, ne comportant aucun embryon d'analyse. Les remous de la guerre n'étaient sommairement évoqués que pour insister sur la reprise des habitudes régulières dans l'Institut. La première mentionnait *les douloureux problèmes posés par la guerre, les ruines matérielles et morales à relever*, mais c'était pour insister sur *le renouvellement religieux à opérer, l'autorité qu'il convient de redonner aux observances régulières*⁵³. La seconde allusion était à la fois d'auto-satisfaction et d'allure réactionnaire :

Un autre motif de consolation pour nous [écrivait le Supérieur général en commentant son élection] a été de constater que le culte de vénération pour l'autorité, patrimoine lasallien, n'avait subi aucune altération, et cela malgré les idées qui sévissent actuellement dans certains milieux : folle indépendance, émancipation, mépris des personnes âgées et de l'autorité. Votre esprit de foi vous fait considérer Dieu dans vos Chefs, et voilà qui relève singulièrement le caractère de votre soumission aux pouvoirs établis par Dieu.⁵⁴

⁵² Frère Aubert-Joseph, s.d., p. 62.

⁵³ *Circulaire* 318, 1946, p. 6.

⁵⁴ *Ib.*, p. 7.

Il était frappant de noter qu'à trois reprises, le Chapitre était revenu sur la présence de femmes dans les écoles ou les services communautaires, pour dénoncer cet abus et demander qu'il y soit mis fin. La 3^e Commission avait abordé le sujet, à propos de la persévérance des Frères :

Que soient éliminées au plus tôt les personnes du sexe employées dans nos maisons, et que, suivant les directives du Droit Canon, les lois de la clôture soient rigoureusement observées pour les locaux réservés à la Communauté.⁵⁵

La 5^e Commission, traitant des écoles et des pensionnats, revenait évidemment sur ce sujet, avec deux nuances : le Chapitre ne légiférait sur ce point qu'à la requête des *Notes* des Frères, et la prohibition devait s'étendre à tout le personnel laïc :

D'autres notes signalent des desiderata sérieux que les difficultés du temps expliquent sans les justifier pour autant : emploi de l'élément féminin dans nos classes enfantines, et multiplication des maîtres ou professeurs séculiers dans nombre de maisons⁵⁶.

La même Commission formulait donc le Vœu suivant :

Il importe que l'on procède à une réorganisation religieuse de nos écoles : a) par l'élimination urgente de l'élément féminin, utilisé en certains endroits par suite des circonstances de guerre ; b) par la réduction progressive de l'élément civil, les Supérieurs ne consentant à aucune ouverture d'école nouvelle, qui comporterait une augmentation de ce personnel dans le District...⁵⁷

La prohibition devait même s'étendre à tout le personnel laïc, même masculin. Une autre décision nous apparaissait comme relevant du verrouillage dont j'ai parlé. Il s'agissait de la représentation des Frères au Chapitre général par des délégués élus. Depuis les origines de l'Institut, les membres de droit étaient le Supérieur général et ses Assistants, les anciens Assistants, et les Officiers généraux (Procureur général près le Saint-Siège, Économe général, Secrétaire général, Visiteurs généraux)⁵⁸. C'était déjà un

⁵⁵ *Ib.*, p. 80.

⁵⁶ *Ib.*, p. 87.

⁵⁷ *Ib.*, p. 90.

⁵⁸ Il s'agissait de Frères chargés de faire la visite canonique des maisons de formation. Ils n'avaient pas

groupe important. De plus, pour être éligible, il fallait être Visiteur, Directeur d'une maison principale (comptant au moins sept Frères) ou profès perpétuel depuis quinze ans. Du moins, ces Capitulants élus l'étaient par tous les Frères profès perpétuels. En fait, dans plus de quatre vingt dix pour cent des cas, les Districts n'ayant droit qu'à un seul élu choisissaient habituellement le Visiteur en titre. La représentation au Chapitre des Frères « de la base » était donc assez faible. Suite à un dialogue entre les Supérieurs romains et la Congrégation des Religieux, mené préalablement au Chapitre de 1946, un autre système avait été établi, augmentant le nombre de membres de droit :

[La Congrégation des Religieux] ...recommandait qu'il y eût à peu près égalité entre les nombres des membres de droit et des membres élus, et signalait d'autre part qu'il paraissait bon de réduire le total des Capitulants en s'arrêtant à peu près au chiffre 80⁵⁹.

Avec une telle législation, le Chapitre de 1946 aurait compté 79 membres, dont 38 de droit et 41 élus, ce qui aurait correspondu exactement à la pensée de la S. Congrégation⁶⁰.

Ce qui nous choquait, c'était que les Frères de la base seraient encore moins représentés au Chapitre, mais surtout que les Supérieurs avaient forcé en quelque sorte à l'avance la décision de l'Assemblée, en obtenant des directives restrictives de la Congrégation des Religieux. Dans un monde qui se démocratisait, il nous semblait que les Frères auraient de moins en moins la parole. Mais c'est surtout à propos de deux questions autrement fondamentales que les positions prises par le Chapitre nous choquaient : le statut laïc de l'Institut, et la révision des *Règles*.

LE STATUT LAÏC DE L'INSTITUT

Dès les débuts de la fondation de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, le Fondateur et ses premiers disciples avaient décidé que tous ses

à en référer aux Visiteurs, et n'avaient de comptes à rendre qu'au Supérieur général qui les mandatait directement. On cherchait de la sorte à maintenir l'uniformité du système de formation dans tout l'Institut.

⁵⁹ *Circulaire* 318, 1946, p. 55.

⁶⁰ *Ib.*, p. 56. En fait, le Chapitre de 1946 comportait 28 membres de droit, 95 membres élus, parmi lesquels 60 Visiteurs, 21 Directeurs et 7 sans titre, soit un total de 123 Capitulants.

membres seraient laïcs. La douzaine de membres de l'Assemblée de 1694 (le premier Chapitre général) ne se sentaient pas assez mûrs ou assez forts pour choisir un chef dans leurs rangs ; à deux reprises, ils élirent à l'unanimité Jean-Baptiste de La Salle comme leur Supérieur général. Mais au lendemain de l'élection, leurs délibérations aboutirent à une prise de position forte et sans ambiguïté :

...la présente élection que nous avons faite dudit sieur De La Salle pour supérieur n'aura dans la suite aucune conséquence, notre intention étant qu'après lui, à l'avenir et pour toujours, il n'y ait aucun, ni reçu parmi nous, ni choisi pour supérieur qui soit prêtre ou qui ait reçu les ordres sacrés, et que nous n'aurons même ni n'admettrons aucun supérieur qui ne soit associé et qui n'ait fait vœu comme nous, et comme tous les autres qui nous seront associés dans la suite...⁶¹

On peut dire que durant deux cent cinquante ans, l'absolu de cette position ne fut remis en question ni par les Frères, ni de l'extérieur de l'Institut. Les jeunes qui s'y engageaient savaient au départ qu'ils entraient dans une Société exclusivement laïque; dans quelques cas-limite, l'un ou l'autre l'apprenait au cours de ses années d'initiation. S'il y avait erreur d'aiguillage, elle était facilement rectifiée, et nous avons tous connu des compagnons qui, après quelques années, se sont réorientés vers le sacerdoce.

Ces rares exceptions n'atteignaient pas l'accord fondamental à ce sujet entre l'ensemble des membres de l'Institut et les responsables de sa structure. L'affirmation explicite de l'origine était si nette que personne ne songeait à en questionner le bien-fondé, a fortiori à la contester. La longue bataille du latin, menée pendant un demi-siècle par les Frères des États-Unis à l'encontre du Centre de l'Institut ne comporta à aucun moment, de la part de ses membres d'outre-Atlantique, la remise en question du caractère laïc de l'Institut⁶².

⁶¹ F. Maurice-Auguste, 1960, p. 43.

⁶² « La question du latin fut véritablement un drame. Elle opposa beaucoup des Frères américains et la majorité de l'Épiscopat américain aux Frères Supérieurs français et au Saint-Siège. Elle justifia l'attention de plusieurs Chapitres généraux. Elle attira l'attention de journaux américains et européens importants, du Ministère de l'Éducation des États-Unis et du Secrétariat d'État des États-Unis et elle a suscité une rivalité entre la branche américaine de l'Institut et la Société de Jésus. Elle a conduit à l'exil un nombre de Frères américains importants. De plus elle ne fut réglée que par un acte du Saint-Père. » (Killeen, 2013, p. 172). Pour approfondir cette histoire, nous recommandons le livre du F. Battersby (1967).

... [celui-ci] envisage tous les aspects de la question et juge pertinemment les motifs en apparence très nobles (en réalité fort spécieux et humains), qui sont au départ de certaines inquiétudes touchant la vocation première et des aspirations à la prêtrise. « Au fond, dit le rapporteur, la question pose un problème d'esprit religieux. Notre vie est un état de renoncement total, jusque dans la forme du refus volontaire du Sacerdoce... »⁶³.

Pas davantage en 1946, la remise en cause de ce caractère laïc de l'Institut n'entrait dans nos revendications de jeunes Frères. La *Circulaire* rendant compte du Chapitre général aborde pourtant le sujet, en des termes qui restent assez vagues⁶⁴. Le Supérieur n'entre pas dans les détails au sujet d'une esquisse de débat qui avait eu lieu⁶⁵. Pour en avoir connaissance, il faut avoir recours à la *Circulaire N° 320 bis : l'Institut et le Sacerdoce*. Datée du 19 mars 1947, cette communication officielle est *réservée aux CC.FF. Visiteurs et Directeurs*⁶⁶. L'ensemble des Frères ne devaient en connaître ni le contenu ni même l'existence, sans doute pour que ne se propage pas la contamination d'une idée perverse. Le bref échange entre Capitulants avait été très orienté à vrai dire par une conférence du F. Procureur général.

Le conférencier constatait que *depuis une trentaine d'années l'attrait de la vie sacerdotale exerce sur certains esprits une puissante fascination. Un cou-*

⁶³ *Circulaire* 318, 1946, pp. 47-48.

⁶⁴ Le dossier des Archives de l'Institut contient seize Notes sur le sujet, la plupart favorables. Elles venaient pratiquement toutes d'Espagne. Plusieurs sont longues et sérieuses ; elles plaident à partir surtout de la formation doctrinale et spirituelle des Frères, de leur ministère catéchétique, de la persévérance et du recrutement. Une note contre, rédigée en français, argumente solidement à partir des origines lasalliennes.

⁶⁵ En fait, les échos de la « discussion » sur le sujet en Assemblée générale ne donnent guère à penser qu'il y eut véritablement débat. Le *registre capitulaire* mentionne d'abord *une conférence* du Supérieur général aux Capitulants. Il y parle de la *tendance vers le Sacerdoce*. Sous prétexte de zèle, de vie plus haute, *de jeunes sujets de plus en plus nombreux songent à la prêtrise* (sic). Rappeler la *Règle* et donner nettement cette affirmation dès le Noviciat : *c'est un sacrifice, un renoncement ajouté aux autres*. La question du sacerdoce sera abordée au Chapitre le lendemain par le rapport du Frère Procureur général, lequel conclut à un renforcement des obstacles pour empêcher les Frères qui le souhaiteraient d'accéder au sacerdoce. *À ce magistral rapport, tout le monde acquiesce*, aux dires du registre capitulaire. Les intervenants vont tous dans le sens du rapporteur et ils réclament la publication intégrale de son intervention.

⁶⁶ CC.FF : Chers Frères.

rant collectif tendrait à transformer l'Institut en religion cléricale⁶⁷. Un courant individuel plus récent se traduit par le désir de *quitter l'Institut en vue du sacerdoce*. Avant le Chapitre de 1946, des demandes de dispenses de vœux trop nombreuses, présentées à la Congrégation des Religieux, en avaient reçu trop fréquemment un accueil favorable.

Par l'intermédiaire du Cardinal Francesco Marmaggi, ancien élève des Frères de Rome et Protecteur de l'Institut⁶⁸, les Supérieurs étaient intervenus directement auprès du Pape Pie XII qui avait chargé l'éminent messager de signifier son *auguste volonté* aux responsables des Congrégations romaines des Séminaires et des Religieux. Cette *auguste volonté* s'était traduite par des mesures inouïes d'un verrouillage rigoureux : toute autorisation accordée par la Congrégation des Séminaires pour le passage au Sacerdoce d'un Profès perpétuel de l'Institut serait subordonnée à l'autorisation du Cardinal Protecteur ; toute dispense de vœux accordée à un Profès perpétuel porterait désormais en surcharge la mention manuscrite : *est interdite l'élévation (sic) au sacerdoce sans un nouvel indult*.

À cinquante ans de distance, je me souviens de mes sentiments mêlés d'irritation et d'incrédulité lorsque j'eus connaissance de ces mesures contraignantes. Les appréhensions des responsables gonflaient indûment le *péril* : dans mon environnement immédiat, je ne connaissais guère de Frères qui aient souhaité l'introduction du sacerdoce dans l'Institut. La peur éprouvée par les Supérieurs était sans fondement, disproportionnée au regard d'un *danger* chimérique, même si plusieurs Frères avaient pu souhaiter quitter l'Institut pour devenir prêtres.

Cette peur était mauvaise conseillère ! Les mesures coercitives prises pour empêcher de nouveaux exodes étaient odieuses ; elles devaient s'avérer inefficaces et même intenable. Odieuses, parce qu'elles violentaient gravement la liberté personnelle de conscience, et la liberté de l'Esprit Saint,

⁶⁷ « ...ici ou là, pourtant, il existe des unités – vous l'avez certainement constaté – qui rêvent, ou d'un autre mode d'apostolat, à leur avis plus élevé, pour le compte personnel, ou d'une évolution de l'Institut vers une forme cléricale, dans la pensée que sa mission en serait facilitée ou même élargie. » (*Circulaire* 320 bis, 1947, p.6).

⁶⁸ Le cardinal protecteur était un intermédiaire et un facilitateur entre le gouvernement de l'Église et les autorités d'un Institut religieux. Cette fonction n'existe plus.

racine de toute vocation. Insupportable contradiction que de prétendre maintenir de force dans un Institut religieux composé en principe de volontaires, des hommes qui se sentaient appelés ailleurs. Cet épisode contribua à renforcer ma conviction personnelle sur la *liberté foncière* de l'homme dans sa réponse à toute vocation de Dieu.

Mesures inefficaces et très vite intenables : les barrières dressées pour empêcher la sortie éventuelle de candidats au sacerdoce s'effondraient une fois qu'ils avaient obtenu leur dispense de vœux : quel ancien Frère disponible ne trouverait alors un Evêque qui saurait s'employer à Rome pour lever des interdits abusifs. Certes, en un premier temps, des autorités romaines considérables accordaient leur aval à des mesures contraires au droit canonique et au droit des gens ! Mais ces brimades ne pourraient se prolonger au-delà de la vigilance de leurs protagonistes: après la mort du Supérieur général (1952), la Congrégation des Religieux ne tarderait pas à reconnaître explicitement qu'il n'était pas légitime de bloquer l'accès au sacerdoce à un Frère libéré de ses vœux.

Cette peur pouvait être révélatrice d'un inconscient complexe d'infériorité des Supérieurs de l'Institut. Ils craignaient l'attrait du sacerdoce pour les Frères. Leur langage semble trahir une dévalorisation de la condition du Frère : ils parlent de *renoncement au sacerdoce* ; ils le considèrent comme un *sacrifice*. Mais leurs propos prêtent aussi aux Frères candidats éventuels au sacerdoce une conception indigne de la vocation sacerdotale : apparemment nobles, lit-on dans la *Circulaire*, leurs aspirations cachent mal la recherche d'une vie moins astreignante que la nôtre ou l'ambition d'une carrière plus honorable. Malveillance dans les sentiments prêtés aux Frères ; sourd ressentiment dans l'idée du sacerdoce.

LA RÉVISION DE LA RÈGLE

Une seconde décision capitale prise sinon expressément par le Chapitre de 1946, du moins dans sa mouvance nous désespéra littéralement. Nous espérions que ce Chapitre général procéderait à une révision importante du texte de la *Règle*. Depuis le Noviciat, nous savions que cette révision était en cours. Elle avait été demandée par le Chapitre de 1934, et ce que nous en disaient les Supérieurs majeurs nous laissait l'impression qu'il s'a-

gissait vraiment d'un remaniement de fond. Nous en attendions donc beaucoup.

Notre déception fut dès lors extrême lorsque successivement la *Circulaire* 318 rendant compte du Chapitre général nous donna connaissance des orientations essentielles du texte révisé⁶⁹ - que la *Circulaire* 321 présenta la *nouvelle édition des Saintes Règles*⁷⁰ - en même temps que son texte nous en était remis⁷¹. Au-delà d'une déception partagée par l'ensemble d'une génération, c'est une véritable désorientation intérieure que je souffris pendant deux ans. Elle tenait bien sûr au texte même de la *Règle* « révisée ». Elle provenait plus encore des modalités de cette révision et de son approbation par le Saint-Siège. Notre déception était due enfin, et surtout, aux motivations par lesquelles on prétendait justifier le maintien du texte des origines et la demande d'approbation pontificale de ce texte ainsi qu'au blocage apparemment sans issue qui en résultait.

Je vais m'arrêter ici à ces raisons de notre déception. Mais avant de poursuivre, trois observations. Tout d'abord, je continue de penser qu'avec cette révision avortée de la *Règle*, l'Institut manqua un tournant capital dans son histoire. En même temps, j'ai conscience que l'impact de la désillusion sur notre génération explique pour une part l'importance des changements qui surviendront vingt ans plus tard : la présentation suffisamment explicite de la *Règle* de 1947 s'impose donc pour comprendre la suite de l'évolution qui fait l'objet de ce travail. En second lieu, un certain nombre d'arguments et de réflexions qui furent présentés à l'époque pour défendre et illustrer la *Règle* de 1947 apparaîtront sans doute à beaucoup, aujourd'hui, stupéfiants, voire surréalistes. Je ne les cite pas pour provoquer l'étonnement, moins encore le scandale, et je ne prétends juger personne. J'aurai l'occasion de montrer, je pense, que des attitudes mentales courantes dans l'Institut n'étaient pourtant pas son apanage : les Supérieurs offraient aux Frères une *Règle* qu'ils annonçaient comme définitive. L'apologie qu'ils en présentaient s'appuyait largement sur l'un ou

⁶⁹ *Circulaire* 318, p. 57-69.

⁷⁰ *Circulaire* 321, 1947.

⁷¹ *Règles communes et Constitutions des Frères des écoles chrétiennes* – Maison généralice – Rome 1947 – Le décret d'approbation de la *Congrégation des Religieux* est signé le 24 mars 1947.

l'autre auteur « spirituel » à succès, dont certains propos peuvent nous paraître aujourd'hui proprement délirants... mais qui avait toutes les garanties du *Nihil obstat* et de l'*Imprimatur*⁷².

Une troisième remarque s'impose. Pour l'essentiel, ce n'est pas à la lumière des changements survenus depuis cinquante ans, que j'évoque ici ce que j'ai appelé ma désorientation de 1946 : c'est bien le sentiment éprouvé en 1946-1947, par moi-même et par d'autres, que je tente d'analyser, en m'appuyant sur les Circulaires que je viens de mentionner. Ce qui est vrai, pourtant, c'est que diverses situations ultérieures m'ont amené à étudier de près l'histoire de la *Règle* de l'Institut. Il m'arrivera d'étoffer et d'éclairer mon propos par des précisions dont je n'avais pas alors connaissance.

Le contenu décevant de la Règle de 1947

Nous possédons l'exemplaire de nos saintes Règles daté de 1718, paraphé page par page par le Frère Barthélemy⁷³ et envoyé dans les communautés du vivant même de notre saint Fondateur. Dans l'ensemble, l'édition de 1947 conserve le texte même de ce vénérable document⁷⁴.

Cette affirmation de la *Circulaire* annonçant la promulgation de la treizième édition des Saintes Règles, est en gros conforme à la vérité⁷⁵. Le Supérieur s'honorait de cette permanence. C'est d'abord elle qui nous choquait. Entré dans l'Institut en 1939, je ne pouvais comprendre, huit ans plus tard, que la nouvelle édition de la *Règle* n'apportât pas de changements significatifs par rapport au texte auquel j'avais été initié au Noviciat.

⁷² Il faudrait en dire davantage. Pour son élaboration de la *Règle* avec les Frères, le Fondateur avait recouru à des sources diverses, empruntant tel chapitre aux *Constitutions* de la Compagnie de Jésus, ou de la Trappe (voir document sur les sources de la *Règle* primitive). Mais, en 1946, pour la génération des jeunes Frères dont je faisais partie, le problème ne se situait pas là : nous ignorions ces sources. Les eussions-nous connues, leur caractère anachronique et pesant n'en aurait pas été diminué du fait qu'il avait été (était peut-être encore) partagé... Le monde avait changé, et on maintenant des textes d'un autre âge.

⁷³ Premier successeur de saint Jean-Baptiste de La Salle comme Supérieur de l'Institut, le Frère Barthélemy, fut élu par l'Assemblée de 1717, avant la mort du Fondateur.

⁷⁴ *Circulaire* 321, 1947, p. 12.

⁷⁵ En fait, l'ensemble de la *Règle* comportait deux volumes : les *Règles communes* qui concernaient la vie quotidienne des Frères, et la *Règle du gouvernement* qui déterminait les détails du fonctionnement des diverses structures d'autorité et de leurs titulaires. Je ne m'occupe ici que des *Règles communes*. Mais l'approbation de 1947 avait porté sur l'ensemble du Code législatif de l'Institut.

Cette *Règle* m'apparaissait, et à beaucoup des jeunes de ma génération, comme marquée par trois déviations, qu'elle favorisait par ailleurs : au lieu de l'unité, la dichotomie ; le légalisme extérieur au détriment de l'inspiration personnalisante ; et le grégarisme plutôt que l'esprit communautaire.

Le Chapitre 1, sur *La fin et la nécessité de l'Institut*, déclarait sans détour ni complications que *la finalité de l'Institut était apostolique* et affirmait la nécessité d'un Institut dont les membres se vouaient au service éducatif de la jeunesse pauvre et abandonnée. Les chapitres VII à XI traitaient de l'organisation des écoles tenues par les Frères ; ils énonçaient quelques lignes importantes de leur pédagogie. Avec réalisme, Jean-Baptiste de La Salle avait ainsi fait entrer dans une règle religieuse des chapitres qui traitaient concrètement de la vie professionnelle de ses Frères. Comment mieux manifester l'unité de leur vie, reconnaître que l'*opus Dei* du Frère se réalise par l'activité scolaire⁷⁶, et souligner que le métier constitue une matière importante et de son ministère apostolique et du sacrifice spirituel de son existence consacrée à Dieu ?

Mais un grand nombre de prescriptions de ces chapitres sur l'emploi étaient devenus obsolètes. On ne cherchait donc plus dans la *Règle* l'inspiration éducative ou des orientations pédagogiques. En revanche, les autres chapitres (les plus nombreux) concernaient la vie interne des communautés. Les chapitres III à VI traitaient de la vie en commun, des exercices de piété, des pratiques d'humiliation et de mortification. Les chapitres XII à XV abordaient les relations des Frères avec leurs Supérieurs, entre eux, à l'égard des Frères servants, vis-à-vis vis des personnes externes. Les chapitres XVI à XXIII portaient sur des vertus (ou des attitudes morales) importantes dans toute vie de communauté : la régularité, la pauvreté, la chasteté, l'obéissance⁷⁷, le silence, la

⁷⁶ Les chapitres sur l'école dans la *Règle* lasallienne correspondent aux chapitres sur l'Office divin dans la *Règle* bénédictine. Et Jean-Baptiste de La Salle parle à ses Frères de l'œuvre – ou de l'ouvrage – de Dieu qu'ils accomplissent dans leur ministère : MD 59,3 ; MR 193,3 ; 205,1. Pour lui-même, l'ouvrage de Dieu est son activité de Fondateur. « Je regarderai toujours l'ouvrage de mon salut et de l'établissement et conduite de notre communauté comme l'ouvrage de Dieu... et je lui dirai souvent ces paroles du prophète Habacuc, *Domine, opus tuum* » (EP 3,0,8).

⁷⁷ Les chapitres XVII et XVIII de la *Règle* de 1947 traitaient : Des vœux et De ce à quoi obligent les vœux. Ils avaient été introduits dans la *Règle* imprimée en 1726, après l'obtention de la Bulle d'approbation. Mais les trois chapitres sur la pauvreté, la chasteté, l'obéissance existaient dès la *Règle* de 1705 et donc dans celle de 1718, référence pour la *Règle* de 1947.

modestie. Sous le titre général : *Règles qui regardent le bon ordre et la bonne conduite de l'Institut, cinq chapitres* (XXIV à XXVIII) parlaient des malades, des prières pour les Frères morts, des voyages, des lettres, de l'enseignement classique et des études⁷⁸.

Du coup, le domaine de la *Règle* s'identifiait pratiquement à cette vie interne, et par les poids des choses, le concept de régularité portait surtout sur ce à quoi on limitait trop souvent la « vie religieuse » : la pratique des vœux et des vertus votales, la prière, l'ascèse. Il ne concernait guère l'apostolat. En pratique, pourtant, une part importante du temps du Frère, l'investissement le plus intense de ses énergies, ses préoccupations et parfois ses inquiétudes les plus vives, s'appliquaient à son métier d'enseignant et d'éducateur, ce qui ne rehaussait pas aux yeux de beaucoup la valeur de l'observance, surtout quand certains interdits concernant par exemple les relations extérieures semblaient faire obstacle au plein exercice de l'apostolat.

Par ailleurs, l'image de la *Règle* était celle d'un code où dominaient les pratiques extérieures. *Les Frères se lèveront en tout temps à quatre heures et demie* : ce premier article ne pouvait guère faire l'objet de dérogations ; il s'appliquait le dimanche comme en semaine, durant les vacances comme pendant l'année scolaire, à Rome comme en Australie. Il donnait le ton du chapitre sur les exercices journaliers dont l'énumération et les horaires étaient minutieusement indiqués. Le temps consacré aux prières vocales était excessif aux yeux des Frères les plus pieux, d'autant plus que l'engagement de la personne y était réduit au minimum : il s'agissait de réciter ensemble, matin, midi et soir, et sans aucune variante selon les temps liturgiques, de longues formules de prière venues du XVII^e siècle, les prières usuelles du chrétien, six dizaines de chapelet... Au fil des années et des Chapitres généraux, la tendance avait toujours été à ajouter davantage de prières vocales. La *Règle* des origines stipulait que les Frères *ne seraient d'aucune Confrérie et Congrégation quelque pieuse qu'elle soit* : sur ce point, le texte de 1947 sanctionnait les coutumes contraires qui s'étaient accumulées au XIX^e siècle :

⁷⁸ Après l'intervention de Pie XI demandant à l'Institut de s'ouvrir aux études et à l'enseignement. Ce chapitre avait remplacé en 1923 celui qui s'intitulait : *De la langue latine*.

Les Frères pourront faire partie de l'association de l'Apostolat de la Prière et des Archiconfréries et des confréries suivantes : Très Saint Enfant Jésus, Notre-Dame du Mont-Carmel, Très Saint Rosaire, Immaculée Conception, Notre-Dame des Victoires et Saint Joseph⁷⁹.

L'appartenance à ces multiples organisations pieuses était automatique : le Frère n'avait aucune démarche personnelle à faire pour s'y inscrire. L'avantage qui en résultait était l'obtention de multiples indulgences⁸⁰ plénières ou partielles attachées à diverses formules de prière, et au cours de la prière du matin, on énumérait toutes les indulgences du jour. Cette forme de dévotion avait sans doute plu à des Frères des générations précédentes ; pour beaucoup d'entre nous, elles paraissaient relever d'une sorte de matérialisme religieux : en accomplissant les rites, on obtenait les bénéfices annoncés.

L'accent mis de la sorte sur les dévotions extérieures intéressées ne favorisait nullement, c'est le moins que l'on puisse dire, la reconnaissance de la priorité du don gratuit de l'amour du Père, ni l'accueil quotidien de sa miséricorde et de son pardon, ni l'adhésion à la vie filiale par la reconnaissance de son Nom, l'adhésion à sa volonté, le service de son Royaume.

Les chapitres d'horaires prévoyaient tout en détail, une fois pour toutes, ne laissant guère à la libre initiative, ni aux adaptations que pouvaient requérir les temps, les lieux, les circonstances. L'insistance mise sur l'observance de ces codes ne pouvait pas ne pas favoriser les tendances légalistes. La contrainte de la *Règle* se traduisait aussi dans des prescriptions détaillées, souvent anachroniques, qui concernaient tous les secteurs de la vie : le style des relations entre Frères, avec les personnes externes, avec les élèves ; le vêtement, la tenue corporelle.

D'autres chapitres accentuaient en outre une sorte de méfiance à l'égard de la liberté personnelle ou vis-à-vis des rapports avec le monde : la

⁷⁹ *Règle*, 1947, chapitre IV, art 9*.

⁸⁰ L'indulgence est la rémission totale ou partielle devant Dieu de la peine temporelle encourue en raison d'un péché déjà pardonné. L'indulgence est obtenue en contrepartie d'un acte de piété effectué à cette fin dans un esprit de contrition.

conception de l'obéissance⁸¹ semblait d'une dureté inhumaine. Cette lettre de la *Règle*, l'insistance sur son observance rigoureuse ne favorisaient en aucune manière la maturation adulte ; elles semblaient tendre à maintenir les Frères dans un certain infantilisme. Quant au chapitre sur les relations avec les personnes externes, il tendait à les restreindre au maximum et il s'ingéniait à limiter la liberté et la spontanéité individuelles dans les nécessaires rencontres des gens de l'extérieur⁸².

Enfin, la conception de la communauté présentée par la *Règle* apparaissait comme grégaire et uniformisante. Véhiculée à travers toute la *Règle*, elle caractérisait d'abord son chapitre 3 intitulé : *De l'esprit de Communauté de cet Institut et des exercices qui s'y feront en commun*. En fait, il y était fort peu question d'esprit. Mais les articles successifs détaillaient les implications continues de la vie menée en commun dans divers lieux de vie : la chapelle, la salle commune, le réfectoire, le dortoir commun. Cette vie commune n'était pourtant pas au service de la communication, car avec quelques nuances, le silence était de rigueur dans tous ces locaux⁸³.

Les Frères étaient évidemment seuls en classe avec leurs élèves, mais les locaux scolaires devaient être contigus, et vitrés de telle sorte qu'il fût toujours possible de voir ce qui se passait dans chaque classe. Des moments de détente étaient prévus. Mais pas question de les laisser à la liberté de chacun : c'est ensemble que se déroulaient la récréation deux fois par jour et la promenade hebdomadaire, seuls loisirs autorisés, mais fortement

⁸¹ L'expression : *rien sans permission* revient comme un refrain dans le chapitre qui traite de cette vertu, ramassée ou résumée dans le dernier article : *Ils ne feront aucune chose sans permission, quelque petite ou de quelque peu de conséquence qu'elle paraisse, afin de pouvoir s'assurer, en toutes choses, de faire la volonté de Dieu* (*Règle* 1947, Chapitre XXI, art. 8, p. 53).

⁸² *Lorsqu'ils visiteront quelqu'un, le Frère Directeur leur adjoindra un confrère pour les accompagner* (*Règle* 1947, Chapitre XIV, art. 4*). *Toute visite rendue, même au Frère Directeur, ne pourra être reçue que dans un parloir à panneaux vitrés et sans rideaux, de manière qu'on ait facilement vue à l'intérieur* (*Règle* 1947, Chapitre XIV, art. 5*).

⁸³ La formation insistait démesurément sur la pratique du silence, en se référant notamment au chapitre XXII de la *Règle* (édition 1923) ainsi qu'au texte du *Recueil* sur le silence. Depuis le F. Adrien, Supérieur général de 1928 à 1934, les *Circulaires* traditionnelles de nouvel an commentaient l'un après l'autre les dix commandements de la Société. Le 8 décembre 1939, le F. Junien-Victor présente une longue réflexion sur le 8^e commandement de la Société : *Le silence vous garderez ! Dans le temps, très exactement*. Il développe un véritable traité sur *La vertu de silence* (*Circulaire* 305). Un enseignement moralisant, rabougré, mesquin sans aucune inspiration.

réglementés⁸⁴. Les mêmes lectures, répétitives, étaient prévues à certains jours du mois ou de l'année.

Les modalités contestables de cette révision et de son approbation par le Saint-Siège

Plus encore que du contenu de la *Règle* de 1947, l'impression de verrouillage provenait de ce que nous pouvions savoir des modalités de cette révision et de son approbation par le Saint-Siège.

Suite au Chapitre général de 1946, le F. Athanase-Émile, Supérieur général, avait donc fait approuver par le Saint-Siège une réédition de la *Règle* de l'Institut. Le nouveau texte était l'aboutissement d'un long travail mené surtout par le Conseil général entre 1934 et 1946. La révision préparatoire à l'édition de la *Règle* de 1947 n'avait pas été la première dans l'Institut, la *Circulaire* 318 le rappelait brièvement⁸⁵ en évoquant les Chapitres de 1858, 1861, 1882, 1884, et surtout l'importante révision longuement préparée durant la dernière décennie du XIX^e siècle et dont la mise au point avait fait l'objet d'un Chapitre général spécial en 1901. En réalité, depuis le milieu du XIX^e siècle, la révision de la *Règle* n'avait cessé d'être à l'ordre du jour de tous les Chapitres généraux successifs, sans qu'on n'ait jamais pu trancher entre deux options également impératives en même temps que souvent contradictoires : la fidélité aussi littérale que possible à la *Règle* des origines rédigée par Jean-Baptiste de La Salle – et l'adaptation de ses prescriptions aux situations nouvelles de l'Institut dans l'espace et le temps.

L'histoire n'a pas été faite de ces tentatives multipliées et de ce qu'elles avaient entraîné d'hésitations, de fluctuations, de tensions, voire de dissensions à l'intérieur des Conseils généraux successifs, et entre les Conseils et les Chapitres généraux. À propos du cas des Frères des écoles chrétiennes, mais le débordant, cette histoire projetterait pourtant une lumière vive sur la conception de la fidélité des Instituts religieux à leur fondateurs⁸⁶. Plus

⁸⁴ La *Règle* prescrivait de lire en public, une fois par mois, la liste *des sujets dont les Frères pouvaient* (et ne pouvaient pas) *s'entretenir durant les récréations !*

⁸⁵ *Circulaire* 318, 1946, *Les révisions précédentes*, p. 59-60.

⁸⁶ Une question abordée avec vigueur par Luther : cf. Sauvage, 1973, « Les fondements évangéliques de la vie religieuse », *Lasallianum* 16, p. 75.

largement, elle pourrait nourrir une réflexion capitale grâce à la relecture de la manière dont les Instituts religieux - longtemps dénommés « états de perfection » - et la Congrégation des Religieux ont perçu et transmis les valeurs de la perfection ou de la sainteté religieuse. Il serait alors édifiant de mener cette relecture en référence (ou en contraste) avec la vision évangélique de la perfection chrétienne.

Sans prétendre même esquisser cette histoire, je résume ici une étude que j'ai menée sur cette question au début des années 1990. On peut repérer quatre périodes dans la manière dont l'Institut envisage la *Règle* de saint Jean-Baptiste de La Salle.

Première période : curieusement, c'est durant une *courte période de transition* qui va de la rédaction de 1718 à l'approbation pontificale de l'Institut par Benoît XIII en 1725, que les Frères se sentent relativement libres de modifier la *Règle* (sur des détails et plutôt dans le sens du durcissement). Les Capitulants réunis en 1726 pour la réception de la Bulle, promettent à Dieu et au pape *de maintenir la Règle, dans sa force et sa vigueur, à perpétuité*⁸⁷.

Deuxième période : de la Bulle d'approbation jusqu'au milieu du XIX^e siècle (1726-1858), c'est *le maintien ferme et serein du texte* que l'autorité pontificale, croit-on, a sanctionné en approuvant l'Institut. Maintien ferme et serein, du moins quant aux textes. La fidélité à l'observance devait être plus aléatoire, si l'on en juge par l'interminable catalogue, énuméré par le Chapitre général de 1777 et renouvelé par celui qui se tient dix ans plus tard, des points de discipline sur lesquels on doit constater un relâchement : les Frères ne traversent pas les Lumières sans soubresauts et l'aspiration à moins de contrainte en habite plus d'un à la veille de la Révolution.

Troisième période : c'est à partir du Chapitre de 1858 que l'on voit l'Institut, d'un Chapitre général à l'autre, hésiter entre d'indispensables

⁸⁷ Ce texte fut maintenu dans les éditions successives de la *Règle* jusqu'en 1901. C'est Miguel Campos qui me l'a fait découvrir, en 1972. Il s'agit d'une des deux lectures réductrices de l'évangélisme lasalien, la première étant l'utilisation de l'Écriture par les Biographes (cf. Campos, 1974, *Cahiers lasaliens* 45, pp. 352-358).

adaptations de la *Règle* aux conditions nouvelles et la fidélité littérale au texte primitif. On traverse ainsi une période de *maintien ferme et pourtant hésitant du texte originel* (1858 - 1901). Un scénario assez pathétique, et parfois dramatique, se reproduit d'une Assemblée à l'autre. On crée des Commissions pour l'adaptation de la *Règle*, en 1861, en 1874 ; elles se perdent dans les sables. Le Chapitre de 1882 évoque pour la première fois la nécessité et même l'urgence d'une nouvelle édition de la *Règle*. A nouveau, il crée une commission de douze membres. Le F. Irlide, Supérieur général qui la préside, est relativement audacieux, mais il se heurte aux poids lourds du Conseil général. Il rédige pourtant et fait même imprimer un texte neuf des *Règles*. Atteint par la maladie, il convoque lui-même le Chapitre général qui devra élire son successeur, et approuver la nouvelle *Règle*. Mais à peine élu, le F. Joseph, nouveau Supérieur général, fait décider par le Chapitre de ne pas prendre en considération le projet du défunt. On s'oriente vers une nouvelle révision. Celle-ci aboutira en 1901. Mais l'objectif est alors – comme il le sera en 1947 – de revenir au texte de 1718. Mission impossible dans sa radicalité, mais tout de même substantiellement tenue. Et il faut au moins reconnaître au Chapitre de 1901 le mérite d'avoir supprimé le sinistre *Préface* qui datait de 1726.

Suite à une nouvelle étape de révision, prolongée pendant une quinzaine d'années, et au terme de minutieux débats portant sur chaque article, le Chapitre général de 1901 avait décidé de revenir au texte de la *Règle* de 1726 (première édition imprimée, réalisée dès l'obtention de la Bulle d'approbation de l'Institut en 1725). En ayant ainsi fixé le texte, les Capitulants pensaient bien avoir mis fin à l'interminable valse-hésitation du demi-siècle précédent⁸⁸.

Quatrième période : on a pu croire ainsi, à l'orée du nouveau siècle, en avoir terminé avec les fluctuations des cinquante années antérieures. Mais il n'en est rien, et la nouvelle révision ouvre une *période de maintien ferme, mais contrarié, du texte originel*, contrarié notamment par l'obligation d'introduire les études latines : c'est tout un symbole, manifestant

⁸⁸ C'est lors de cette révision que fut supprimée la *Préface* introduite lors de l'impression de la *Règle* en 1726 et reproduite dans toutes les éditions des XVIII^e et XIX^e siècles. Un texte qui ne pouvait se réclamer en rien de l'inspiration lasallienne, et qui la défigurait même gravement.

sur un point particulier mais qui était loin d'être un détail, l'absurdité du littéralisme qui avait abouti, dans une situation historique déterminée, à l'infidélité profonde à l'intention fondatrice elle-même. Le maintien du texte primitif est contrarié encore par la nécessité d'adapter la *Règle* aux prescriptions du Code de droit canonique, ce qui se fait également en 1923.

En premier lieu, la révision de 1947 relevait de la même volonté de fixation d'un texte définitif. Elle la renforçait en se démarquant de l'entreprise de 1901 sous trois aspects : d'abord, par volonté de fidélité plus stricte à la lettre du Fondateur, on reprenait comme base le texte de 1718, le dernier qui avait été mis au point par Jean-Baptiste de La Salle, et on décidait de s'en écarter le moins possible.

En deuxième lieu, sous prétexte de respect du caractère sacré de la sainte *Règle*, on proscrivait tout débat capitulaire sur son texte. Lors de la révision de 1901, l'Assemblée avait examiné les projets de nouvelle édition à la préparation desquels le F. Supérieur et ses Assistants avaient consacré plusieurs mois. Cet examen s'est fait avec grand soin, chapitre par chapitre, article par article⁸⁹. La révision en Chapitre avait donné lieu à un véritable débat dans l'Assemblée. Il s'était donc agi d'une œuvre collective, même si le texte auquel on avait abouti était finalement peu modifié. Il en alla tout autrement lors du Chapitre de 1946. Nous ne pouvions nous attendre alors à ce que l'ensemble des Frères soit consulté sur la révision de la *Règle*. Mais notre stupéfaction et notre déception furent grandes de lire dans la *Circulaire* 318 qu'avant la tenue du Chapitre, la question avait été posée à plusieurs Prélats de la Curie, si le Chapitre général aurait à discuter des *Règles*. Il fut répondu :

Un Chapitre Général de Religieux diffère essentiellement d'un parlement, et partant les modalités d'action en sont totalement distinctes. Au reste la liberté d'intervention ne sera pas entravée pour autant quant à la révision des *Règles*, puisque tout Capitulant devra avoir la faculté de remettre par écrit ses observations personnelles sur les nouveaux textes proposés. Vers la fin de ses travaux, l'Assemblée désignera une

⁸⁹ *Chapitres généraux de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes*, 1902, pp. 175-176.

Commission post-capitulaire qui collationnera ces notes, les étudiera et, en retenant ce qu'elle jugera bon, fera les corrections au projet présenté au Chapitre.⁹⁰

Ce n'était pas une consolation d'apprendre que :

Dès les premiers jours du Chapitre, les Capitulants ont pu entendre lire au réfectoire le nouveau texte des Règles communes préparé par le Régime, ce texte leur fut aussi mis entre les mains, avec invitation à l'étudier attentivement et à faire par écrit toutes les remarques qu'ils jugeraient utiles.⁹¹

Ce que nous connaissons de la personnalité du Supérieur général élu en 1946, et président du Chapitre, nous laissait fort sceptiques sur la réalité de cette liberté d'intervention laissée aux Capitulants, alors qu'on interdisait pratiquement tout débat sur la *Règle*⁹².

En troisième lieu, par rapport aux 250 ans de l'histoire de l'Institut et de sa *Règle*, il y eut en 1947 une nouveauté de taille : la décision fut prise de soumettre la *Règle* révisée à l'approbation explicite de la Congrégation des Religieux. Au premier abord, cette démarche nous avait stupéfaits. Depuis notre Noviciat, nous étions persuadés que le Bulle d'approbation accordée par Benoît XIII en 1725 valait pour l'ensemble de la *Règle*, même si nous savions bien qu'explicitement le texte pontifical ne sanctionnait que les dix-huit articles de la *Règle* qu'il reprenait. Avant qu'elle ne fût approuvée, nous avions été formés à l'observance stricte de toute la *Règle*. Nous ne pouvions comprendre ce que la sanction romaine viendrait y ajouter, après plus de deux cents ans.

Qui a demandé cette approbation ? Le Décret pontifical déclare : Le Supérieur Général et les Capitulants ont instamment demandé au Saint-Siège une approbation explicite des dites *Constitutions*. En réalité, le

⁹⁰ *Circulaire* 318, 1946, p. 63.

⁹¹ *Ib.*, p. 64.

⁹² Je devais découvrir, mais bien plus tard, que par la volonté expresse du Fondateur, la *Règle* originelle avait fait l'objet de débats qui se prolongèrent presque jusqu'à la mort de M. De La Salle. Au siècle de la monarchie absolue, J.-B. de La Salle avait une pratique ecclésiale démocratique... condamnée par les prélats romains de la Congrégation des Religieux, au lendemain de la seconde guerre mondiale (Cf. Sauvage et Campos, 1977, *La Règle écrite, œuvre de la communauté vivante*, pp 388-396).

Chapitre général n'a pas formulé cette demande, pour la simple raison qu'il n'a pas délibéré sur le texte de la *Règle*, et que sa mise au point fut réalisée par une commission post-capitulaire. Les documents consultés aux Archives de la Procure générale de l'Institut montrent que les démarches sont accomplies par le F. Alcime-Marie, Procureur général, mandaté directement par le F. Athanase-Émile, et lui rendant compte minutieusement de tous les pas qu'il accomplit.

Puisqu'on demandait l'approbation de la *Règle*, la Congrégation se devait de l'examiner. Deux experts furent désignés à cette fin. La *Circulaire* 318 cite le rapport de l'un d'eux : Notre joie fut grande d'entendre l'un des Consultants les plus en vue, qui venait de consacrer une bonne partie des vacances de Pâques à étudier nos *Règles*, faire la réflexion suivante en remettant ses remarques sur les modifications à introduire : « Vos *Règles* exhalent un parfum d'authentique sainteté. Il faut en garder le plus possible la forme actuelle et n'y toucher qu'avec une grande discrétion »⁹³. Mais on ne disait rien du jugement autrement réservé du second consultant : « C'est un texte du fond très ancien; totalement différent des textes en usage au présent ; *minutieux jusqu'à l'invraisemblable*, et assez sévère, en reflétant la législation de la Bulle citée dans ce texte ».

En fait, j'ai entendu souvent le F. Maurice-Auguste déclarer que la demande d'approbation pontificale de la *Règle* fut l'affaire personnelle du F. Athanase-Émile qui l'avait fort à cœur. À certains moments, le F. Maurice-Auguste se demandait même si, en raison de ce caractère trop personnel, la démarche du F. Athanase-Émile n'avait pas été entachée de nullité juridique ! À vrai dire, le F. Maurice-Auguste posait une question d'école dans les années 70 : suite au Concile, l'Institut avait adopté une toute nouvelle *Règle*.

Les motivations du maintien du texte des origines, de la demande de son approbation par le Saint-Siège et le blocage qui en résulterait.

En définitive, ce qui personnellement me désespérait, c'étaient les arguments mis en avant à la fois pour maintenir au maximum le texte de

⁹³ *Circulaire* 318, 1946, p. 63.

1718, et pour en demander l'approbation pontificale : la situation de blocage qui en résulterait me paraissait alors sans issue. Par hantise d'en finir désormais avec les velléités de nouvelle révision d'ensemble, le F. Athanase-Émile prenait personnellement l'initiative de faire approuver cette *Règle* par la Congrégation des Religieux. Il pensait la soustraire ainsi désormais à l'autorité de l'Institut.

La révision de 1947 était en continuité avec toute l'histoire de la *Règle*. Pourquoi ce maintien que l'on peut dire « obstiné » du texte originel ? On peut en percevoir les motivations explicites au fil des *Circulaires* et des *Registres capitulaires*. D'abord et avant tout, une volonté de *fidélité au Fondateur*. Cette fidélité se traduit sur d'autres points, pour d'autres textes⁹⁴. Elle est plus marquée quant à la *Règle*, à cause de son caractère normatif ; la lettre ici est très claire et donc la fidélité a des contours repérables. C'est ce qu'avait noté la *Circulaire* rendant compte du Chapitre général de 1901 :

Ainsi l'ont toujours compris les Instituts ou Congrégations religieuses, dont la *Règle* a été écrite en langue vulgaire. Elles ont maintenu dans les diverses éditions le texte de leur Fondateur, avec ses tours vieillissés et ses termes surannés parfois à peine intelligibles ailleurs que dans sa famille religieuse.

N'est-ce pas le moyen le plus efficace pour conserver à une *Règle* sa force et sa stabilité et la mettre sûrement à l'abri de tout remaniement arbitraire ? Les retouches ne porteraient d'abord que sur une tournure vieillie, sur une irrégularité de forme : elles ne tarderaient pas à atteindre la pensée elle-même.

Nul ne s'aviserait de reproduire un texte de saint François de Sales ou de quelqu'un de nos vieux prosateurs, en le revêtant d'une forme moderne. Combien plus doit-on respecter le texte ancien d'un Fondateur, surtout dans ses livres législatifs ?⁹⁵

Le Fondateur, estimait-on – et cette idée n'avait pas cours que dans l'Institut des Frères!- n'a pu écrire sa *Règle* sans une inspiration divine.

⁹⁴ Par exemple, l'insistance de la lecture des *Méditations pour le Dimanches* et des *Méditations pour les Fêtes* en communauté, le recours au Recueil, la transmission de la Conduite des écoles, des Devoirs d'un chrétien.

⁹⁵ *Circulaire* 109, 1901, pp. 14-15.

Désormais, la sanction pontificale, estimait-on, couperait court par avance à toute velléité de changement, lesquelles ne pourraient être inspirées que par le relâchement.

La révision de 1947 fait apparaître une autre motivation, plus insistante s'il se peut de ce maintien de la *Règle* et de son approbation. La *Règle*, pense-t-on, est de manière privilégiée l'expression de la volonté de Dieu. Se sanctifier, c'est accomplir la volonté de Dieu, comme Jésus. Cette volonté est connue infailliblement par la *Règle*. En un sens, plus la *Règle* est détaillée, mieux c'est : on a plus de certitude de faire la volonté de Dieu à chaque instant. À la limite, la *Règle* suffit. Si elle est difficile, exigeante, contraignante, c'est également bénéfique. Et puis, la *Règle* ayant été approuvée, elle a reçu la sanction de l'Église. Donc, elle est « sûre » et elle est intangible.

On ne peut s'empêcher d'observer une sorte de pétition de principe dans cette argumentation. Pratiquement, depuis la Bulle, on a compris que la *Règle* tout entière a été approuvée. Il faut la maintenir puisqu'elle a été approuvée par l'autorité de l'Église.

En 1946-47, il devient clair que seuls les 18 articles de la Bulle ont fait l'objet d'une approbation formelle. On va donc solliciter l'approbation formelle de toute la *Règle* ; il faut la faire approuver pour affermir son maintien. Cette conception de la fidélité au Fondateur, de la fidélité à la volonté de Dieu et donc du rôle de la *Règle*, était alors assez répandue dans l'Église et dans les Instituts religieux. Ici, la *Circulaire* 321 citait à pleine page l'ouvrage d'un Rédemptoriste, le P. Colin, intitulé *Culte de la Règle*⁹⁶ dont on a peine à imaginer aujourd'hui qu'il ait pu être écrit, porter un tel titre, recevoir la garantie du *Nihil obstat* et de *l'Imprimatur*. Je me limite à un extrait - repris par la *Circulaire* -, mais tout est de la même veine, qui nous apparaît aujourd'hui surréaliste, et qui, à l'époque, nous laissait sans réponse :

Quoi de plus saint que le saint Evangile, grand sacrement de la vérité ?

⁹⁶ Colin (1939), *Culte de la Règle. Nature. Ennemis. Sources. Prerogatives*. Le *Nihil obstat* délivré à Lyon, et *l'Imprimatur* à Bar-Le-Duc sont de février 1939. L'ouvrage connut un grand succès et fut l'objet de nombreuses réimpressions. Un Frère espagnol m'a confié qu'il était encore en usage durant son Noviciat, à la fin des années 50, début des années 60. Sur la lancée de son succès de librairie, le même auteur écrivit un *Culte des vœux*.

Or, la *Règle* c'est l'Évangile du religieux, l'Évangile en abrégé et en substance. L'Évangile se cache dans la *Règle*, comme le Christ sous les espèces consacrées ; et de même que l'hostie est faite de fine fleur de froment, ainsi la *Règle* est-elle pétrie des pures maximes évangéliques.⁹⁷

Et puis, la *Règle* n'est-elle point comme le porte-voix de l'adorable volonté de Dieu ? Quoi de plus saint que cette volonté, règle suprême de toute moralité et de toute perfection ? La *Règle* : arche spirituelle qui contient la manne incorruptible du bon vouloir divin. La *Règle* : c'est Dieu qui parle, commande, défend, manifeste ses désirs. Pas une page, pas une ligne qui ne vienne de Dieu et ne soit l'expression certaine de sa très sainte volonté...⁹⁸

Cette conception en venait à substituer la *Règle* à l'Évangile, à canoniser une vision statique de la « Volonté de Dieu », prédéterminée, que l'homme n'a plus à chercher ni à discerner, puisqu'elle est donnée toute faite dans un texte valable également pour tous, et depuis des siècles. La volonté de Dieu manifestée principalement dans un code, dans la loi : l'enseignement de la morale chrétienne lui-même n'avait-il pas souvent été construit sur les dix commandements de Dieu et les six commandements de l'Église, tandis qu'une morale comme celle de saint Thomas était une morale des vertus, de l'acte humain, c'est-à-dire de la liberté de l'homme, de sa responsabilité dans la recherche du bien, de sa croissance jamais achevée.

En définitive, pareille sacralisation de la *Règle* n'était pas seulement malsaine : elle s'avérait perverse dans la mesure où elle pouvait détourner certains Frères généreux *de la source d'eau vive pour se creuser des citernes, des citernes lézardées qui ne retiennent pas l'eau (Jr 2, 13)*. Depuis mon entrée au Noviciat, j'avais toujours entendu les responsables insister sur l'importance de la régularité. Mais dans le contexte du Chapitre de 1946 et de l'approbation de 1947, l'exaltation du *Culte de la Règle* fut poussé par certains à un insupportable paroxysme.

On nous parlait de Frères ayant fait vœu de Régularité : ce que nous pouvions savoir par ailleurs de tel ou tel de ces passionnés suffisait à nous pré-

⁹⁷ *Circulaire* 321, 1947, p. 14.

⁹⁸ *Ib.*, p. 15.

server de toute contagion. L'absolue fidélité littérale à la *Règle* en faisait des robots ; les relations humaines spontanées étaient abolies par l'intransigeance mise à observer le silence tel que défini par la *Règle*.

D'autres conséquences de cette révision et de cette approbation nous apparaissaient tragiques. D'abord, l'inévitable contradiction entre le prescrit et le vécu. Mais aussi, le risque, pour l'Institut, de se figer, de ne pas se laisser questionner par la vie qui évolue. Plus grave, par un nivellement entre tous les articles de la *Règle* et l'importance exagérée donnée aux pratiques extérieures contrôlables, le risque du formalisme et d'un certain pharisaïsme. En même temps, l'accent mis sur la fidélité aux petites choses risquait de faire perdre les perspectives positives et des dynamismes spirituels de la *Règle* élaborée par le Fondateur. Paradoxalement, ce littéralisme pouvait engendrer une infidélité au texte même de la *Règle* originelle, lequel introduisait bien une hiérarchie des prescriptions et signalait plusieurs priorités:

- Le 1^{er} chapitre affirmait d'emblée la priorité de la finalité de l'Institut sur sa législation, c'est-à-dire de sa raison d'être sur sa manière d'être : *Au commencement n'était pas la Règle !*
- Le 2^e chapitre et le prologue du 16^e chapitre soulignaient avec force la priorité de l'esprit sur la lettre et de la charité sur l'observance⁹⁹, ainsi que la primauté de *l'Évangile, première et principale Règle*¹⁰⁰.
- S'agissant de la prière, le 4^e chapitre insistait sur l'importance primordiale de l'attitude intérieure de prière, de l'exercice intérieur de l'oraison, au regard des autres exercices de piété. Le nivellement impliqué par la conception de la *Règle*, tout entière expression de la volonté de Dieu, supprimait ces perspectives dynamiques pourtant fondamentales à la lettre même de la *Règle* originelle.

⁹⁹ C'est l'objet de deux textes essentiels, introduits par J.-B. de La Salle au moment de l'ultime révision qu'il fit de la *Règle* en 1718 : introduction du *Prologue* au Chapitre II sur l'esprit de l'Institut, dans lequel il déclare que *ce qui est le plus important et ce à quoi on doit avoir le plus d'égard dans une communauté, c'est que tous ceux qui la composent aient l'esprit qui lui est propre...* Introduction du *prologue* au chapitre XVI, sur la *Régularité*, citant la *Règle de St Augustin* : *sans la charité, la Régularité est très inutile...*

¹⁰⁰ Une affirmation traditionnelle, formulée par J.-B. de La Salle au chapitre II du *Règle* de 1718.

Une autre conséquence de cette révision et surtout de l'approbation de la *Règle*, c'est que le texte écrit l'emportait sur la communauté vivante. Jusqu'en 1947, l'Institut avait gardé la maîtrise sur sa *Règle* : la preuve en étaient les révisions qui n'avaient pas cessé, même si c'était toujours pour en revenir le plus possible au texte des origines. Approuvée par le Saint-Siège, la *Règle* devenait intouchable et comme folle, puisque plus personne n'avait de prise sur elle. Le texte de la *Règle* était majoré par rapport aux autres textes du Fondateur, notamment les *Méditations pour le Temps de la Retraite*. Et le document écrit, tout fait, l'emportait sur la réalité vivante de l'histoire du salut, de l'Esprit actif aujourd'hui, et toujours créateur.

Nous éprouvions un fort malaise devant cette exaltation du culte de la *Règle*, mais il était alors bien difficile de le formuler, tant la pression était forte en ce sens. Je retrouve exactement ce que je refusais alors dans une analyse écrite bien plus tard, après Vatican II, par le Père Tillard. En même temps qu'elle indique bien les « perversions » que j'ai évoquées, cette analyse confirme aussi que les déviations vécues dans l'Institut n'étaient pas son monopole, et qu'il s'agissait, en réalité, de conceptions contestables de la Vie religieuse :

Nos structures et nos cadres nous ont fait vivre dans une certaine sécurité humaine, à un tel point que peut-être nous avons été tentés, malgré nous, d'oublier le nécessaire point d'appui sur Dieu seul, qui pourtant est au cœur de notre « projet » et de réduire la fraternité au simple fait d'être côte à côte.¹⁰¹

... les efforts en vue d'une fidélité religieuse de plus en plus grande avaient tendance à se confondre chez beaucoup avec les efforts en vue d'une observance plus totale et plus scrupuleuse des moindres prescriptions de la *Règle*, sans aller jusqu'au fond de l'expérience proprement évangélique de la rencontre de Dieu. L'intérieur même du cœur, le point précis où la personne doit se saisir elle-même pour se déterminer face à son « projet » et face à son Dieu étaient rarement en cause dans la grande aventure de la fidélité religieuse.¹⁰²

¹⁰¹ Tillard, 1969, p. 14.

¹⁰² *Ib.*, p. 16-17.

Chapitre 3 – *LES FORCES CRÉATIVES DANS LA VIE DE L'INSTITUT*

PREMIÈRE EXPÉRIENCE SCOLAIRE

Michel - En 1946, j'avais 23 ans. La déception provoquée par le Chapitre général entraîna une période d'incertitude quant à mon avenir. Ma profession perpétuelle était prévue pour 1948. L'assurance d'être appelé par Dieu à être Frère m'avait habité depuis mon enfance. Au début de ces deux ans de préparation prochaine, elle subit, pour un moment, quelques lézardes. Grâce à Dieu, plusieurs changements survenus dans ma situation convergèrent pour me faciliter la maturation d'une option résolue vers l'engagement définitif, en dépit d'obscurités qui persistèrent. En fait, malgré les verrouillages des textes, et la dureté du système, j'eus la chance – la grâce – de faire l'expérience décisive des richesses et des virtualités de la vie concrète du Frère.

Je continuais à déplorer intérieurement – et, durant les premiers mois, à critiquer ouvertement – les décisions du Chapitre général. Mais à mesure que j'avançais, la force de ce que je découvrais de positif et de dynamique, en le vivant, relativisait l'impact d'abord désastreux qu'avaient eu sur moi les décisions malheureuses du Chapitre. L'Institut qu'il me fut alors donné de vivre me tonifia. L'espérance que chantait Péguy devenait en moi réalité tangible : j'expérimentais la stimulation de la relation éducative, le soutien de l'amitié fraternelle, la promesse d'un renouveau possible dans l'Institut, les possibilités d'authenticité spirituelle de mon existence de Frère. Il faut reprendre ces points, car au-delà de mon cheminement personnel, il s'agit bien déjà de l'évolution de l'Institut dans une fidélité à son identité et à sa mission évangéliques, peu à peu redécouvertes.

Miguel - *Après la guerre, vous avez commencé une expérience scolaire nouvelle. Pouvez-vous nous parler de cette expérience, de votre relation avec vos élèves ?*

Michel - L'expérience vivifiante des richesses de l'Institut, je l'ai vécue d'a-

bord avec les élèves. Un changement décisif se produit pour moi à la rentrée scolaire de 1946 : je quitte la maison de formation d'Annappes où j'avais vécu pratiquement depuis douze ans. Dans l'Institut, je n'avais connu jusque-là que les maisons de formation. Je me rends compte alors que mon expérience effective de la vie de Frère était restée pauvre et faussée en comparaison de celle de la plupart des compagnons de ma génération.

Dans les centres de formation - surtout dirigés par les responsables que j'y avais connus - l'observance pratique avait la rigidité des textes et inexistante était l'ouverture à la vie des hommes. Le nombre réduit des élèves de chaque classe, associé à la forte personnalité du Directeur suffisait à assurer la discipline. Professeur, j'étais invité à me contenter des cours que je devais assurer : le domaine des relations personnelles avec les jeunes était réservé au Directeur. J'en avais eu de fortes, mais toujours dans une semi-clandestinité.

En 1946, il me restait deux certificats à passer pour terminer une licence de Lettres, le grec et la philologie. C'étaient les plus difficiles. Le Frère Visiteur qui terminait son mandat m'envoya au Scolasticat universitaire de Lille. Je devais me consacrer exclusivement aux études et cette perspective m'enchantait. Mais, d'accord avec le nouveau Provincial, le Directeur de S. Pierre, établissement scolaire contigu au Sudfec¹⁰³, me fit demander d'assurer le français en seconde. Cette proposition contrariait mon espoir de n'avoir d'autre souci que mes études. Elle m'inquiétait aussi. Je n'avais jamais eu affaire à des élèves « ordinaires ». Comment allais-je m'en tirer ? Je me rendis vite compte que les Frères aussi s'interrogeaient : cet « intellectuel » - ce Frère « pieux » et « régulier » dont je donnais l'image pour être resté jusque là confiné dans la maison de formation - allait-il réussir avec de grands adolescents de seconde ?

Or, dès le début, cela marcha. D'abord, parce que je maîtrisais mon enseignement de littérature française. Plus exactement, j'étais passionné moi-même par la plupart des auteurs que je devais présenter aux jeunes, mes cours étaient vivants, et je les intéressais suffisamment pour que les problèmes de discipline restent habituellement subalternes. À une époque où

¹⁰³ Scolasticat universitaire des Frères des écoles chrétiennes.

les jeunes n'étaient guère « distraits » par la télévision, je donnais beaucoup de travaux personnels écrits. De plus ou moins bonne grâce, selon les personnes, ils s'en acquittaient. Je m'astreignais à les corriger avec soin. La notation de leurs travaux devenait un véritable dialogue avec chacun. Cette conversation se poursuivait, et j'ai entretenu avec la plupart de mes élèves des relations personnelles qui débordaient les questions scolaires. Il faut dire que quelques années à peine nous séparaient. Tous mes élèves d'alors avaient, eux aussi, vécu la guerre et l'occupation : nous appartenions pratiquement à la même culture. D'autre part, on m'a demandé après deux ans, d'enseigner la philosophie en classe de terminale. J'y ai retrouvé les élèves auxquels j'avais enseigné le français en seconde, ce qui a renforcé nos liens d'amitié. Après cinquante ans, je reste en contact suivi avec plusieurs de ceux qui furent mes premiers vrais élèves.

Mes élèves de cette époque ont tenu une place très grande dans ma vie : affectivement, intellectuellement, spirituellement, et après coup, j'ai apprécié comme une chance de n'avoir pas été livré à mes seules études durant ces deux années pour moi déterminantes. Cette expérience très positive m'a fortement marqué. En ce qui me concerne, je n'ai jamais pu séparer l'action apostolique de la dimension d'influence intellectuelle et de relation humaine. Ce n'est pas une théorie que je me suis faite, c'est mon histoire. À partir de là, je compris mieux, le vivant moi-même, à quel point le souci des jeunes constituait une puissante motivation pour rester fidèle à la vocation de Frère.

Nous constituions un groupe de Frères assez nombreux, et de la même génération, qui enseignaient aux adolescents des trois ou quatre dernières années du secondaire. J'ajoute un détail important. S. Pierre était alors un établissement sans guère de passé. De 1946 à 1948, je me rendais durant les vacances scolaires dans un Internat du District, pour y travailler les textes grecs du programme de licence avec un Frère ami. Ce Pensionnat existait depuis plus de cinquante ans, et un groupe important de Frères âgés y travaillaient depuis des lustres. Les changements proposés par le groupe des jeunes Frères faisaient souvent l'objet de dissensions, en raison des « traditions » immémoriales défendues par les anciens. À mon retour, il m'arrivait de dire à mes compagnons lillois : *notre grande chance, à S. Pierre, c'est de n'avoir pas de traditions*. Par la suite, je me rendis de plus

en plus compte que la valeur de cette observation débordait de beaucoup les circonstances qui me l'avaient inspirée.

Les mêmes préoccupations éducatives affermissaient les liens d'amitié qui nous unissaient depuis notre commune jeunesse. La fraternité vécue simplement à partir des relations professionnelles élargit mon expérience vivifiante des richesses de l'Institut. Nous nous tenions les coudes, et j'éprouvais le soutien de la communauté éducative : nos partages informels fréquents – il n'était pas question alors de réunions de communauté – portaient sur toute notre vie, souvent jusqu'à l'intimité. Concrètement, je faisais l'expérience du primat de la communauté de relations sur la communauté d'observance. Les minuties de la *Règle* en devenaient bien relativisées, tandis que le sens de la responsabilité éducative commune rendait fallacieuses les menaces de « relâchement » que craignaient les responsables. Le service des jeunes soutenait l'élan de notre don quotidiennement renouvelé, dans l'enseignement, mais aussi dans d'autres activités : mouvements d'Action catholique, sport, théâtre, chorale...

L'EXPÉRIENCE D'UNE COMMUNAUTÉ INTERNATIONALE

En même temps, je poursuivais mes études et j'appartenais à la communauté du Sudfec. Rouvert en 1946, après la guerre, il comptait une douzaine de Frères : le doyen d'âge avait 37 ans, nous étions quatre de moins de 25 ans, les autres avaient entre 26 et 30 ans. La chance – la grâce – ce fut ici d'expérimenter la vitalité d'une communauté culturellement ardente et les richesses de l'internationalité de l'Institut.

La direction du Scolasticat universitaire avait été confiée au F. Paul-Eugène, un homme du Nord. Il nous offrait en sa personne l'exemple d'une intégration réussie : son authenticité et sa profondeur religieuses allaient de pair avec sa curiosité intellectuelle et sa compétence pédagogique – et son souci des échanges communautaires et de la vie fraternelle. Sa culture s'étendait aussi bien aux sciences qu'aux langues vivantes ou aux questions religieuses, aux courants du monde moderne, aux progrès dans les méthodes éducatives ou dans les domaines audiovisuel ou technique.

Par tous les moyens, il cherchait à nous ouvrir sur la Région qui se reconstruisait (il organisa diverses sorties, dont une visite mémorable du port de

Dunkerque) ainsi que sur l'Église locale, alors effervescente aux plans de l'Action catholique et sociale, comme de la formation dans les deux grands séminaires. Mon frère aîné, Supérieur du Séminaire de philosophie, et engagé dans ce renouveau, était souvent invité au Sudfec par le F. Paul-Eugène. Audacieux, celui-ci ne craignit pas d'organiser même des séances de ciné-club à l'occasion des grands films qui sortaient alors, *Quai des Brumes* par exemple (et bien sûr, il fallait d'abord aller les voir dans une salle publique !). Cette initiative et quelques autres, peu appréciées en haut lieu, valurent au F. Paul-Eugène d'être remplacé à la fin de l'année 1946-1947. Mais il avait relancé le Sudfec sur la route de l'ouverture culturelle et de la confrontation à la pensée moderne. Ces ouvertures n'avaient pas nui au sérieux des études universitaires, au contraire.

Durant mes deux années de séjour au Sudfec, je fis aussi l'expérience de l'internationalité de l'Institut, de ses potentialités comme de ses exigences. Sur les douze étudiants, sept Français venant directement du Nord, de la Lorraine, du Lot, de Loire-Atlantique et de Haute-Loire. Mais ces trois derniers avaient passé tout ou partie de la guerre en Angleterre ou en Allemagne, requis pour le S.T.O. Un dernier Français et un Slovaque arrivaient d'Égypte. À ce groupe déjà varié d'autochtones s'ajoutèrent, en 1946, un Vietnamiens, un Argentin, un Colombien ; en 1947, un Canadien, un Mexicain, un autre Colombien. Ils maîtrisaient tous parfaitement la langue française, et nous vivions généralement en bonne intelligence. Toutefois, en ce lendemain de guerre, les ressentiments du Vietnamiens envers la puissance coloniale pesaient sur nos relations communautaires. Expatrié, le jeune Argentin brillant supportait mal les critiques que la presse française – *Témoignage chrétien* notamment – adressaient à Péron, nouvellement élu Président d'Argentine, critiques qu'il nous arrivait de relayer maladroitement.

Par l'âge et les aspirations, je me trouvais particulièrement proche des deux Latino-américains. Nos relations se poursuivirent au-delà de leur séjour lillois, et même de leur vie de Frère, puisque l'un et l'autre quittèrent l'Institut. Au jour le jour, j'avais apprécié leur capacité d'adaptation, en même temps que les différences culturelles qui nous séparaient. Je découvrais en eux la vitalité de peuples neufs, leur créativité moins grevée

des lourdeurs de l'histoire, leur intelligence intuitive. La séduction que l'Amérique latine exerce sur moi date de ces années.

Miguel - Maintenant, on va reprendre la conversation sur votre expérience de professeur, dans un contexte plus large: le contexte de l'Église en France après la guerre. Dans lequel il y a certainement un mouvement de renouveau biblique, liturgique, catéchétique. Peut-être voudriez-vous parler des personnes qui ont été très importantes pour vous à ce moment.

Quelle est l'Église qui est en train de naître en France à ce moment ?

Michel - Dès 1946 encore, et au Sudfec, je fis l'expérience bien frêle alors, presque imperceptible, de promesses de renouveau pour l'Institut même. C'est en octobre 1946, que je rencontre Vincent Ayel¹⁰⁴. Le F. Charles Prat - dont j'ai parlé plus haut à propos du Chapitre général de 1946 - l'envoie au Sudfec comme étudiant avec un autre Frère du Puy. Nous nous rendons tout de suite compte de la carrure intellectuelle exceptionnelle des deux ponots. Leur parcours en philosophie est brillant ; grâce à eux, le mouvement culturel si fort et si divers en France en ces années d'immédiate après-guerre, ne nous reste pas étranger. Dans nos échanges, il est question de Sartre, de Camus, comme de Samuel Beckett ou de Ionesco, et nous avons des discussions parfois passionnées sur la morale de situation ou sur l'incroyance. Leur expérience humaine est riche : l'un et l'autre ont été engagés dans le scoutisme, puis soumis pendant deux ans à la dure expérience du S.T.O. Ils n'étaient pas leurs prouesses, mais au détour d'une conversation de table, leurs réactions, parfois vives, sont révélatrices.

Vincent Ayel me frappait par sa liberté. Il me semblait se situer au-delà des contraintes et des minuties du récent Chapitre général, qui continuaient de me rétracter. Il ne se privait pas de les critiquer : sa liberté de langage faisait partie de sa liberté tout court. Car il en avait directement souffert : l'introduction du mouvement routier dans le milieu du Pensionnat du Puy avait rencontré de vives oppositions, et au terme de

¹⁰⁴ Le F. Vincent Ayel devait mourir le 30 juillet 1991. On me demanda de terminer et de publier sa biographie, commencée par le F. André Fermet, sous le titre : *La Passion d'évangéliser. Frère Vincent Ayel (1920-1991)*. Un livret de 123 pages, 21x 29,5. Pâques 1996. Christian Troël, de Vannes, prépare une thèse de doctorat en sciences de l'éducation sur *Catéchistes*, indirectement sur Vincent Ayel.

l'année scolaire 1945-1946, ses principaux animateurs Frères avaient été dispersés. Vincent avait mesuré la résistance opposée par une certaine tradition « lasallienne » aux efforts de renouveau venus de l'extérieur. Mais il ne se bornait pas à gémir sur les impuissances présentes. En réalité, il concentrait déjà ses forces sur des projets d'avenir.

Le choc brutal, en Allemagne, provoqué par le contact avec la réalité de l'ignorance religieuse, de l'incroyance, de l'indifférence, le faisait réfléchir sur la nécessité et l'urgence de rénover en profondeur l'initiation chrétienne des jeunes. Car beaucoup de ceux qu'il avait rencontrés au S.T.O. étaient issus de foyers traditionnellement chrétiens ; la plupart avaient fait leur communion solennelle et suivi le catéchisme qui y préparait ; un certain nombre provenaient d'établissements catholiques. L'introduction de La Route au Puy avait constitué à ses yeux un premier élément de réponse positive : sans visée catéchétique à proprement parler, l'éducation que promouvait le mouvement cherchait à développer une religion plus personnelle.

À Lille, sa réflexion s'approfondissait et il me la partageait. Témoin de la qualité de son engagement dans les études universitaires, je sentais bien pourtant que ses raisons de vivre la vocation de Frère étaient ailleurs. Dès 1946-1947, il m'apparaissait comme le visionnaire d'un autre Institut. Cet Institut pourrait se renouveler, me disait-il, en redevenant plus fidèle à lui-même, en redonnant la priorité effective à l'annonce de l'Évangile aux jeunes, à cette mission de catéchèse pour laquelle Jean-Baptiste de la Salle l'avait fondé.

Or, poursuivait-il, un mouvement de renouveau catéchétique se développe en France. Le centre en est à Lyon, avec l'abbé Colomb qui y a créé une école de catéchistes. Ce mouvement catéchétique se veut pédagogique : le chanoine Colomb a rédigé un « catéchisme progressif ». L'intuition de fond est identique à celle des autres renouveaux : le souci d'adapter la doctrine objective au monde auquel elle s'adresse, et d'abord aux jeunes. Les mouvements biblique, liturgique, etc. nous concernent en principe. Mais ils ne parviennent pas à nous toucher directement : l'Institut garde son style archaïque de prière, poursuit sa pratique apostolique sans tenir compte de ce qui se passe dans l'Église et la société. L'Institut ne se laisse pas entamer, semble-t-il, sauf des Frères individuel-

lement - tel un F. Honoré - déjà engagés dans l'Action catholique ouvrière, la JOC¹⁰⁵.

Si nous devenons nous-mêmes partie prenante du mouvement catéchétique, comment ne pas penser qu'il servirait de point d'appui à une rénovation de l'Institut, puisque les Frères sont catéchistes par vocation ?

Vision nouvelle pour moi, parce qu'elle déplaçait totalement le centre d'intérêt : il s'agissait du pourquoi de l'Institut et non plus d'abord des détails d'observance. Dynamisé par la mission, on pouvait sinon accepter les minuties, du moins ne pas s'y arrêter, ne pas gaspiller ses énergies à se braquer contre elles. On pouvait les supporter, en les relativisant intérieurement, dès lors qu'elles n'allaient pas contre la conscience. En revanche, il fallait travailler à changer les perspectives : conquérir la liberté, certes, mais pour se donner au service de l'Évangile.

J'entrais ardemment dans cette vision, même si les contours des projets de Vincent demeuraient encore vagues pour moi. Grâce à lui, je commençais à ressentir le mouvement qui animait l'Église de France, et dont j'ai parlé, non plus seulement comme une frustration, ni même un défi, mais comme une espérance : la promesse que le renouveau ecclésial pourrait mordre sur un Institut que j'avais cru définitivement blindé contre tout changement. Cette promesse, je le sentais, habitait Vincent, et il m'invitait dès lors à l'assumer moi-même.

Cependant, l'obscurité demeurait forte : vers la fin de l'année scolaire 1946-1947, trois événements convergèrent pour me redonner pleine conscience de toute son épaisseur. D'abord, dans l'autobiographie de Pierre Emmanuel, *Qui est cet homme ?*, quelques pages dures, reprises par les *Études*, donnent une peinture noire d'un groupe de Frères qu'il avait connus, jeune surveillant, au Pensionnat des Lazaristes de Lyon : des céliataires sécularisés, âgés, routiniers, conservateurs, obtus... Seul l'un ou l'autre jeune Frère trouvait grâce dans ses souvenirs¹⁰⁶. Nous ne pouvions

¹⁰⁵ Leur appartenance au Mouvement va devenir plus perceptible pour beaucoup de Frères vers le milieu des années 50 et notamment lors du Chapitre de 1956.

¹⁰⁶ Noël Mathieu, plus connu sous le pseudonyme Pierre Emmanuel, né le 3 mai 1916 à Gan, Pyrénées-Atlantiques, mort le 24 septembre 1984 à Paris, est un poète d'inspiration chrétienne.

nous empêcher de trouver que, si dure et injuste qu'elle fût, sa critique confortait nos aspirations au changement. J'ai mentionné déjà le second événement : la mutation imposée au F. Paul-Eugène, après une seule année de directorat. À l'évidence, il s'agissait d'un désaveu à l'égard d'un homme qui avait fait preuve à nos yeux d'ouverture à la modernité, au changement, à la nécessaire présence au monde d'éducateurs en formation.

Quant au troisième événement, il menaçait l'espoir qu'avait fait naître mon amitié naissante avec le F. Vincent Ayel. En effet, vers la fin de l'année universitaire, les deux ponots reçurent un courrier du F. Charles Prat : celui-ci leur annonçait à la fois qu'il cessait d'être leur Visiteur, et que leur année d'études à Lille ne serait pas renouvelée. Rapidement, nous fûmes informés de la cause de la mise à l'écart du F. Visiteur du Puy. C'était la suite logique des positions d'ouverture qu'il avait tenté sans succès de défendre durant le Chapitre général de 1946. Les précisions qu'apporterait trente-cinq ans plus tard la biographie du F. Charles Prat confirmèrent ce que la rumeur nous avait appris au moment des événements. Dans une conférence aux Visiteurs, au cours de la retraite annuelle des Supérieurs, au printemps 1947, le F. Athanase-Émile avait condamné et interdit :

...méthodes actives, feux de camps, sorties, Routes, camps et autres moyens aujourd'hui indispensables dans les œuvres de formation chrétienne, et que des religieux très sérieux admettent et pratiquent.

La lettre du F. Charles au Supérieur Général poursuivait :

Je me sens absolument incapable de me soumettre aux défenses verbales que vous avez portées. Je considère ces défenses comme outrées et contraires à l'esprit, sinon à la lettre, des résolutions adoptées par le Chapitre général après ses débats sur l'Action Catholique. À la suite de cette conférence, je crois de mon devoir de vous demander de ne pas renouveler mon obédience de Visiteur...

L'indécision, dont j'ai parlé au début, persistait donc pour moi. Mais j'avais compris que mon option personnelle ne pouvait dépendre seulement de contingences extérieures, positives ou négatives, si importantes fussent-elles. Ces aléas interrogeaient ma conscience d'un appel longtemps éprouvé comme une évidence. C'est l'authenticité de cet appel intérieur qu'il fallait donc vérifier.

Mon frère aîné, respectueux, n'intervenait guère dans ma vie. Ici, il avait perçu mon désarroi. Il me dit simplement un jour : surtout, sois libre, et ne fais ta profession perpétuelle que si tu y es résolu intérieurement. Il libérait ainsi ma recherche, en l'ouvrant sur diverses possibilités. En même temps, mon frère me suggérait de m'adresser à un prêtre qui m'aiderait à mûrir spirituellement ma décision. Ce que je fis.

Mon principal grief à l'égard de l'Institut, c'est que sa pratique et son enseignement tablaient sur la contrainte des règlements plutôt que sur l'élan spirituel des personnes. « Comment devrais-je m'engager définitivement dans un Institut où je ne trouve aucune spiritualité ? » : c'est en ces termes que, dès notre première rencontre, je formulai à ce prêtre la question qui me taraudait au sujet de ma vocation. Il ne connaissait pas l'Institut, et sa liberté d'esprit, son humour souvent décapant, me donnaient à penser qu'il entrerait aisément dans ma critique d'un système coercitif. Or, en acceptant de m'aider, il me demanda immédiatement de déplacer la question que je me posais : tâche donc de découvrir en toi-même cet élan intérieur et de le cultiver dans le quotidien simple de ta vie présente. Attache-toi à la prière personnelle, à l'oraison ; prends le temps de te nourrir spirituellement. En même temps, il m'aidait à relire mon cheminement pour y reconnaître par des signes aussi objectifs que possible à quoi m'appelait un Dieu qu'il m'aidait à percevoir comme un Père.

Quand je fis ma profession perpétuelle, le 5 septembre 1948, l'obscurité de l'environnement n'avait certes pas disparu. Nous étions deux à faire notre profession ce dimanche-là¹⁰⁷. La nuit précédente, notre échange porta sur ce sujet : nous nous engageons dans la nuit... Mais les deux années d'échange avec le prêtre m'avaient apporté une double assurance intérieure : ma réponse à l'appel du Dieu d'amour impliquait mon engagement définitif dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Le F. Louis Cabaret, de quatre ans mon aîné. Sa profession avait été retardée parce qu'il avait fait de la Résistance et que ses obligations militaires avaient été prolongées. Il serait Visiteur du District de Lille de 1969 à 1978. Je l'accompagnai, gravement malade à Annappes, lorsque j'y arrivai comme directeur en 1991. Il mourut le 31 mai 1992.

¹⁰⁸ Le texte biblique que je retins pour l'image de ma profession perpétuelle fut celui de l'antienne de communion de ce dimanche, 16e après la Pentecôte : *Seigneur, je me rappellerai votre justice ; ô Dieu, vous m'avez instruit dès ma jeunesse. Jusqu'à la vieillesse et jusqu'aux cheveux blancs, ô Dieu, ne m'abandonnez pas (Ps 71, 17-18)*.

Cette expérience personnelle renforça ma conviction, pour l'avenir, que la question de la fidélité à la vocation devait être située d'abord au plan intérieur de la relation d'un homme avec Dieu. Ma seconde assurance intérieure, c'était que, si l'occasion m'en était un jour donnée, je ferais ce qui serait en mon pouvoir afin de contribuer au développement de l'élan spirituel dans l'Institut. Ce dernier propos était vague et bien modeste, je ne me sentais aucune qualité de réformateur.

Sa formulation, que je gardais pour moi, contenait trois implications : je pouvais et devais demeurer conscient des faiblesses objectives du spirituel dans l'Institut, et de leurs causes ; j'étais décidé à contribuer à y remédier, si les circonstances me le permettaient, sans pouvoir du tout alors imaginer même que de telles circonstances puissent se produire. Mais l'implication principale, c'était que je rejetais désormais le parti de la critique négative, et que je me décidais à l'obstination du positif : faire ce qui serait à ma portée pour améliorer ce qui pouvait l'être dans l'Institut, et d'abord dans ma propre existence. Dans le noir, cesser de maudire l'obscurité et allumer une lumière, fût-ce un simple lumignon.

Miguel - Il semble que les circonstances n'ont pourtant pas trop tardé à vous orienter vers des apports positifs...

Michel - En effet, l'espérance de progrès va précipiter son rythme, non sans mouvements d'allers et retours. À distance, il me paraît évident que la vie faisait sourdre à la base des tentatives du nécessaire renouveau. Des responsables tentaient de les bloquer : quelques-uns seulement à vrai dire, mais dont le pouvoir était déterminant. Jeune profès perpétuel, ayant achevé ma licence de Lettres, je me donnais à fond à mon service éducatif, désormais comme membre à part entière de la communauté de S. Pierre à Lille. J'avais en charge l'enseignement de la philosophie et de la religion en terminale, du français en seconde, l'animation de la JEC, l'organisation d'une pièce de théâtre par an, la rédaction du Bulletin des anciens élèves... Le Frère Visiteur nommé par Rome en 1948 était aux antipodes de celui qui l'avait précédé jusqu'en 1946 : un homme chaleureux, ouvert, tout en gardant des allures parfois solennelles voire pontifiantes qui pouvaient agacer.

J'aurais pu mener cette existence d'enseignant pendant de longues années, d'autant plus que j'éprouvais le besoin de continuer à étudier et à me cultiver pour être à la hauteur de mes diverses responsabilités. Un certain nombre d'événements vont converger rapidement, tout en interférant les uns sur les autres, pour changer complètement le cours de ma vie.

En 1947, Vincent Ayel avait donc quitté Lille. Il avait été envoyé comme professeur au Scolasticat de Caluire, avec le F. Raynaud, son compagnon d'études à Lille, et un troisième Frère, Louis Falcombello. Ils avaient eu connaissance de la création d'une Licence d'enseignement religieux à la Catho de Lyon, et ils voulaient remédier à leur insuffisance de formation théologique et pédagogique. Vincent et ses deux compagnons deviennent alors notamment élèves du chanoine Colomb, l'un des pionniers du mouvement catéchétique en France, auteur d'un Catéchisme dit progressif. Ils obtiennent que quelques Scolastiques déjà bacheliers puissent participer à cette formation.

Je restais en lien avec Vincent, intéressé par ces initiatives. Vincent et Louis avaient organisé en 1948 une session catéchétique pour les Frères des communautés ; je n'avais pu m'y rendre. L'année suivante, grâce à eux, le District de Lyon mit sur pied une session liturgique. Je répondis à l'invitation et partis pour Lyon : ce fut mon premier « grand voyage ». L'expérience fut très riche : nous étions une bonne cinquantaine de Frères. Le cours principal sur *La messe, sacrifice de la communauté chrétienne*, fut donné par un des maîtres du renouveau liturgique, le Père Aimon-Marie Roguet, dominicain. Un curé du Lyonnais, engagé depuis longtemps dans l'action pour le renouveau pastoral de la liturgie, l'Abbé Laurent Remilleux nous donna un témoignage d'autant plus bouleversant que ce prêtre était visiblement en fin de course : il décéda quelques semaines après la session. Outre l'enseignement, la session comportait des réalisations pratiques : célébrations eucharistiques renouvelées autant qu'on le pouvait alors, remplacement des prières vocales traditionnelles par un office en langue vulgaire¹⁰⁹.

¹⁰⁹ On me demanda de rédiger le compte-rendu de cette session : il parut en deux livraisons de *Entre-nous* (décembre 1949-janvier 1950 et mars-avril 1950), une revue interne aux Frères éditée alors par le Secrétariat Général de l'Institut, toujours installé à Paris (cf. *La Passion d'évangéliser*, p. 13).

VINCENT ATEL ET LA NAISSANCE DE CATÉCHISTES

Pendant cette session avec Vincent ATEL et Louis Falcombello, nous avons préparé la naissance de la revue *Catéchistes*. Vincent et Louis avaient eu l'intuition de la nécessité de créer une revue catéchétique pour les Frères. Le premier numéro sortit en janvier 1950, et la revue connut un rapide succès : elle répondait à un besoin. Toutefois, son excellent démarrage coïncida avec une dure épreuve pour ses instigateurs. Craignant pour les Scolastiques l'influence de Vincent, Louis et Raynaud ainsi que la fréquentation des cours de la Catho, le F. Assistant avait, de Rome, ordonné leur dispersion, fin 1949 : Vincent était devenu Directeur d'école technique à Langogne, Louis professeur à Voiron, et Raynaud enseignant à Clermont.

Les deux responsables de *Catéchistes* devaient réaliser des prodiges de ruse avec les calendriers scolaires et les horaires des chemins de fer pour assurer la parution de la revue au début de chaque trimestre. Et leurs nouvelles occupations professionnelles ne leur permettaient plus de se consacrer vraiment à la revue. Le niveau de *Catéchistes* s'en ressentit rapidement ; les premiers numéros de 1952 furent particulièrement faibles. Le F. Charles Prat, devenu entre temps Directeur de Ligel¹¹⁰ et à ce titre éditeur de la revue, envoya au F. Athanase-Émile un véritable cri d'alarme, réclamant que Vincent ATEL fût libéré de la direction de l'école de Langogne et qu'il vienne à Paris pour y suivre les cours de l'ISPC¹¹¹ et animer vraiment la revue. La décision fut prise par le Supérieur, l'une des dernières avant son décès survenu en septembre 1952.

Le F. Louis Falcombello allait participer à Rome au Second Noviciat en 1952-1953. Avant son départ, le F. Charles Prat organisa presque en catastrophe une réunion pour la relance de *Catéchistes*. J'y fus invité, et je pus, comme les autres participants, m'engager à collaborer de manière suivie à la revue. Je pouvais prendre cet engagement, et je fus en mesure de le tenir, parce qu'en 1952 ma vie avait basculé depuis deux ans.

¹¹⁰ Librairie générale de l'enseignement libre, qui publiait surtout des ouvrages scolaires.

¹¹¹ Institut supérieur de pastorale catéchétique, fondé à l'Institut catholique de Paris au début des années 50.

Miguel - *Très vite toutefois vous faites l'expérience d'une autre Église. Ma question est celle-ci : Comment avez-vous été choisi pour étudier la théologie dans cet Institut consacré à l'enseignement religieux ?*

Michel - Mon orientation vers la théologie fut très curieuse, tout à fait inattendue. Durant la guerre, mon frère est venu à plusieurs reprises faire sa retraite à Annappes. Il passait quelques jours près de moi, nous prenions les repas ensemble et pouvions donc bavarder. Il se rendait compte des insuffisances de ma formation doctrinale. D'ailleurs, avec le F. Jacques Serlooten, nous avons organisé à la même époque plusieurs séances de cours bibliques qu'il donna aux Scolastiques et aux Frères de la maison, en particulier sur saint Paul. En 1943, je pense, causant avec le Frère Visiteur, il s'enhardit à lui poser la question qui lui démangeait depuis longtemps : *les Frères ont une mission de catéchistes, d'enseignement religieux. Pourquoi donc ne font-ils pas d'études de théologie ?* La réponse fusa, telle un retour de balle : *le jour où les Frères feront de la théologie, ils ne seront plus obéissants.* Mon frère ne me livra ce propos que des années plus tard : il avait été abasourdi, et scandalisé, d'une telle conception et de la théologie, et de l'obéissance. Mais il avait compris que la route de la théologie était fermée pour les Frères.

Il y avait bien une organisation d'études religieuses internes à l'Institut. Mais elle était minable : on nous faisait étudier par cœur, questions et réponses, des manuels de dogme, morale, culte, histoire sainte... rédigés au XIX^e siècle. C'était le cycle de base - dit cours moyen - réparti sur cinq années. Après, venait la possibilité de choisir entre quatre séries, dites supérieures : apologétique, ascétique et mystique, scripturaire, historique. Mais il s'agissait toujours d'étude de mémoire, en autodidacte, sans qu'aucun enseignement ne soit prévu. J'avais passé les cinq examens du cours moyen, de moins en moins motivé. Puis, je m'étais inscrit à la série scripturaire, mais j'avais abandonné, par écoëurement du système. Et pourtant, assez à l'aise avec les élèves sur le plan de l'enseignement profane, je me sentais totalement incompetent, en porte-à-faux, pour les quelques cours de religion que j'avais à assurer. Secrètement, j'aspirais à une formation théologique, mais je n'osais pas l'espérer, a fortiori je n'imaginai pas de la solliciter.

Car le blocage du Chapitre général au sujet du sacerdoce n'était pas fait, apparemment, pour ouvrir le chemin à la fréquentation, par les Frères, des écoles de théologie. Pourtant, je l'ai déjà signalé, un vœu en ce sens figurait noir sur blanc dans la *Circulaire* 318 :

Qu'un Centre d'Études supérieures de Religion puisse être organisé à la Maison-Mère, et qu'en attendant, quelques Frères de chaque District, choisis parmi les mieux doués et les plus religieux, puissent suivre des cours de Religion dans les Facultés catholiques, et obtenir des titres officiels en science sacrée ; ces Frères deviendraient à leur tour les maîtres ès-sciences religieuses de nos groupes de formation et des cours de vacances¹¹².

Le mot théologie ne figure pas dans ce texte, mais c'est bien de formation théologique qu'il était question. Les Scolastiques des U.S.A. préparaient le B.A. en quatre ans, dans les *Colleges*¹¹³ de chaque District. Les programmes de leurs études universitaires incluaient des cours de théologie. Dans un proche avenir, le F. Luke Salm deviendra le premier docteur en théologie de l'Institut. Mais en Europe, nous ignorions cette avancée. L'ouverture concrète allait venir du F. Guillermo Félix, élu Assistant d'Espagne lors du Chapitre de 1946. Ce castillan austère était possédé par une passion : revaloriser la mission catéchétique des Frères et leur donner la formation nécessaire pour bien s'en acquitter. Dès le milieu des années 40, il était hanté par une vision. Il envisageait de créer en Espagne un centre d'études religieuses supérieures adapté à la préparation théologique et pédagogique de catéchistes-enseignants.

L'ACTION DÉTERMINANTE DU F. GUILLERMO-FÉLIX ET LES ÉTUDES DE THÉOLOGIE

Ardent et même impatient de ce projet, il eut le génie tactique de comprendre qu'il ne le réaliserait qu'avec des hommes préparés. Il commença donc par les fondations. À la rentrée 1949, il détacha quatre jeunes Frères, un de chacun des districts espagnols. Il les rassembla à la Maison généra-

¹¹² *Circulaire* 318, 1946, p. 85.

¹¹³ *College* : au sens américain du terme, c'est-à-dire institution d'études universitaires. Selon les districts, les scolastiques accomplissaient ce cycle d'études soit dans un établissement propre à l'Institut, soit, pour les districts de New-York et de Line, à l'Université catholique de Washington.

lice. Ils allaient suivre les cours de l'Université grégorienne, et effectuer tout le parcours de philosophie et de théologie (soit un minimum de sept années consécutives), jusqu'au doctorat inclus. Une nouvelle équipe démarrera en 1952 et, dès lors la source serait continuellement alimentée. L'Institut supérieur Pie X pourra s'ouvrir à Salamanca à la rentrée d'octobre 1955¹¹⁴. Par sa vision à long terme, par l'obstination lucide qu'il sut mettre à en poursuivre pas à pas la réalisation, le F. Guillermo-Félix mérite bien l'appellation de « giant » - (en anglais : géant) - que le F. John Johnston lui a donnée.

Au printemps 1950, le Visiteur de mon District participa, comme chaque année, à la retraite des Supérieurs à Rome. Il remarqua ce groupe de jeunes Frères espagnols et se renseigna sur la nature de leurs études. Homme ouvert, il se préoccupait, surtout en ces débuts de son visitorat, d'améliorer la qualité de la formation des Frères. C'est ainsi qu'il favorisait les séjours dans les pays étrangers pour l'étude des langues vivantes. Il avait pris conscience aussi de la faiblesse du système des études doctrinales dans les maisons de formation, et se demandait comment l'améliorer. L'initiative espagnole fut pour lui une lumière. Il obtint sans peine l'accord enthousiaste du F. Zacharias, dont l'audace en certains domaines tranchait sur les réticences timorées de ses trois collègues français du Conseil général. Aussitôt rentré à Lille, le F. Flavien-Albert (le Visiteur) me proposa d'aller étudier la théologie à Rome.

Je n'aurais pu imaginer qu'une telle invitation me serait adressée. Mais j'avais suffisamment fait part à mon Supérieur de ma frustration personnelle et de ma honte de la nullité des études religieuses dans l'Institut pour que ma réponse fût immédiatement positive. Et, en septembre 1950, je partis pour Rome. C'est aussi simple que cela. En même temps, le F. Visiteur engagea deux autres Frères dans les études théologiques. Un Frère de deux ans mon aîné, mais qui décédera prématurément en 1955. Et mon meilleur ami, qui prendra ensuite une autre orientation de vie.

¹¹⁴ Voir l'ouvrage de Saturnino Gallego, fsc, *El Hermano Guillermo Félix de las Escuelas Cristianas*, Madrid 1996. Spécialement « El Instituto Pontificio San Pío X », pp. 134-143. L'auteur montre bien l'ampleur et la profondeur que le F. Guillermo avait de la vocation et de la mission du Frère.

En m'envoyant à Rome, le F. Visiteur me donnait trois ans d'études théologiques : ce qui m'intéresse, me déclara-t-il au départ, c'est votre formation, pas les diplômes. Il me détachait du District afin que, me disait-il, il ne soit pas tenté de me distraire de mes études par des tâches d'enseignement. Mais ce propos généreux fut démenti au bout d'un an : fin août 1951, le Supérieur général me fit savoir qu'il comptait sur moi pour remplacer pendant un an le professeur de philosophie du Scolasticat missionnaire. Les trois années promises étaient écornées. Mais le F. Zacharias décida alors que mon séjour romain serait prolongé d'une année : vous passerez la licence en théologie, me déclara-t-il en 1952. Deux ans plus tard, avant même la fin de mes études, il m'annonça sans nulle précaution oratoire : nous avons besoin de docteurs, vous allez donc préparer une thèse de théologie.

Miguel - Quelle sorte de communauté académique avez-vous trouvée à Rome, quelle Université, et quelle a été votre réaction devant la théologie qu'on enseignait à ce moment-là à Rome ?

Michel - J'ai eu de la chance, et une fois de plus, tout m'a été donné, de manière inattendue. Les quatre Frères espagnols étaient étudiants chez les Jésuites à la Grégorienne. J'aurais dû les y accompagner. Mais, comme je l'ai dit, ils avaient six ou sept ans d'études devant eux, et ils suivaient donc d'abord les deux ans réglementaires en faculté de philosophie. Ne disposant que de trois ans, je devais démarrer tout de suite en théologie. La Grégorienne n'acceptait pas l'impasse sur la philosophie scolastique. Le Directeur de la petite communauté d'étudiants, un Canadien d'une cinquantaine d'année, le F. Merry-Alphonse perçut tout de suite ma désorientation. Il me conduisit lui-même à l'Angélique, Université des Dominicains où je fus admis sans problème en théologie.

J'ai donc suivi toute ma scolarité de licence à l'Angélique. À cette époque, la base des deux heures de cours journaliers consacrés à la théologie morale et à la théologie dogmatique était le commentaire et l'étude systématique de la *Somme théologique*. Pendant quatre ans, avec passion, je me suis imprégné de S. Thomas d'Aquin. L'enseignement du dogme et de la morale, donné en latin, était traditionnel, voire conservateur avec le Père

Garrigou-Lagrange¹¹⁵. Mais la méthode de l'Angélique a eu l'avantage de nous éviter une théologie, courante à l'époque, soit de manuels, soit de « thèses » dans lesquelles on « démontrait » la vérité de foi par des preuves de théologie positive (scripturaires, patristiques) ou des arguments de théologie spéculative (la raison théologique). Nous arrivions à l'Université le matin trois quarts d'heure avant le début du cours ; je lisais d'abord les articles de la *Somme* au programme du jour, avec les commentaires de l'édition de la *Revue des jeunes*. Il me semble que cette théologie m'a apporté alors ce dont j'avais soif : une doctrine solide, une synthèse dynamique qui fût en même temps source spirituelle. Pour moi, ce fut aussi le retournement et l'approfondissement progressifs de ma conception de la vie religieuse. D'abord, à partir de l'enseignement explicite de S. Thomas sur la théologie de la vie religieuse¹¹⁶.

Primauté de la consécration sur les vœux, priorité de l'approche historique et spécifique sur une conception essentialiste en théologie de la vie religieuse, appartenance de l'activité apostolique à l'identité religieuse,

¹¹⁵ Brève notice dans *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Centurion, 1998 : GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald (1877-1964), p. 179. L'allusion à son conservatisme est discrète : sa rigueur spéculative s'inquiète de toute forme de modernisme, d'idéalisme ou d'agnosticisme.

¹¹⁶ À l'époque, ce n'était pas courant, et c'est parce que nous suivions la *Somme* théologique que plusieurs questions furent abordées (*La vie humaine. Ses formes, ses états*. La 2a-2ae, q. 186 : Les facteurs essentiels de l'état religieux.- q. 187 : Ce que peuvent faire les religieux.- q.188 De la diversité des formes de vie religieuse.- q.189 : de l'entrée en religion). J'en relève succinctement trois. En premier lieu, S. Thomas présente une forte doctrine de la consécration religieuse, qu'il rattache à la vertu de religion, à l'exercice du sacrifice spirituel et donc du sacerdoce universel du peuple de Dieu. Et il montre que les trois vœux constituent une manière d'explicitier la consécration ; mais celle-ci a la priorité sur les vœux. Nous avons dit que la religion est une vertu grâce à laquelle nous rendons à Dieu service et culte. C'est pourquoi l'on donne par antonomase le nom de religieux à ceux qui se consacrent entièrement au service de Dieu et qui s'offrent pour ainsi dire en holocauste à Dieu (cf. 2a-2ae, q.186, art 1). Il traite ensuite de la pauvreté, de la continence, de l'obéissance (art.3,4,5) et enfin du sens du vœu (art. 6). C'était donner le pas à l'élan mystique unifié de l'offrande totale de soi-même au Père, dans le Christ, par le mouvement de l'Esprit (Il s'agit du sacrifice spirituel dont parle l'Épître aux Romains) sur le détail des obligations légales – et surtout des interdits – de chacun des trois vœux.

Ensuite, S. Thomas revendique la pluralité des formes de vie religieuse. Traitant de cette question dans la *Somme théologique*, il ne fait qu'y résumer trois opuscules antérieurs. La nouveauté de l'institution des Ordres mendiants avait suscité d'ardentes polémiques. Des moines déniaient aux Dominicains et aux Franciscains la qualité de religieux, parce qu'ils enseignaient dans les universités parisiennes. Inversement, parce qu'ils les considéraient comme des moines, des membres du clergé séculier voulaient que leur soit refusé le droit d'enseigner. S. Thomas prit la défense de ses compagnons, religieux

autant de points de vue alors insolites, et que la fréquentation de S. Thomas faisait apparaître comme des évidences. Mais, au-delà de cet enseignement direct sur la vie religieuse, c'est d'abord et même surtout l'ensemble du mouvement de la *Somme théologique* qui renouvelait de fond en comble mon appréhension de la vie chrétienne.

Car la vie religieuse à laquelle se vouent un certain nombre d'hommes et de femmes était étudiée dans *la seconde partie de la Somme*. Dieu se présente comme sa fin dernière, sa Béatitude, à l'homme créé à son image. Il l'invite à faire retour librement vers Lui en épousant en quelque manière les mœurs de Dieu même, c'est-à-dire en s'engageant sur la route de l'amour, dans le pas à pas de son existence terrestre. La morale thomiste m'apparaissait comme une morale de l'appel et non pas de la contrainte ; une morale des vertus avant d'être une morale des préceptes et a fortiori des interdits ; une morale du dialogue plutôt qu'une morale de la réalisation de soi ; pas une morale de la quête d'une impossible perfection, mais

d'un nouveau type, dans trois opuscules vigoureux antérieurs à la *Somme Contra impugnantes Dei cultum* (1257) ; *De perfectione vitae spiritualis* (1269) ; *Contra retrabentes [homines] a religionis ingressu* (1270). Celle-ci fait écho à ces écrits : oui, malgré les références apparemment traditionnelles de la position contraire, *les religieux ont le droit d'enseigner, de prêcher et d'exercer d'autres fonctions semblables* (La 2a-2ae, q. 187, art. 1). Non, *il n'est pas indispensable que les religieux consacrent le plus clair de leur temps au travail manuel* (La 2a-2ae, q. 187, art. 3). Car *il n'y a pas qu'une seule forme de vie religieuse* : la vie monastique est légitime, mais tout autant les Ordres militaires, et les Ordres voués à l'enseignement, tels les Ordres mendiants (Q. 188 : de la diversité des formes de vie religieuse).

Ce qui me paraissait capital, ici, c'est que, contrairement à une conception essentialiste de la vie religieuse, le primat était donné, en fait, à l'approche historique concrète. Comme l'écrivait le Père Chenu, parlant de la fondation des Frères Prêcheurs, un nouvel Ordre religieux, *c'est l'Évangile* qui jaillit neuf dans une conjoncture inédite (cf. Marie-Dominique CHENU, *Une école de théologie : Le Saulchoir*. Collection «Théologies», Paris, Éditions du Cerf, 1985, 182 pages). Il fallait donc approfondir la vie de Frère, non pas à partir de la vie religieuse en général, mais à partir de sa spécificité.

En troisième lieu, dans un langage certes marqué par l'époque, S. Thomas accordait *le plus haut rang*, parmi les Ordres religieux, *à ceux qui sont ordonnés à l'enseignement et à la prédication* de la Parole de Dieu (q. 188, art 6) : Les ordres religieux adonnés à la vie contemplative sont-ils supérieurs à ceux qui se vouent aux œuvres de la vie active ? C'est ici que revient le concept d'œuvre mixte, l'activité consistant à enseigner ce qui est contemplé : *contemplata aliis tradere*. L'ordre qui se voue à cette œuvre mixte est supérieur à l'ordre purement contemplatif. Lequel l'emporte sur l'ordre religieux dont l'activité est extérieure... (Ces hiérarchies avaient encore cours dans les années 50). Il reconnaissait ici que, dans les Ordres actifs, l'activité apostolique n'est pas accidentelle, seconde, mais qu'elle fait partie intégrante de la vie religieuse. La distinction entre la fin première de la vie religieuse, la recherche de la perfection personnelle, et la fin secondaire, l'activité apostolique, avait beau être couramment professée, la réflexion thomiste la contestait fondamentalement.

une morale de la marche et du recommencement quotidien. Bref, une morale de l'Esprit au lieu d'une morale de la Loi.

Mais à son tour, la morale telle que la présente S. Thomas est « seconde » au regard de la *première et de la troisième parties* qui l'encadrent dans la *Somme*. L'enseignement donné nous faisait cheminer laborieusement dans l'interminable succession des traités, des questions, des articles, et pour chaque article, dans le dédale des objections, du « cependant » (*sed contra*), du corps de l'article, des réponses aux objections. Sans que je puisse dire à quel moment précis du cycle, je me découvris un jour ébloui, fasciné, enthousiasmé par l'unité simple, le dynamisme exaltant, le mouvement grandiose de l'œuvre thomiste¹¹⁷.

Un moment tenté, peut-être, par l'intimisme de cette formule, la vision unifiée, complexe, historique au fond, de l'ensemble de la *Somme* m'apprit cependant peu à peu, m'apprend toujours qu'adhérer à Dieu, c'est communier à son dessein. Lui faire confiance, c'est nourrir en soi, malgré les apparentes victoires des forces de mort, l'espérance en la victoire de la vie pour l'humanité, pour l'univers. Le Oui de la profession perpétuelle à une attitude de vie résolument positive prenait une épaisseur à laquelle je ne m'attendais pas.

Miguel - Ma prochaine question portera sur la vie dans la communauté des Frères, à Rome. Avant d'y entrer je voudrais, quand même vous

¹¹⁷ Dans la *première partie*, vision d'un Dieu qui n'est pas l'Éternel immuable, mais qui, poussé par l'amour, entre dans l'histoire en créant l'univers et l'homme à son sommet. Un Dieu dont la transcendance n'est pas celle de l'unité solitaire, mais dont l'amour est intérieurement fécond, chacune des trois personnes ne se différenciant de l'autre que par l'originalité de sa relation. Et dans la *troisième partie*, vision d'un Dieu de miséricorde. Saisi par la compassion, il envoie son Fils épouser l'humanité, rendre visible le visage du Dieu invisible dans le mystère de son Incarnation, des actions et souffrances de sa vie terrestre, de sa Pâque, jusqu'à son Ascension et le don de l'Esprit. Dans la victoire de sa résurrection, cet homme possédé par l'Esprit fait retour au Père, entraînant avec lui l'humanité sauvée et le cosmos régénéré. Unique Sacrement de la rencontre entre Dieu et l'homme, le Christ demeure présent et actif dans son Corps mystique, notamment par l'organisme sacramentel que récapitule l'Eucharistie. Au début de la *2a-2ae*, j'avais été marqué aussi par la présentation qu'il fait de la foi dans les premiers articles de ce traité. L'expression suivante peut la résumer : *l'acte du croyant ne s'arrête pas à un énoncé, mais se fixe à la réalité* (cf. *2a-2ae*, q.1, art. 2 ad 2m). Jean Mouroux, à l'époque, plaçait ce texte en exergue de son petit opuscule : *Je crois en toi, Structure personnelle de la foi* (Publié par Foi vivante Éditeur, 1948).. Le plus important de la foi, ce ne sont pas les vérités à croire, mais la personne à qui on donne sa foi : *Je sais en qui j'ai mis ma foi*, pour reprendre l'expression de S. Paul (2 Tm 1,12).

poser cette question : votre communauté académique semble tourner autour d'une vision théologique du Moyen Âge.

Quelle ouverture à des questions modernes ? Quelle incidence, dans ces études, des questions théologiques qu'on se pose alors en France, à partir du monde moderne ? Comment vîtes-vous la tension entre ces recherches et les tendances au blocage de l'Église romaine ? Comment tout cela a joué dans votre vie ?

Michel - À des périodes différentes, mais presque tous sous le pontificat de Pie XII, à partir de 1950, divers mouvements de renouveau qui s'étaient développés en France depuis la fin de la guerre ont été soupçonnés, combattus, condamnés par Rome¹¹⁸. Il en a été ainsi du renouveau théologique, du renouveau biblique, du mouvement des prêtres-ouvriers, de la Mission de France et de son séminaire, du mouvement catéchétique...

Deux au moins de ces combats ont éclaté ou se sont poursuivis durant les quatre ans de mes études à Rome (1950-1954). La période la plus aiguë de la crise des prêtres ouvriers se situe de mars 1953 à juin 1954¹¹⁹. D'autre part, l'encyclique *Humani Generis* qui condamne ce qu'on appelait alors la *nouvelle théologie*, visant notamment l'école de Fourvière, est publiée le 22 août 1950. C'est alors que les Pères de Lubac et Bouillard sont écartés de l'enseignement et que le P. Teilhard de Chardin est interdit de publication.

Je respectais le Pape comme tout le monde. Sans excès. Je n'étais pas tellement incliné à la papolâtrie. Par exemple, j'étais choqué quand je voyais Pie XII changer dix fois de calotte entre son entrée dans la Basilique et son arrivée au trône pour les audiences ou les cérémonies. Même si je n'étais pas directement concerné, il s'agissait de l'Église de France, et trois données au moins de ma situation me faisaient m'intéresser particulièrement à ces débats, et prendre intérieurement parti pour les « victimes ». Dès qu'il sut que j'étais étudiant à l'Angélique, mon frère me mit délicatement

¹¹⁸ Vue d'ensemble : Gérard Cholvy, Yves-Marie Hilaire, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, volume 3, Privat, 1988 : *Les signes avant-coureurs de la crise des Églises. La crise des prêtres-ouvriers et les origines du complexe antiromain*, p. 221-234.

¹¹⁹ François Leprieur, *Quand Rome condamne*, Plon/Cerf, 1989, 785 p. Voir le tableau des « Repères chronologiques de l'affaire dominicaine dans la suppression des prêtres-ouvriers », p. 709-716.

en garde contre toute tentation intégrisante. L'évêque de Lille, le Cardinal Achille Liénart, se trouvait aux premières lignes dans l'affaire des Prêtres-ouvriers¹²⁰. Lors de sa visite *ad limina* en novembre 1952, il était, pour la première fois, venu à la Maison généralice : je l'entends encore, de sa voix fine, critiquer avec un humour méritoire l'attitude de supériorité que manifestaient à son égard certains officiers mineurs de la Curie. L'année suivante, le Cardinal avait nommé mon frère Supérieur du Séminaire de théologie : à peine arrivé, il avait dû accueillir l'envoyé de Rome pour la visite canonique du Séminaire, le P. Nicolas, provincial des dominicains de Toulouse, lui-même sur le point d'être démis, avec ses deux collègues de Paris et de Lyon¹²¹.

La seconde source de mon information et de l'intérêt engagé que je prenais à ces difficultés, c'était le F. Vincent Ayel. Nous entretenions une correspondance assidue, à propos de *Catéchistes* notamment : j'y reviendrai. Ni la revue, ni le mouvement catéchétique français n'étaient alors dans l'œil du cyclone¹²². Mais, étudiant à l'Institut Supérieur Catéchétique de 1950 à 1952, le F. Vincent y avait parmi ses professeurs deux dominicains visés par les autorités romaines, le P. Pierre-André Liégé et le P. Henri-Marie Féret¹²³. Il subissait donc le contrecoup de la suspicion dont ils étaient l'objet, et de la mesure d'éloignement prise à l'encontre du P. Féret. Ses informations critiques m'aidaient beaucoup à comprendre les enjeux de ces crises.

J'y étais en quelque sorte acculé par une troisième donnée de ma situation. L'un des protagonistes des attaques contre la nouvelle théologie française était le P. Garrigou-Lagrange¹²⁴, dont je suivais l'enseignement au moins

¹²⁰ Voir l'ouvrage cité du P. Leprieur, *Index des noms de personnes*, sous *Liénart*, p. 745.

¹²¹ Les Pères Avril, Belaud, Nicolas, respectivement provinciaux de Paris, Lyon et Toulouse, furent contraints à remettre leur démission au P. Suarez, maître général, début février 1954. Cf. Leprieur, *Index des noms de personnes*, et aussi *Notices biographiques*, p. 681ss.

¹²² Son tour arrivera en 1958.

¹²³ cf. Leprieur, *Féret*, p. 742 ; *Liégé*, p. 745.

¹²⁴ Vue d'ensemble succincte, mais précise de la personne, de la pensée, des méthodes, de l'influence du Père Garrigou-Lagrange, *véritable figure mythique de la théologie romaine*, dans Etienne Fouilloux, *Une Eglise en quête de liberté*, Desclée de Brouwer, 1998, p. 47-48. Voir l'Index au mot Garrigou-Lagrange, p. 315.

trois heures par semaine. Dès 1946, c'est lui qui avait dénoncé *la nouvelle théologie*¹²⁵. Il s'en était pris nommément aux Pères Jean Daniélou, Henri Bouillard, Henri de Lubac, Gaston Fessard, Pierre Teilhard de Chardin, jésuites, à son confrère dominicain le P. Marie-Dominique Chenu¹²⁶, au philosophe Maurice Blondel. Il leur reprochait surtout d'avoir substitué les Pères Grecs à S. Thomas, de faire trop de cas des philosophes contemporains, de minimiser la gratuité du surnaturel. Une polémique s'en était suivie, le recteur de l'Institut Catholique de Toulouse, Mgr Bruno de Solages mettant en évidence *les contresens du P. Garrigou*.

Dans ces conditions, il est évident que la théologie que l'on m'enseignait ne péchait pas par excès de modernité ! Les traités de *la Révélation* et de *l'Eglise*, en première année, ne débordaient pas le cadre d'une apologétique étroite. Des professeurs assez médiocres y pourfendaient les « hérétiques » du XIX^e siècle, mis à mal par le *Syllabus*, ou par l'encyclique de Pie X contre le modernisme. Nous n'étions guère atteints par ces diatribes trop simplistes.

Quant au P. Garrigou-Lagrange, ce n'était plus le jeune professeur qui, déjà dans les années d'avant 1914, *enflammait ses auditoires pour la métaphysique et pour la mystique plus encore* : le vieux bretteur fatigué des années 1950¹²⁷ n'avait plus de prise sur nous, et je me demandais personnellement d'où il tenait son prestige. Il avait été aumônier des Frères à Kain (Belgique) au début du siècle, et il me traitait avec bonhomie. Et je dois bien reconnaître, comme je l'ai dit, qu'en dépit de ses limites, la théologie à laquelle j'ai été initié a joué un rôle décisif dans ma vie. Elle ne m'a guère informé des courants modernes. Du moins ne m'a-t-elle ni bloqué, ni enfermé dans un système. Il me semble au contraire que l'étude textuelle de S. Thomas m'a ouvert à beaucoup de ce qui pouvait arriver.

Par ailleurs, l'enseignement biblique à l'Angélique était assuré par des dominicains, anciens élèves de l'école biblique de Jérusalem. À cette

¹²⁵ cf. Fouilloux, 1998, p. 283-287 : « La bombe Garrigou ».

¹²⁶ L'opuscule du P. Chenu, *Une école de théologie*, paru en 1937, avait été mis à l'Index en 1943. Le P. Chenu y valorisait l'approche historique de S. Thomas, dont il avait été l'instigateur pour la formation des jeunes Dominicains de la Province de Paris.

¹²⁷ cf. Les expressions de Fouilloux, 1998, p. 47.

époque, en dépit de l'encyclique libératrice de Pie XII en 1943, *Divino Afflante Spiritu*, il n'était pas rare que l'enseignement de l'Écriture demeure conservateur sur bien des points, y compris à la Grégorienne. À l'Angélique, il était ouvert, surtout pour l'Ancien Testament. Le professeur, un Hollandais, nous initiait vraiment aux genres littéraires, au symbolisme de l'Écriture. Malheureusement, pour le Nouveau Testament plus encore que pour l'Ancien, il s'agissait d'un enseignement morcelé : on étudiait à fond quelques péricopes, mais les vues d'ensemble faisaient défaut soit à propos de tel ou tel auteur, soit a fortiori pour l'ensemble de l'Écriture. Une autre circonstance de cette période a beaucoup contribué à l'approfondissement de mes études théologiques, et d'abord en matière biblique : les articles que je fus invité à écrire pour deux revues d'Institut.

DÉCOUVERTE ACTIVE DE LA BIBLE

En partant pour Rome, en septembre 1950, je m'étais arrêté chez les Frères de Monaco. Le Directeur, F. Henri Leroy, m'avait invité : c'était un homme très hospitalier. Très zélé aussi, il publiait pour le 25 de chaque mois une revue intitulée : *La Journée de la Vocation*. Il était toujours en quête de collaborateurs, et quand je partis de Monaco pour Rome, je m'étais engagé à lui fournir quelques articles. Plutôt que de m'évertuer à rédiger des textes « pieux » ou exhortatifs sur la vocation de Frère, je pensai qu'il serait plus nourrissant et plus inspirateur pour les lecteurs de la Revue, de leur offrir une série d'articles sur les vocations bibliques¹²⁸. Je n'avais que l'embarras du choix, et je traitai successivement d'*Abraham, Moïse, Samuel, David, Isaïe, Jérémie*, puis de *Jean-Baptiste, St Paul, Marie...*

Chaque article m'obligeait à un travail sérieux, de seconde main, certes mais non un commentaire fondamentaliste ou pieux. Je recourais aux travaux récents les plus autorisés sur le personnage présenté. Cette suite d'études modestes me fit découvrir l'extrême variété des cheminements de toute vocation. Et aussi ses constantes : un appel de Dieu, impératif, sou-

¹²⁸ En fait, cette série sur les vocations bibliques parut dans *Journée de la Vocation* entre octobre 1952 et mai 1953.

vent inattendu, parfois récusé ; une relation d'intimité personnelle de l'appelé avec le Seigneur vivant ; le lien entre appel de Dieu et envoi à l'humanité ; la confiance parfois éprouvée d'un itinéraire humain, avec ses avancées, ses hésitations, ses reculs, ses vicissitudes – et la fidélité aimante de Dieu qui tire souvent l'homme hors de lui-même et le conduit sur des chemins inattendus. Une vocation : une écoute, une marche, une disponibilité, des recommencements et finalement un abandon... A distance, je constate que ces articles furent parmi les plus lus, les plus utilisés des travaux que je fus amené à publier par la suite. Ils m'ont aidé aussi à réfléchir au problème des vocations, et de la vocation, crucial et récurrent dans l'Institut, à propos parfois d'histoires très concrètes.

Quittant la France pour Rome au moment de la naissance de la revue *Catéchistes*, je m'étais engagé aussi à donner des articles à la revue. Sans régularité, sans exclusive, je collaborai à la rubrique : *Les lectures du Catéchiste*, ou encore : *Le Catéchiste à l'école*. Genre littéraire à la portée d'un étudiant, et utile aux lecteurs, à côté des séries d'articles solides de spécialistes tels que les biblistes Albert Gelin et Jean Duplacy ou les catéchètes renommés comme Marie Fargues. Durant les deux premières années, et avant la crise de *Catéchistes*, je donnai un seul article sur le livre de Jean Daniélou, *Le mystère de l'Avent*¹²⁹.

Suite à la réunion de St Etienne, en août 1952, ma collaboration devint pour un temps plus assidue. Je m'arrêterai seulement à quatre exemples de cette période. Sur le premier, je serai bref : *Le catéchiste à l'école de S. Thomas d'Aquin* traduisait imparfaitement l'éblouissement dont j'ai parlé à propos de la découverte de l'unité dynamique de la *Somme théologique*. Je relevais que si, selon S. Thomas, en théologie on ne traite que de Dieu, en réalité, tous les sujets, les plus profanes, les plus actuels peuvent entrer dans la mouvance de cet objet unique, sans que soit violentée leur consistance propre. Et déjà j'exprimais mon admiration pour la présentation de la morale thomiste, et pour la conception que *la Somme* présente de la foi¹³⁰.

¹²⁹ *Catéchistes* 4, 4^e trimestre, 1950, p. 53-58. « Le Mystère de l'Avent » de Jean Daniélou, dans *Les lectures du Catéchiste*.

¹³⁰ *Catéchistes* 12, 4^e Trimestre 1952, p. 201-211. « Le Catéchiste à l'école de S. Thomas d'Aquin ».

J'ai lu l'ouvrage du P. Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile*¹³¹ pour en faire une présentation dans *Catéchistes*. Ce livre m'a permis de commencer à entrer vraiment dans la Bible, ce que ne m'avaient pas apporté les cours par ailleurs solides de l'Angélique sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Je me souviens de mon enthousiasme en découvrant le *sens* de l'Écriture. Je l'entrevois à partir de cette double formule de Bouyer : Le dessein d'amour qui s'y déploie, l'Unique dont le visage se découvre¹³². A partir de là, s'imposait à moi une vision unifiée et en même temps très progressive de l'Ancien et du Nouveau Testament, Jésus-Christ en étant le centre vivant¹³³. Et le sens de l'Écriture pouvait se résumer en définitive par cette formule célèbre de S. Jean, *Dieu est amour* (I Jn 4,8). Le commentaire qu'en donnait l'auteur confirmait, me semblait-il, le mouvement de la *Somme théologique* tel que je l'avais compris :

L'amour, cet amour qu'il a ainsi révéilé, donné au monde, voici la grande lumière, sûre que les ténèbres ne pourront point l'étouffer, la lumière qui est la vie. C'est là le dernier mot, la dernière œuvre de la Parole, car aussi bien c'est de cet amour que la Parole qui avait créé les mondes procédait et c'est à l'amour qu'elle retourne. Saint Paul nous montrait l'amour de Dieu descendu au cœur de l'homme, l'amour de Dieu aimant l'homme dans ce cœur, en nous, comme il aime éternellement. Saint Jean nous montre l'amour remontant vers Dieu, dans le Christ, et nous entraînant à aimer Dieu en retour, avec lui, du même amour dont nous sommes aimés en lui : « Aimons-Le, car il nous a aimés le premier » [I Jn 4,19]. C'est exactement le dernier, le suprême évangile¹³⁴.

¹³¹ Louis Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. Paris : Cerf, 1951, 275 p. Trois autres ouvrages du P. Bouyer ont été pour moi fondamentaux. Pour la compréhension du protestantisme : *Du protestantisme à l'Église*, Paris, Cerf, 1954. Pour ma compréhension de la vie religieuse : *La Vie de S. Antoine par S. Athanase*, Paris, Édit. Fontenelle, 1950, 323 p. *Le sens de la vie monastique*, Paris, Éditions Brépols, 1950, 313 p. La *Bibliographie* abondante du P. Bouyer établie dans le *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, sous la direction de Gérard Reynal, Paris, Bayard Éditions, 1998, p. 82-83, ne mentionne pas ces deux derniers ouvrages.

¹³² cf. Bouyer, 1951, p. 221- 238.

¹³³ Je retrouvais la célèbre formule de Pascal : *Jésus Christ, que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre* (*Pensées* 488, *La Pléiade*, p. 1225).

¹³⁴ Bouyer, 1951, p. 238. On peut penser pourtant que l'auteur traite par prétériton l'amour du frère sur lequel la première lettre de saint Jean insiste tout autant : *Mes bien-aimés, si Dieu nous a aimés ainsi, nous devons, nous aussi, nous aimer les uns les autres. Dieu, nul ne l'a jamais contemplé. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et son amour, en nous est accompli* (I Jn 4, 11-12).

Un troisième ouvrage dont j'ai rendu compte alors dans *Catéchistes* fut important dans ma compréhension de la vie morale chrétienne. Jacques Leclercq, un prêtre belge avait ouvert une ligne de renouveau en ce domaine, bien avant le Concile¹³⁵. En 1950, il publia une sorte de synthèse de toute sa vie de moraliste : *L'enseignement de la morale chrétienne*¹³⁶. Des raccourcis historiques fulgurants, des paradoxes d'apparence parfois négative aidaient à comprendre que la nouveauté de l'auteur renouait en réalité avec la tradition la plus authentique d'une morale évangélique. Morale synthétique dont les détails doivent être référés à la fin dernière de l'homme, le retour à Dieu et l'union avec lui. Morale positive, des vertus à pratiquer plutôt que des péchés à éviter. Morale chrétienne : morale de l'homme nouveau incorporé au Christ par son Esprit, et vivant dans tout son comportement selon l'Esprit filial.

Tout le problème de la morale chrétienne se ramène à cette union à Dieu par la grâce, celle-ci la remettant aux impulsions divines, modelant donc spontanément son action sur l'Esprit divin qui est l'Esprit du Christ¹³⁷.

Morale de l'amour : amour prévenant de Dieu pour l'homme, réponse d'amour de l'homme envers Dieu et envers ses frères. C'est à l'intérieur de cette dynamique de l'amour théologal que sont intégrées le renoncement à l'égoïsme, la solidarité du corps du Christ et de l'humanité, le combat pour la justice, l'accueil de la croix. Par ailleurs, Jacques Leclercq insistait sur le fait que la morale n'est objet d'enseignement que pour devenir pratique de vie. Il esquissait donc un traité de spiritualité chrétienne, insistant sur la formation à l'amour, au sacrifice, à la prière, à la vie sacramentelle¹³⁸.

Une des limites de l'enseignement théologique à l'Angélique - comme dans les autres facultés romaines à l'époque - c'était l'absence de travaux

¹³⁵ En particulier, sa tétralogie fameuse des *Essais de morale catholique : Le Retour à Jésus – Le dépouillement – La vie intérieure – La Vie en ordre*. J'ai noté plus haut que j'avais été conquis par la lecture de ce dernier ouvrage, faite au réfectoire durant la retraite de trente jours que j'avais suivie à Louvain en août 1946.

¹³⁶ *L'enseignement de la morale chrétienne*, par Jacques Leclercq, professeur à l'Université de Louvain. Collection Les livres du Prêtre, Éditions du Vitrail. Paris 1950.

¹³⁷ Leclercq, 1950, p. 43.

¹³⁸ cf. F. Michel Sauvage, « L'enseignement de la morale chrétienne », *Catéchistes* 15, 3^e trimestre 1953, p. 179-190.

pratiques demandés aux élèves. Je ressentais d'autant plus cette lacune que, pour mes études universitaires en France, j'avais apprécié l'exigence et la richesse formatrice des nombreux devoirs que nous donnaient les professeurs de la Catho de Lille. Les ouvrages de fond que le F. Vincent Ayel m'invitait à présenter amplement dans *Catéchistes* palliaient partiellement cette insuffisance, tout en constituant un apport pour les lecteurs de la revue.

En troisième ou quatrième année du cycle de licence, je devais participer à un séminaire et y fournir une étude personnelle. Pour le seizième centenaire de la naissance de saint Augustin (354-430), je m'inscrivis en 1952-1953 à un séminaire sur le docteur d'Hippone. Je rédigeai une étude sur son *De Catechizandis rudibus* qui trouva assez naturellement place dans la revue *Catéchistes*¹³⁹. Au terme de mes études romaines, ce travail sans prétention me donna l'occasion de souligner l'unité entre dogme et morale, en la personne de Jésus-Christ rencontré, connu et aimé en lui-même et dans les membres de son corps.

Dans cet article, comme dans la plupart des autres, j'aboutissais aux requêtes de la formation des catéchistes, concrètement, la formation des jeunes Frères. Je n'oubliais pas que c'était dans ce but que j'avais été envoyé à Rome. Pendant deux ans, tout en poursuivant mes études, j'appartins au corps professoral du Scolasticat missionnaire établi à la Maison généralice.

En 1951-1952, il s'agissait de remplacer le professeur de philosophie. Le poste ayant été à nouveau pourvu à la rentrée 1952, je fus maintenu dans ce groupe de formation, dont la fermeture était décidée pour juin 1953. On me demanda d'assurer un enseignement doctrinal aux Scolastiques et tout naturellement, je leur proposai une initiation biblique toute nouvelle pour eux bien qu'ils aient effectué deux années de noviciat, consacrées presque exclusivement aux études religieuses. Mais la Bible n'avait pas bonne presse et les responsables ne voyaient pas bien quel rôle elle aurait

¹³⁹ F. Michel Sauvage, « Le catéchiste à l'école de saint Augustin. II.- L'objet de la catéchèse ». *Catéchistes* 21, 1^o Trimestre 1955, p. 19-28 et « III- Réflexions sur la méthode », *Catéchistes* 22, 2^o trimestre 1955, p. 107-120.

pu jouer dans la formation spirituelle de novices ! Sans le chercher spécialement, l'initiation bien rudimentaire que j'offris aux Scolastiques constituait pour eux un apport substantiel sur ce plan.

LA CRITIQUE POSITIVE DU F. VINCENT AYEL

Durant toute cette période, je restais en relations suivies, par courrier, avec le F. Vincent Aysel lui-même suivant alors les deux années de formation du tout jeune Institut supérieur de pastorale catéchétique (I.S.P.C.). Nous continuions notamment de partager notre anxiété de l'amélioration de la formation doctrinale et catéchétique des jeunes Frères. Le numéro 15 de *Catéchistes*, paru pour la rentrée scolaire de l'année 1953-1954 (3^e trimestre 1953) contenait une véritable bombe. En un *Supplément* – tiré à part, destiné par discrétion aux seuls abonnés Frères des écoles chrétiennes – Vincent abordait en 16 pages *le problème des Vocations à notre Institut et le Renouveau catéchistique*. Il y développait une véritable thèse :

Le bon recrutement des vocations à notre Institut (en nombre et en valeur) dépend au premier chef, sur le plan des moyens d'apostolat, de notre effort réel dans le domaine catéchistique... Cette forte persuasion procède d'un ensemble de réflexions et d'observations poursuivies depuis quelques années : réflexions sur la mission de l'Église et sur la pensée de saint Jean-Baptiste de La Salle et sur la signification du mouvement catéchistique actuel... Si nous voulons mettre un cran d'arrêt à la dégringolade de la courbe des vocations, il y a mieux à faire qu'à nous confier au succès aléatoire de petites industries publicitaires. Nous devons, autrement que par des phrases, revaloriser notre état de religieux laïcs aux yeux de nos élèves et de l'opinion catholique... Nous sommes essentiellement des hommes qui sont par profession, dans l'Église, délégués par la hiérarchie, au ministère sacré et fondamental de la catéchèse, des religieux-catéchistes¹⁴⁰.

Tout était de cette encre : vigoureux dans la critique, audacieux dans la vision, positif dans les propositions portant en premier lieu sur la meilleure formation des Frères, les jeunes surtout. Les lecteurs, dans leur immense majorité, plébiscitèrent la lucidité et le courage du directeur de *Catéchistes*. Il en alla autrement des supérieurs romains : à ses analyses, à

¹⁴⁰ Frère Vincent Aysel, *La passion d'évangéliser*, p. 20 : Un problème interne à l'Institut FEC, clairement posé.

ses propositions, ils opposèrent une *fin de non-recevoir*¹⁴¹. Ce rejet traduisait le blocage marqué par le Chapitre général de 1946. Le premier tort de Vincent, c'était d'avoir publié ce brûlot sans autorisation préalable. Certes, il se référait à Jean-Baptiste de La Salle. Mais, parlant de la vocation du Frère, il mettait l'accent premier sur son apostolat et non pas sur ce que la mentalité officielle considérait comme prioritaire, ce qu'on appelait la vie religieuse du Frère : la prière, l'observation de la *Règle* et des vœux. En outre, Vincent faisait appel à un mouvement catéchétique extérieur à l'Institut : honorés par Pie X du titre d'*Apôtres du Catéchisme*, les Frères des écoles chrétiennes n'avaient de leçons à recevoir de personne en la matière. Une session de catéchèse liturgique planifiée par Vincent à destination des Frères de France, avec des membres du Centre de pastorale liturgique (C.P.L.) pour l'été 1954 fut pratiquement interdite.

Personnellement, je communiais à la véritable angoisse sur l'Institut qui avait inspiré la plume de Vincent. J'admirais son courage. À l'occasion, je le défendais auprès de l'un ou l'autre supérieur romain¹⁴² de l'époque. Les idées fondamentales développées par Vincent dans le *Supplément*, son langage neuf à l'époque sur le ministère ecclésial de la vocation du Frère, s'inscrivaient en moi. Elles seront bientôt au centre d'une réflexion que je n'envisageais pas encore de mener. Toutefois, il me semblait que Vincent « y allait parfois un peu fort » et je tentais amicalement de le modérer dans ses expressions, ce qu'il acceptait volontiers, tout en revendiquant à bon droit la liberté des enfants de Dieu, et la fidélité au propos évangélique : *que votre oui soit oui que votre non soit non*¹⁴³.

¹⁴¹ *Ib.* p. 21-22 : Une fin de non-recevoir... Le F. Denis, belge, Vicaire Général, faisant fonction de Supérieur général entre la mort du F. Athanase-Émile, septembre 1952 et le Chapitre général de 1956, et les Assistants français. La biographie de Vincent parle de la réaction négative des *quatre assistants français*. En fait, je puis témoigner que le F. Zacharias, l'assistant duquel je dépendais, ne partagea pas la position de ses collègues, la suite prochaine le montrera.

¹⁴² Je me souviens, par exemple, d'avoir déclaré à l'un d'eux, dans un couloir, que nous manquions dans l'Institut d'une spiritualité apostolique. La réaction de mon interlocuteur fut immédiate et virulente : *quand j'entends un tel langage, me rétorqua-t-il en substance, je crains que celui qui le tient ait perdu le sens des vraies valeurs religieuses ; je redoute que ce lien entre spiritualité et apostolat ne soit prétexte à promouvoir l'activisme qui nous fait tant de mal.*

¹⁴³ Sur ce dialogue, voir *La passion d'évangéliser*, p. 17-18. L'échange de correspondance citée là par A. Fermet ne concerne pas l'affaire du *Supplément*, elle lui est antérieure de plusieurs mois.

Une autre de mes réticences touchait davantage au fond. J'étais pleinement d'accord avec Vincent sur la priorité de la dimension catéchétique dans la mission du Frère, et sur la nécessité de la revaloriser dans la formation. Mais, par expérience personnelle d'abord, je résistais à ce qui m'apparaissait comme un risque de dépréciation de l'enseignement profane. Nous eûmes de belles empoignées à ce propos¹⁴⁴.

Miguel - La formation que vous avez reçue était ouverte et dynamique, au moins dans vos échanges avec les plus jeunes étudiants. Comment tout cela a-t-il joué dans votre vie et comment avez-vous vécu ces tensions dans la communauté des Frères de la Maison généralice ?

Michel - A Rome, j'avais d'autres occasions d'éprouver la tension entre un Institut officiel qui continuait à refuser toute ouverture et nombre de Frères désireux de vivre leur consécration, la mission qui pouvait être la leur dans la Maison généralice, et leur vie fraternelle, dans la vérité humaine simple et la présence aux réalités de l'époque.

Je donnerai trois exemples de cette tension : le contraste entre le littéralisme de l'observance pratiqué à la Maison généralice, et l'approche novatrice de l'étude de la *Règle* qu'y menait le F. Maurice-Auguste. Le climat de liberté qui marquait la vie du Scolasticat missionnaire tandis que la précarité de son existence témoignait des abus d'une autorité qui se voulait absolue. Les études théologiques me faisaient approfondir la signification ecclésiale de ma vocation de Frère-laïc. Et autour de moi plusieurs s'inquiétaient d'une orientation vers le sacerdoce que ce parcours théologique leur semblait annoncer.

La *Règle* approuvée en 1947 était observée à la lettre. Ce qui amenait à maintenir le lever à 4h 30, et valait aux étudiants que nous étions, de nous trouver à l'Université près d'une heure avant le début des cours. Et d'arriver en retard pour le repas de midi pris vers 12h 15, alors que les Romains prolongent leur matinée de travail jusque 13h 30. Le 1^{er} novembre 1950, eurent lieu les cérémonies de la définition du dogme de l'Assomption, sur la place

¹⁴⁴ Voir « Quelques traits de la physionomie du F. Vincent Ayel » dans *La mission d'évangéliser*, 4^e Partie. « Vincent Ayel : un Lasallien », p. 117-118, à propos de notre différence de point de vue ; p. 119, à propos d'une évolution de Vincent vers la fin de sa vie.

S. Pierre puis à l'intérieur de la Basilique. Afin de nous trouver sur la place dès 6h du matin, nous eûmes droit à un lever anticipé à 3h 30 et à la messe solennelle de Toussaint à 4h 30 ! Le F. Leone di Maria, alors Postulateur des causes de béatification dans l'Institut, consacrait le plus clair de son temps à sa fonction d'inspecteur de l'enseignement religieux (public) en Italie. Il prenait habituellement la voiture qui nous conduisait et nous ramenant de l'Université. Je l'entends encore pester contre l'inadaptation des horaires de la Casa à la vie italienne. Il évoquait souvent le récent Congrès international sur l'adaptation de la vie religieuse, tenu à Rome en octobre 1950, pour déplorer qu'il n'ait eu aucun écho parmi nos Supérieurs...

Un autre point de la *Règle*, que l'on se piquait alors d'observer à la lettre, était le silence pendant les repas. Usage monastique, d'observance normale dans les abbayes, mais que les communautés actives de Frères ne pouvaient guère tenir, le repas étant le seul moment de rencontre dans une existence souvent surchargée. Or, au moins la première année de mon séjour à la Casa, les sept ou huit Frères italiens, enseignants à l'école annexée au Généralat, prenaient leurs repas avec la grande communauté. Ils devaient subir, eux aussi, la lecture de table, dans une langue qui leur était étrangère. Après la messe de minuit du 24 décembre, il était d'usage de prendre une légère collation au réfectoire. Les Supérieurs majeurs se réunissaient ailleurs : ce qui permettait au Directeur de la communauté de permettre aux Frères de rompre le grand silence. Mais à Noël 1952, après le décès du F. Athanase-Émile, le F. Denis jugeant cette irrégularité intolérable, vint lui-même présider cette réunion nocturne et fit prendre debout et en silence cette collation « festive ».

L'AMITIÉ DU F. MAURICE-AUGUSTE

Ce formalisme, supporté difficilement par beaucoup, contribuait à accentuer le climat pesant et artificiel d'une communauté internationale d'une cinquantaine de membres. Arrivé à Rome autour du 20 septembre 1950, je me souviens d'avoir passé une partie de la journée du 1^{er} octobre, jour de la rentrée scolaire en France, à pleurer dans ma chambre, tant les élèves me manquaient, et tant cette atmosphère me semblait fausse et irrespirable ! Je fus sur le point de demander à rentrer dans le district et à reprendre une vie active. Ma première chance, qui allait être décisive pour la

suite, ce fut de rencontrer dès mon arrivée l'amitié du F. Maurice-Auguste, Sous-Directeur du Second Noviciat depuis 1947¹⁴⁵. Il vint vers moi et me proposa, avant la rentrée universitaire, de l'accompagner pour une journée de préparation d'une promenade des seconds novices à Ostie. Au cours de ces heures passées ensemble, la conversation prit rapidement un tour très personnel, et une forte amitié se noua.

Cette première année, outre les cours de théologie qui occupaient la matinée, je me rendais deux fois par semaine à l'Angélique pour y suivre des cours d'un Institut de spiritualité ouvert pour la préparation des futurs maîtres de Novices. Le F. Maurice-Auguste suivit ces cours lui aussi en 1959-1961¹⁴⁶. Nous faisons la route ensemble ; je savais pouvoir lui parler en toute confiance et lui faire part en toute liberté de mes critiques concernant les insuffisances de la formation, le système de contrainte étouffant et le manque de souffle spirituel, le littéralisme du culte de la *Règle*... Il me modérait souvent, mais je le sentais compréhensif et même proche. De fait, devenu Sous-Directeur du Second Noviciat au terme de la première session qu'il avait suivie au lendemain de la guerre (1946-1947), il s'était vu chargé de l'enseignement sur la *Règle*. Rompant avec la routine édifiante des commentaires habituels, il avait entrepris de traiter comme un document, et pas d'abord comme un texte « sacré » cette *Règle* qui venait pourtant de recevoir la « consécration » de l'approbation pontificale ! D'entrée de jeu, il avait récusé le fondamentalisme facile et simpliste souvent de mise en la matière.

Lorsque je fis sa connaissance, il avait derrière lui trois ans de cet enseignement novateur. Ses auditeurs l'avaient pressé de le diffuser, et il peinait alors à le présenter en une série d'articles pour la revue trimestrielle

¹⁴⁵ Voir « Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes ». Présentation de Michel Sauvage. *Cahiers lasalliens* 5, Rome, 1991, 468 p.

¹⁴⁶ Nous y suivions deux cours. L'un de théologie ascétique et mystique donné par le P. Garrigou-Lagrange, spécialiste universellement reconnu, mais que je trouvais, comme en théologie dogmatique, trop abstrait et inactuel (son ouvrage majeur, toujours base de son enseignement, *Perfection chrétienne et contemplation*, datait de 1923). L'autre cours nous semblait plus intéressant et plus directement assimilable : un enseignement concret, et à base d'expérience sur le rôle du maître des novices. Au professeur, le P. Paul Philippe, o.p., excellent en effet, le F. Maurice voua une grande admiration. Jusqu'au jour où il dut se heurter à lui lors des débats du Chapitre de 1966 sur le laïc de l'Institut. Mgr Philippe était alors secrétaire de la Congrégation des Religieux.

Entre-Nous. Il composait difficilement, et à plusieurs reprises, je l'ai vu sur le point d'abandonner. Je lui rendais souvent visite et mon insistance l'encourageait. Lisant ses ébauches, j'y trouvais un discours neuf sous un style apprêté. Je lui exprimais mon enthousiasme nullement feint. Je découvrais enfin une interprétation de la *Règle* qui rejoignait les attentes jusque là réprimées d'une jeune Frère qui avait eu vingt ans à la fin de la seconde guerre mondiale.

L'approche du F. Maurice-Auguste était obvie, et pourtant elle ne manquait pas d'audace. Rompant délibérément avec le style habituel des commentaires fondamentalistes, exhortatifs, dévots, il s'était appliqué à trouver les sources de ce texte, résultat d'un travail humain avant d'être inspiré. Ses recherches minutieuses l'avaient amené à distinguer plusieurs niveaux dans les textes de la *Règle*. Il reconnaissait donc une hiérarchie entre ses chapitres et articles. Quelques textes majeurs exprimaient des *principes spirituels forts* : la priorité de l'esprit sur la lettre, et de la charité sur l'observance, la primauté de l'*Évangile*, *première et principale Règle* (chapitre 2 sur *L'esprit de l'Institut*, prologue du chapitre 16 sur la *Régularité*). Ces fragments brefs au regard de l'ensemble avaient une valeur inspiratrice permanente. Il n'en allait pas de même des multiples *règles* de détail - et a fortiori des *pratiques* de communauté codifiées. Liées à un contexte historique et culturel, elles n'avaient pas la même force ni la même pérennité.

Le F. Maurice-Auguste ne pouvait pas alors pousser ses réflexions jusqu'à leur terme logique. Mais, son travail rendait indéfendable le nivellement d'une observance littéraliste sans discernement. Il ouvrait aux dynamismes évangéliques fondamentaux et brisait le carcan qui, par la contrainte de la loi, étouffait trop souvent l'élan spirituel de la foi, du zèle, de l'amour. A fortiori Maurice contestait sans le dire et la révision passéiste de 1946 et surtout l'obstination mise alors à obtenir l'approbation de la *Règle*.

Son interprétation me semblait libératrice. Son approche m'emplissait d'espérance¹⁴⁷. Rien n'avait encore bougé dans la pratique. Mais je sentais

¹⁴⁷ Voir dans *Cahiers lasalliens* 5, p. 323-403, la reproduction de la brochure de Maurice, « Pour une meilleure lecture de nos *Règles communes* », qui rassembla ses articles d'*Entre-Nous*.

que le blocage devrait cesser bientôt puisqu'il était remis en question aussi fondamentalement, à la Maison généralice même. Parce qu'elle était enracinée dans la tradition, l'étude de Maurice nourrissait enfin en moi un respect intérieur pour la *Règle* et me préparait déjà à me réconcilier avec le Fondateur¹⁴⁸. En Maurice, je découvrais toute la vérité de ce *Paradoxe* du Père de Lubac : *Le conformiste prend les choses même de l'esprit par le dehors. L'obéissant prend les choses même de la lettre par le dedans*¹⁴⁹.

LE SCOLASTICAT MISSIONNAIRE INTERNATIONAL ET LE F. ADRIEN

Durant la première et pour la dernière année de mes études théologiques, je vécus en communauté avec les Frères espagnols étudiants, et nous nous entendions fort bien, partageant la même ardeur intellectuelle, le même souci de formation humaine, doctrinale, spirituelle des Frères. Nous discutâmes beaucoup de nos cours, et la dernière année, nous organisâmes même entre nous des échanges plus structurés sur l'un ou l'autre thème choisi à tour de rôle. Pour les deux années centrales, j'appartins à la communauté du Scolasticat missionnaire. Une communauté très internationale, tant chez les Scolastiques que dans le corps professoral. Je m'attachai fortement au Directeur, F. Adrien Valour, avec lequel je serai amené plus tard à travailler beaucoup. Un homme à l'intelligence brillante, logique, cultivé. Sa direction était très ferme, et très attentive à chaque personne. Il tenait au sérieux des études, tout en ouvrant les jeunes Frères aux merveilles de l'archéologie et de l'art romains. Il n'hésitait à faire appel ni aux meilleurs spécialistes de la Rome antique ou chrétienne, ni à la générosité de l'ambassadeur de France près le Saint-Siège¹⁵⁰ pour améliorer substantiellement la bibliothèque du Scolasticat.

¹⁴⁸ J'ai plus longuement développé ce caractère novateur de cette étude de la *Règle* – en même temps que ses limites imputables au contexte – dans l'ouvrage cité, *Cahiers lasalliens* 5, p. 76-80, « Pour une meilleure lecture de nos *Règles* », et p. 318-321, « L'étude du F. Maurice sur la *Règle* » (1954).

¹⁴⁹ cf. H. de Lubac, 1999, p. 28.

¹⁵⁰ C'était à l'époque Vladimir d'Ormesson, un grand ambassadeur dont le rôle fut important dans les différentes crises entre le Saint-Siège et le catholicisme français, durant ces années difficiles de la longue fin du pontificat de Pie XII (cf. par exemple l'ouvrage cité, *Quand Rome condamne*, les nombreuses références à son nom dans *l'Index des noms de personnes*, p. 746).

Dans l'univers rigide de la Maison généralice, le Scolasticat missionnaire constituait une oasis dont le F. Adrien défendait la liberté avec autant d'habile souplesse que de courageuse fermeté. Il encaissait les reproches, mais maintenait sa ligne avec une tranquille audace. Au début du Carême 1952, Pie XII fit annoncer que la vigile pascale nocturne pouvait être rétablie, sans en faire une obligation. Aussitôt, réaction typique, le F. Athanase-Émile, Supérieur général, fit savoir que, de son vivant, on continuerait à célébrer le matin l'office du samedi saint. Ce qui se fit donc (de 6h 30 à 9h 10, le 12 avril 1952). Mais je rêvais de ne pas manquer la première vigile pascale. Le F. Adrien comprit mon désir, il encouragea quelques scolastiques à m'accompagner. Par les transports publics, nous nous rendîmes au Latran où la célébration commençait à 22h. Pour cette première expérience, les rites de la vigile furent exactement ceux du samedi matin avec, par exemple, les douze prophéties. La bénédiction de l'eau se fit dans le magnifique baptistère de la basilique S. Jean de Latran, ce qui impliqua une longue procession. De plus le célébrant, Cardinal Clemente Micara, Vicaire de Rome, procéda durant la Vigile à l'ordination de sous-diacres, de diacres et de prêtres. Nous quittâmes le Latran à 2h du matin, et parcourûmes à pied, mais avec quelle allégresse, la dizaine de kilomètres entre la Basilique et la Maison généralice. Pas question, ce matin-là, de nous lever à 4h 30. Le F. Adrien avait pris sur lui d'avance cette liberté alors inouïe...

Mais les jours du Scolasticat étaient comptés, et sa courte histoire romaine met en évidence les risques et les limites du pouvoir absolu d'un Supérieur général à l'époque. Depuis le milieu du XIX^e siècle, il avait été de tradition qu'à la Maison généralice soient établis les trois groupes de formation : petits novices, novices, scolastiques. Les jeunes qui y venaient, volontaires en principe, de divers pays d'Europe, étaient destinés, toujours en principe aux missions. Après 1904, ces groupes de formation furent transplantés, avec le Généralat, de Paris à Lembecq-lez-Hal, près de Bruxelles. Lors de l'installation de la Maison généralice à Rome, en 1936, le transfert ne put être réalisé, bien qu'il fût prévu soit dans les bâtiments existants, soit dans ceux qui sont restés sur les plans. À peine réélu, le F. Athanase-Émile souhaita rétablir les groupes de formation missionnaire. Mais la majorité du Conseil général plus internationalisé ne partageait pas sa manière de

voir. Le F. Athanase-Émile l'imposa, et le Scolasticat missionnaire fut rouvert à Rome à partir de la rentrée 1948¹⁵¹. Aussitôt confirmé dans sa charge de Vicaire général, en octobre 1952, le F. Denis décida, avec l'accord du Conseil général, la fermeture du Scolasticat missionnaire. Dès novembre, un certain nombre de scolastiques furent envoyés dans des scolasticats français. Les autres quittèrent Rome en juin 1953.

À l'Université, mes compagnons d'étude les plus proches étaient de jeunes Assomptionnistes. À cette époque, leurs supérieurs préféraient les envoyer à l'Angélique en raison de la tradition augustinienne de la congrégation. Seul Français de ma race (Frère); je m'étais lié à leur groupe francophone, et c'est avec eux que, suite à certains cours, il nous arrivait de discuter théologie. Ils étaient un peu plus jeunes que moi, et ils appréciaient l'expérience que j'avais acquise de la pratique de l'enseignement. En même temps, ils étaient parfois plus avertis sur des questions modernes. Ainsi, c'est par eux que j'eus alors accès à certains écrits de Teilhard de Chardin qui circulaient polycopiés sous le manteau.

Seul Frère en théologie, je devais souvent répondre à une question que me posaient un jour ou l'autre presque tous les professeurs (à commencer par le P. Garrigou-Lagrange) : *alors, l'Institut des Frères va introduire le sacerdoce ?* Cette interrogation récurrente a stimulé ma réflexion. Pourquoi donc la vie religieuse masculine semble-t-elle tellement liée au sacerdoce que, dès qu'un Frère s'engage dans les études théologiques, on en conclut qu'il va devenir prêtre ? Quelle idée se fait-on de la vocation religieuse de Frère chez les religieux-prêtres, et dans l'Église en général ? Estime-t-on que ceux qui la professent le font en quelque sorte négativement, parce qu'ils n'ont pas les capacités pour les études théologiques ? Et pourquoi l'étude de la théologie, pratiquée en fait par les seuls candidats au sacerdoce, semblait-elle être devenue leur apanage ?

Je découvrais avec stupéfaction qu'un certain nombre de mes compagnons n'y apportaient aucun goût : ils semblaient la subir comme la

¹⁵¹ Le Noviciat – de deux ans – s'installa, comme un Second Noviciat de trois mois, dans les bâtiments de l'ancien Collège S. Charles de Bordighera. Et un Petit Noviciat fut établi à St Maurice l'Exil, dans l'Isère. Y vinrent des jeunes de 13-14 ans, non seulement d'Europe, et notamment d'Espagne, (les Français y furent peu nombreux) mais d'Amérique latine : Mexique, Colombie.

condition indispensable pour avancer dans les Ordres, et en effet, le cycle des quatre ans pour la licence était jalonné pour eux par la collation du sous-diaconat, du diaconat, de la prêtrise. Or ces études me passionnaient en elles-mêmes, elles nourrissaient ma foi, alimentaient ma prière, éclairaient aussi le sens de ma consécration religieuse de laïc. Et plus j'avais, plus je me rendais compte de leur importance pour l'exercice du ministère de catéchèse. En même temps, la collusion pratique « théologie-sacerdoce » m'intriguait : si elle n'allait pas de soi, elle n'avait pas dû être toujours la règle. Je commençais à pressentir l'intérêt de recherches historiques sur le sujet.

Je parvenais à partager ces réflexions avec mes compagnons Assomptionnistes, par exemple, et ils ne tardaient pas à comprendre que ma situation n'avait rien d'anormal. S'il y avait une anomalie, c'était plutôt dans sa singularité. En revanche, je subissais une sorte de blessure intérieure lorsqu'à la Maison généralice on me posait la question : *quand nous quittez-vous pour le séminaire ? quand serez-vous ordonné prêtre ?* Les plus inquiets sur le sujet étaient trois des quatre Frères Assistants français, ceux dont je ne dépendais heureusement pas. Ma réponse était d'abord indignée : si j'avais voulu devenir prêtre, j'en aurais eu toutes les facilités avant ma profession perpétuelle. Je n'acceptais pas qu'on mette en doute la loyauté de mon engagement dans l'Institut à partir du moment où mes supérieurs m'avaient engagé dans les études théologiques.

Au delà de cette réaction personnelle d'une susceptibilité peut-être excessive, je me posais un certain nombre de questions de fond. D'où venait donc cette peur des supérieurs majeurs ? Pourquoi n'avaient-ils pas davantage de confiance dans l'attachement profond de leurs Frères à leur vocation religieuse laïque ? À une certaine époque, pas très lointaine, on avait hésité à favoriser les études profanes universitaires des Frères, de crainte qu'ils ne quittent la Congrégation. Pourquoi cette récidive à propos des études théologiques ?

En définitive, les Supérieurs avaient-ils eux-mêmes une véritable estime de la vocation de Frère ? Ne pouvait-on y avoir été engagé que par méprise et n'y rester que par impuissance ? Et quelle conception se faisait-on de la compétence nécessaire des Frères responsables de catéchèse et d'enseigne-

ment religieux de nombreux adolescents ? Je retrouvais ici l'argumentation du *Supplément* de Vincent qui les avait tant effrayés.

ORIGINE DE LA THÈSE EN THÉOLOGIE

Interdiction de l'enseignement aux Frères Laïcs par des évêques espagnols

Durant ces années, je n'avais guère de relations directes avec le F. Guillermo, Assistant d'Espagne, auquel pourtant, je l'ai dit, je devais en quelque sorte, au moins indirectement, d'avoir été orienté vers la théologie. Avant mon départ de Rome, une difficulté surgie en Espagne allait relancer de manière objective la question du lien théologie-sacerdoce. Après la guerre civile, les vocations sacerdotales (et religieuses) affluaient dans les séminaires et les noviciats de la péninsule. Bientôt, certains diocèses espagnols se trouvèrent avec des prêtres en surnombre. L'idée vint alors à plusieurs Evêques de les employer comme professeurs de religion dans tous les établissements scolaires, y compris ceux que tenaient les Frères enseignants, lesquels ne manquaient pas non plus de personnel religieux. Nécessité faisant loi, les Evêques avaient contesté aux Frères le droit d'enseigner la religion aux niveaux moyen et secondaire. Ils mettaient en question non pas leur compétence, mais leur *condition laïque*.

Devant cette contestation en Espagne - et ailleurs - de la valeur et de la légitimité même d'une vie religieuse masculine laïque, impliquant l'exercice d'une forme de ministère de la Parole de Dieu, huit Instituts de Frères décidèrent de la porter ensemble au Saint-Siège en 1953. Ils obtinrent en réponse la lettre pontificale *Procuratores Generales*¹⁵². Daté du 31 mars 1954, ce document réaffirmait la légitimité d'une vie religieuse mas-

¹⁵² Voir Saturnino Gallego, *El Hermano Guillermo-Felix*, p. 71. Citant la *Circulaire* 344 du F. Denis (25 juin 1954) qui faisait connaître *Procuratores generales* à l'Institut, S. Gallego attribue au F. Guillermo la paternité de l'idée exprimée dans la *Circulaire*, « de que el religioso laical manifiesta mejor que el clérigo lo que constituye la esencia del estado religioso ». Ce point de vue peut paraître séduisant, et plus tard, Vincent Ayel le reprendra ; il me semble fallacieux. J'avais abordé l'histoire et étudié le contenu de *Procuratores generales* dans *Catéchèse et Laïcat*, p. 818-822. Relue à quarante ans de distance, ce document paraît plutôt banal, verbeux, ambigu, peu convaincant. Les *Adnotaciones* (à *Procuratores generales*) du P. A. Gutierrez, C.M.F. (dans *Commentarium pro religiosus et missionariis*, 1954, p. 153-161) mettaient en valeur la *missio canonica publique et officielle d'Eglise conférée aux religieux laïcs par l'approbation pontificale* ; cf. *Catéchèse et Laïcat*, p. 821-822.

culine laïque apostolique. Apparemment, cette mise au point officielle ne suffit pas : dans une lettre du 15 octobre 1958 adressée à la Congrégation des Religieux, le F. Assistant d'Espagne se plaignit sans précautions oratoires de ce que *les Frères des Ecoles chrétiennes, en certaines régions, se voyaient privés collectivement du droit d'enseigner la religion dans leurs Collèges légitimement établis*. À nouveau une lettre du Cardinal Valerio Valeri, Préfet du Dicastère, lui apportait tous apaisements. De teneur juridique, elle démontrait qu'on ne pouvait arguer du caractère laïc des Frères pour les empêcher d'enseigner la religion dans leurs établissements scolaires¹⁵³.

C'est dans ce contexte que le F. Zacharias m'indiqua, en janvier 1954, que mes études théologiques ne se termineraient pas avec la licence, et que je devrais me mettre à la préparation d'un doctorat. *Nous avons besoin de docteurs*, ajouta-t-il sans autre commentaire. Je n'avais qu'à m'exécuter, et à me mettre rapidement en quête d'un sujet de thèse. À la vérité, si *l'Institut avait besoin de docteurs*, je ne m'attendais pas du tout à cet ordre. La conquête du grade académique n'aurait pu à elle seule me motiver. *Puisqu'il faut faire une thèse, me suis-je dit, je vais m'occuper de questions qui concernent l'Institut*.

En 1951, il y avait eu le tricentenaire de la naissance de S. Jean-Baptiste de La Salle. En 1952 avait paru, dans la *Revue d'Ascétique et Mystique*, un article du Père Rayez¹⁵⁴ intitulé *Études lasalliennes*. L'auteur y dressait tout un programme de travaux à entreprendre. Dans un premier temps, je pris alors contact avec le P. Rayez pour voir si je pouvais contribuer à l'avancée des Études lasalliennes. Bien qu'intéressante, sa réponse me découragea : il me proposait des recherches érudites notamment sur les sources, pour lesquelles je ne me sentais ni attiré, ni compétent.

C'est alors que l'idée me vint pour concourir par cette thèse qu'on me demandait, à la *défense et illustration* de la vocation de Frère, d'apporter une contribution à la réflexion qui s'annonçait sur l'identité du Frère

¹⁵³ Sur cette lettre, cf. Sauvage, 1962, *Catéchèse et laïcité*, p. 823-825.

¹⁵⁴ Je parlerai du Père André Rayez, s.j., dans le Chapitre suivant, lorsqu'il sera question de la relance des *Études lasalliennes* par le Chapitre général de 1956.

enseignant, et spécialement sur son caractère laïc. Le débat sur le laïc du Frère avait été bloqué dans l'Institut lors du Chapitre de 1946. En quelques années, il allait connaître des développements alors imprévisibles. Je ne les pressentais pas : les remises en question que je viens d'évoquer, mes propres interrogations intérieures suffisaient à me faire sentir qu'il valait la peine de tenter d'établir au moins l'état de la question. Mon projet de départ était global : la collaboration aux entreprises du F. Vincent Ayel en avait ouvert bien des avenues. À ce moment-là, mon ami Pierre Spriet préparait la licence en théologie à Lille. Il devait envisager la rédaction d'un mémoire. Nous nous mîmes d'accord pour nous répartir le travail. Il étudierait la question de l'enseignement profane dans la mission du Frère¹⁵⁵. Je m'attacherais donc à l'étude de la participation du Frère, par la catéchèse, au ministère de la parole de Dieu.

Dans ces années cinquante, ce qui avait été contesté, c'était le droit des Frères, religieux laïcs, à enseigner la religion. La conjoncture imposait l'angle d'attaque de ma recherche : il s'agirait de fonder théologiquement ce droit, d'en montrer la signification, de situer le ministère laïc du Frère dans sa vocation religieuse et sa fonction d'enseignant. Y. Congar venait de publier ses *Jalons pour une théologie du laïc*¹⁵⁶. Ce fut mon bréviaire pendant des mois. Il y traitait de la fonction prophétique des laïcs¹⁵⁷. Ce chapitre servit de point de départ à l'argumentaire que je présentai, en octobre 1954, à mon patron de thèse lillois, Philippe Delhay.

¹⁵⁵ Il réalisa cette étude qui fut publiée par les Cahiers du CEREC de l'Université catholique de Lyon, sous le titre : *L'Église et l'enseignement des disciplines profanes*. Quand ce mémoire fut édité, en 1958, son auteur avait quitté l'Institut.

¹⁵⁶ Yves M.-J. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*, *Unam Sanctam* 23, Paris, Cerf, 1953, 683 p.

¹⁵⁷ Chapitre VI, « Les laïcs et la fonction prophétique de l'Église », p. 367-453.

Chapitre 4 – *LES SEMAILLES INAPERÇUES MAIS DÉTERMINANTES DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956*

LE PASSAGE DE ROME À ANNAPPES

Miguel - En quittant Rome pour aller à Annappes, vous commencez quelque chose de très différent. Comment votre thèse a-t-elle pris naissance? Que s'est-il passé à votre retour à Annappes ? Quelles étaient vos responsabilités et comment avez-vous commencé une thèse ?

Michel - Les quatre ans d'études à Rome s'achèvent par la licence en théologie, et je regagne mon District en juin 1954. Sur l'ordre de mon Supérieur, je vais me mettre à la préparation du doctorat. Il me faut d'abord compléter ma scolarité, ce qui est assez simple : je dois suivre pendant une année cinq cours spécialisés d'une heure hebdomadaire. J'en ai retenu surtout deux apports. Le chanoine Didier, professeur de sacramentaire, nous parla longuement du *pédobaptême aux origines chrétiennes*. Il montra que, dès les Actes des Apôtres, le baptême des petits enfants n'a de signification que porté par la foi vivante d'une famille chrétienne. Cette question m'est revenue, brûlante d'actualité, lorsque j'ai eu à collaborer à la préparation des parents au baptême des petits enfants, entre 1984 et 1987 à Loos. Le Chanoine Delhaye renouvela l'enseignement que j'avais reçu sur les vertus théologiques, en insistant sur leur enracinement dans des dynamismes humains. Comme sujet de ce qu'on appelait alors la leçon inaugurale des doctorats, il me proposa le titre suivant : *Aspirations humaines et vie théologique*. Toujours à l'affût d'articles pour *Catéchistes*, le F. Vincent le reproduisit dans la revue, quelques années plus tard¹⁵⁸.

La mise en route d'un doctorat requérait une seconde condition : trouver un patron, un directeur de thèse. En fait, la préparation de la thèse va

¹⁵⁸ F. Michel, « Aspirations humaines et vie théologique », dans *Catéchistes* 37, 1^o janvier 1959, p. 25-37.

durer six ans. Elle avancera au ralenti de 1954 à 1957, et ne prendra vraiment corps que lorsque j'aurai été libéré de l'enseignement, entre 1957 et 1960. J'en reparlerai donc plus tard, y compris de celui qui en fut le patron et de son rôle. Car, pour le moment, je suis absorbé par mes tâches d'enseignement au scolasticat d'Annappes où j'ai été nommé Sous-Directeur à mon retour de Rome. Cette fonction me fait à nouveau expérimenter la tension entre des blocages tenant à l'institution mais aussi aux personnes et le courant vital de renouveau qui me porte au-delà de moi-même. Les blocages, je les retrouve d'entrée de jeu, dans le fonctionnement du Scolasticat. Ils s'intensifient lors de la préparation immédiate du Chapitre général de 1956. Entre deux, ou plutôt mêlé à ces difficultés, le mouvement de renouveau lancé par Vincent Ayel à partir de 1950 connaît de nouveaux développements qui m'atteignent et me stimulent dans mon enseignement religieux, et au-delà...

Depuis 1947, le Scolasticat d'Annappes regroupe les jeunes Frères des Districts de Besançon, Lille et Reims. Pour cette rentrée, pas de « nouveaux ». Le Chapitre général de 1946 avait voté le principe d'un noviciat d'une durée de deux ans. Il avait laissé aux différentes régions de l'Institut la liberté de l'adopter ou non. En France, on avait préféré porter à trois ans le temps du Scolasticat. Mais le F. Assistant de Reims – seul de ses quatre collègues français – décide que le noviciat serait de deux ans pour les postulants qui s'y engageraient à partir de 1953. Un nombre restreint de scolastiques donc, à la rentrée 1954.

Le style de formation est très différent de celui que j'avais connu à Rome. Le Directeur, F. Edmond de Jésus, a 45 ans. Son intelligence est brillante : il a conquis très jeune une licence de sciences et a suivi ensuite, pendant la guerre, des cours de philosophie à l'Université. Il croit aux études et à la culture : chaque semaine, il utilise l'après-midi de congé pour se rendre chez un libraire où il est sûr de trouver en occasion, des ouvrages de fond. Il n'achète jamais de médiocrités, et il préfère donc les livres qui ont fait leurs preuves : il ne cède pas facilement aux réclames pour des publications récentes. Son obstination, sa culture, le soin avec lequel il s'informe, lui ont permis de constituer en quelques années une vraie bibliothèque de niveau universitaire.

Car quelques scolastiques bacheliers ont commencé la préparation d'une licence, en sciences ou en lettres. L'année précédente, le F. Edmond avait préféré que l'enseignement leur fût donné au Scolasticat : la formule n'avait pas connu grand succès. Mais le motif de sa réticence persiste : progressiste dans sa jeunesse, mais homme de l'absolu, le F. Edmond semble avoir été retourné par son Second Noviciat effectué à Rome en 1946-1947. Il est devenu un adepte de la régularité la plus stricte. Pour la sauvegarder, il veut éviter au maximum les contacts des jeunes Frères avec le dehors. Les étudiants à l'université y sont conduits en camionnette. Sitôt franchie la grille de la propriété, ils doivent commencer la récitation du chapelet (comme le prescrivait un article de la *Règle* largement tombé en désuétude). Deux locaux de la faculté qu'ils fréquentent leur sont autorisés : pendant la durée des cours, les salles où ils se donnent ; la bibliothèque s'ils disposent de temps libre avant le retour de la camionnette. Lequel s'effectue selon le même scénario que l'aller.

Sous-directeur du Scolasticat, je suis et resterai déconcerté par la personnalité complexe du F. Edmond. Il gouverne seul, et n'associe en aucune manière les professeurs à la formation des jeunes Frères : il leur demande d'être eux-mêmes très observants et de bien assurer leur enseignement. Une discipline stricte règne dans la maison : le Scolastique qui s'attarde quelques instants, au terme d'un cours, pour demander une explication complémentaire au professeur est vite repéré et invité à regagner la salle commune. La plupart des jeunes Frères se plient à cette discipline : elle favorise leurs études, et la rigueur du silence évite bien des heurts entre eux. Le F. Edmond est très fidèle à les recevoir longuement chaque semaine, et ceux qui le souhaitent peuvent le rencontrer encore chaque soir au début de la lecture spirituelle. Beaucoup s'ouvrent à lui. Ceux qui lui donnent leur confiance - c'est le grand nombre - trouvent en lui un fin psychologue et un éducateur compréhensif. Les rares unités qui ne parviennent pas à se faire à son style sont habilement et rapidement envoyées en communauté avant la fin de leur temps de Scolasticat. Sur quelques-uns, il exerce une action envoûtante qui me paraît inquiétante.

Le Scolasticat marche bien, et dans l'ensemble les Supérieurs qui ne font guère que passer, s'en félicitent. L'une des clefs de ce « succès », c'est quand même l'accentuation de la fermeture du groupe de formation : les

contacts avec l'extérieur, même avec les Frères des communautés, sont inexistantes. Le temps est occupé, sans imprévu, les scolastiques sont pratiquement toujours ensemble : à la chapelle, à la salle d'études, dans les classes, en récréation, à la salle à manger. La lecture au réfectoire ne connaît pas plus de trêve qu'à la Maison généralice. Il faut dire que les lectures choisies sont sérieuses et généralement intéressantes, mais sans prise sur l'actualité. On voit mal comment l'air extérieur pourrait venir jeter le trouble parmi les scolastiques.

Ce sont pourtant des années politiquement et culturellement intenses : sans qu'on le sache encore, les dernières de l'éphémère 4^e République. Pêle-mêle : la fin de la guerre d'Indochine après Dien Bien Phu, la forte mais brève expérience du gouvernement par Mendès-France, les crises marocaine et tunisienne, le début de la guerre d'Algérie à la Toussaint 54, le mouvement poujadiste, la dissolution décrétée par Edgar Faure fin 1955, les élections qui donnent la majorité au Front républicain et amènent Guy Mollet à la tête du gouvernement, avec sa reculade historique du 6 février 1956 à Alger. C'est alors aussi que se développe une culture de masse : sa mise en place s'accélère par des circuits de diffusion à l'audience de plus en plus vaste. De 1945 à 1951 et 1958, on passe en France respectivement de 5 à 7 et à 10,5 millions de postes de radio, avec le développement de l'audience des postes périphériques, Europe 1, Radio Monte-Carlo, Radio Luxembourg. Bien que la révolution télévisuelle ne soit pas encore à l'ordre du jour, la retransmission en direct du sacre de la reine Elisabeth en juin 1953 a connu un énorme succès. Celle des treize tours nécessaires à l'élection du second Président de la 4^e République, René Coty, ne contribuera pas au renforcement de l'estime du pays pour le système de gouvernement. Quant à la vie de l'Église, la situation de crise dont j'ai parlé précédemment se poursuit, et bientôt les débats provoqués par la guerre d'Algérie – notamment à propos de la torture – vont s'intensifier...

Or, de toute cette vie, les Scolastiques, citoyens et futurs éducateurs, perçoivent à peine l'écho : ils n'ont accès à aucun journal, a fortiori ni à la radio, ni à la télévision. Un jour, en récréation, je me suis permis de poser une question à peu près en ces termes : pensons-nous assez que dans quelques années ces jeunes Frères seront au service militaire ? Comment

y sont-ils préparés ? La réponse du F. Edmond ne se fit pas attendre, tranchante : à ce moment, je n'en aurai plus la responsabilité... Un des points de fixation quant à la régularité, c'était le port de la calotte. Aux origines de l'Institut, il devait s'agir d'une coiffure destinée à préserver la tête du froid. Curieusement, à mesure que sa taille avait rétréci, son caractère symbolique avait pris de l'ampleur, et certains distinguaient les religieux fervents des tièdes à la fidélité ou non à se couvrir le chef de la calotte.

Qu'un homme aussi intelligent que le F. Edmond ait été obsédé à ce point par ce qui m'apparaissait comme un détail me désolait, et me confirmait dans ma critique persistante d'une conception formaliste et pharisaïque de la régularité. Le Chapitre général de 1956 allait supprimer l'obligation du port de la calotte¹⁵⁹. Je revois le F. Edmond au moment où il apprit la nouvelle : il en fut littéralement scandalisé et comme désespéré : tout s'en va, me dit-il. À la rigueur, j'aurais pu comprendre qu'il se soit senti obligé de faire observer un détail de la *Règle*. Mais je fus vraiment inquiet de constater qu'il avait tellement intériorisé cette obligation minime qu'il n'acceptait pas de la voir disparaître¹⁶⁰.

LA RÉFORME DU SYSTÈME DES ÉTUDES RELIGIEUSES DES JEUNES FRÈRES

Heureusement, cet aspect négatif de la situation restait pour moi marginal, même s'il me préoccupait. On m'avait nommé au Scolasticat, à mon retour de Rome, surtout pour y enseigner la religion. Accessoirement, mais toujours avec beaucoup de plaisir, je serai chargé de la littérature française en première de 1955 à 1957. À mon arrivée à Annappes, le système d'études religieuses en vigueur était toujours le même : les scolastiques devaient apprendre par cœur les vieux manuels de morale ou de culte. Avant de quitter Rome, j'avais obtenu du F. Assistant carte blanche pour renouveler

¹⁵⁹ Ce fut une décision très mineure de ce Chapitre sur lequel je reviendrai plus bas. Mais elle fit l'objet du seul *arrêté capitulaire*, c'est-à-dire du plus haut degré des décisions législatives de l'époque. Il s'agissait d'un article de la *Règle* approuvée, et l'*arrêté* devait être soumis à la sanction de la Congrégation des religieux.

¹⁶⁰ Ce fut une réaction de départ et le bon sens ne tarda pas trop à reprendre le dessus. Mais après le Chapitre général de 1966-67, le F. Edmond passera d'un extrême à l'autre, et il sera lui-même hyper-critique par rapport à ce qu'on l'avait obligé de défendre ou d'ordonner.

les études religieuses. Sur ce point, le F. Edmond m'approuvait et m'encourageait de toute sa force. Les examens ayant lieu fin décembre, je disposais d'un trimestre pour mettre sur pied une autre organisation. Ce fut le commencement d'une nouvelle et longue étape de ma collaboration avec Vincent Ayel, dans la logique du mouvement lancé par la création de *Catéchistes* et des prises de position du fameux Supplément de 1953¹⁶¹.

Nous travaillâmes d'arrache-pied, et entre octobre et Noël, un programme en cinq ans fut bâti : Initiation biblique, Mystère du Christ, Sacrements, Le mystère de Dieu et de la Création, Grâce, Morale et catéchétique. Nous nous tenions en rapports étroits avec l'équipe animatrice du Noviciat de deux ans, ardente, motivée, compétente. La rénovation des programmes s'accompagna d'une transformation des méthodes de travail : introduction de travaux personnels et de contrôles trimestriels. Bien entendu, avant tout, instauration d'un enseignement pour les novices et scolastiques. Le démarrage se fit à la reprise de janvier 1955. Tous, novices et scolastiques, débutaient par l'initiation biblique. Je me rappelle mon propre élan à présenter plus à fond quelques personnages ou quelques grands textes de l'histoire du salut. Un ouvrage d'initiation de base solide, savoureux, pédagogique leur donnait accès à la connaissance du contexte. Les travaux écrits les mettaient en contact personnel avec l'Écriture.

Pendant deux ans, le nouveau système ne fonctionna que dans l'Assistance de Reims. Après le Chapitre général de 1956, en France, les assistances – et les groupes de formation – furent réduits à trois. Les changements de Supérieurs permirent alors la généralisation du nouveau système. Avec une restriction qui nous contraria, mais que nous acceptâmes : les maîtres des novices refusaient que l'étude de la Bible soit introduite au Noviciat. Ils ne la trouvaient pas suffisamment spirituelle. On inversa donc les programmes des deux premières années, Mystère du Christ d'abord, Initiation biblique ensuite.

Pour l'étude de la Bible, les instruments de travail adaptés ne manquaient pas. La première édition en un volume de la *Bible de Jérusalem* parut en

¹⁶¹ Sur tout ce qui suit, voir : La refonte des études religieuses des jeunes frères et l'organisation des sessions d'été pour les frères en activité. Dans *La passion d'évangéliser, Frère Vincent Ayel*, p. 24-26.

1956, inépuisable mine de recherche. Mais les ouvrages que nous souhaitions mettre à la disposition des jeunes Frères pour les autres années du programme n'existaient guère, au niveau et dans le genre littéraire que nous souhaitions. Le F. Vincent Ayel utilisa son réseau de relations, et obtint le concours du P. Faynel pour le mystère du Christ, et du Chanoine Martimort pour les Sacrements. Mais le premier ne termina son ouvrage que dans les années 60¹⁶². En attendant, nous nous mîmes à plusieurs pour rédiger plusieurs fascicules. L'ouvrage essentiel de F. X. Durrwell¹⁶³, *La résurrection de Jésus, mystère de salut*, replaçait la Pâque du Christ au centre du mystère chrétien. Son étude en renouvela profondément la vision. Si la Résurrection est un fait historique assuré, on ne peut apporter de preuves qui démontreraient le mystère même : celui-ci n'est accessible qu'à la foi, et il déborde de toutes parts le fait historique. Et la Résurrection du Christ est mystère de salut, parce que Jésus-Ressuscité est le premier des sauvés et parce que ce n'est que par sa résurrection, sa glorification, l'envoi de l'Esprit, que la Passion et la mort du Christ nous sauvent. La présentation que j'en fis dans *Catéchistes* servit aussi provisoirement comme l'un des fascicules d'étude du mystère du Christ.

Le chanoine Martimort¹⁶⁴ lui aussi rédigea son cours sur les sacrements d'abord sous forme de fascicules : ils nous arrivèrent mois après mois, durant l'année scolaire 1956-1957. Pour les jeunes Frères, ce fut une richesse que de bénéficier ainsi de l'enseignement de l'un des codirecteurs du Centre de pastorale liturgique de Paris, de l'expert qui allait être la cheville ouvrière de la Constitution conciliaire sur la Liturgie (*Sacrosanctum Concilium*). Au terme de ce travail, la matière des fascicules fut rassemblée dans le premier volume de la collection Horizons de la Catéchèse, lancée par Vincent comme un prolongement de *Catéchistes*¹⁶⁵. Le titre *Les signes de la nouvelle alliance* indique bien la caractéristique de cette étude théo-

¹⁶² P. Faynel, *Jésus-Christ Sauveur : initiation à la christologie*. Paris : Ligel (1964). Horizons de la Catéchèse, 431 p.

¹⁶³ *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, art. Durrwell, François-Xavier (1912-), p. 153.

¹⁶⁴ Id. Martimort, Aimé-Georges (1911-2000), p. 309.

¹⁶⁵ La collection *Horizons de la catéchèse* accueillait des études bibliques doctrinales, des analyses de conditionnements psychologiques et sociaux, des exposés directement pédagogiques. Elle se proposait de contribuer ainsi à la formation profonde des catéchistes.

logique : l'auteur ne considère pas les sacrements de manière abstraite et spéculative, mais il en approfondit la signification à la lumière de la Bible, du mystère du Christ et des rites de leur célébration dans l'Église. L'Avertissement donné par l'auteur pour l'édition postconciliaire révisée souligne bien ce que cet ouvrage avait d'original et de précurseur :

La première édition de cet ouvrage a paru à l'automne de 1959. Il avait été rédigé à la demande des Frères des écoles chrétiennes qui désiraient un cours de théologie sur les Sacrements à l'usage des jeunes religieux de leurs scolasticats... À ces étudiants, destinés par vocation à la tâche de catéchistes et d'éducateurs... il fallait offrir un instrument de travail qui les aidât dans l'acquisition de perspectives d'ensemble correctes et de notions précises et solides... Le succès a largement confirmé cette attente, et le mérite en revient... à l'équipe qui... s'est réunie périodiquement sous l'égide du Centre de pastorale liturgique... Bien des perspectives, qui alors paraissaient neuves, ont reçu depuis la consécration officielle du IIe Concile du Vatican...¹⁶⁶

Vincent assura la direction de *Catéchistes*, sans interruption, de 1950 à 1967¹⁶⁷. A partir de 1954, il s'entoura d'une équipe de Frères qu'il réunissait deux fois l'an pour la prévision à moyen terme des thèmes, articles, collaborateurs des futurs numéros de la revue. Pour le suivi de la nouvelle formule des études religieuses des jeunes Frères, cette équipe devint Commission des Études religieuses après le Chapitre général de 1956. Reconnue par les Supérieurs, elle eut une autorité officielle. À la fin des années 50, Vincent lui demanda à nouveau de collaborer à la préparation des textes pour le programme de 4^e année, Dieu et le mystère créateur. C'est ainsi que m'échut la rédaction des fascicules sur la création, le péché originel, le mal... Je travaillais de deuxième ou troisième main, essayant de concilier la clarté, la solidité et la modernité de ces divers chapitres.

Avec Vincent et son équipe, nous rêvions d'organiser pour les jeunes Frères une année supplémentaire de formation, après le Noviciat et les trois ans de Scolasticat. Dans notre pensée, il s'agissait de créer une période originale caractérisée par la gratuité, le souci d'approfondissement et d'intégration et l'ouverture. Gratuité, parce qu'on instaurerait une année

¹⁶⁶ cf. L'Avertissement, p. 5-6, de Martimort, *Les Signes de la Nouvelle Alliance*, Paris, Ligel (1966).

¹⁶⁷ Plus il avançait, plus il trouva la charge lourde. Il faisait remarquer qu'il était le seul directeur de revue religieuse importante à tenir une aussi longue permanence.

complète de pause entre la préparation des diplômes académiques et le commencement de la vie d'enseignant. Souci d'approfondissement et d'intégration : la plus grande partie du temps devrait être consacrée à l'achèvement de la formation théologique de base, par l'approche renouvelée de l'étude de la morale chrétienne, permettant aux jeunes une intériorisation personnelle de l'engagement chrétien de leur vie consacrée. Ouverture : aussi étrange que cela puisse paraître, les jeunes Frères de France ne recevaient jusque-là aucune formation pédagogique véritable¹⁶⁸, c'était, en France, une innovation réclamée depuis longtemps. Le programme de cette dernière année devrait pallier cette carence grâce à un enseignement théorique et à des stages sérieusement organisés et accompagnés. En outre, on veillerait à la formation catéchétique théorique et pratique adéquate. Mais le mot d'ouverture indique aussi que le style de cette année supplémentaire devrait, pour de jeunes hommes se destinant à l'éducation chrétienne d'enfants et d'adolescents, favoriser la maturation de la liberté, de la responsabilité, de l'initiative, ainsi que la connaissance sympathique des réalités du monde actuel, et la communion résolue à la vie d'une Église en plein renouveau.

¹⁶⁸ Jusqu'à 1940, le diplôme préparé dans les scolasticats français était le Brevet Supérieur, établi pour la formation des futurs instituteurs. Dans les écoles normales de l'État, dans celles que certains diocèses organisaient pour l'enseignement catholique, l'acquisition de cet examen supposait trois années d'études. Le contenu du programme académique équivalait à celui des deux parties du Baccalauréat. Mais l'esprit en était différent : son orientation vers le métier d'instituteur donnait à l'enseignement une tonalité plus concrète, impliquant par exemple de longues heures de pratique en laboratoire de physique, de chimie, de biologie animale et végétale. De plus, des cours de psychologie, de sociologie et de pédagogie pratique y tenaient une place importante. Enfin, auprès des écoles normales publiques était établie une école primaire d'application, où les normaliens s'initiaient progressivement à la pratique de leur futur métier. Malheureusement, dans les scolasticats des Frères, on visait l'obtention du diplôme, en s'en tenant au minimum indispensable : on bloquait sur un an l'étude des programmes de première et deuxième année, et la formation pédagogique pratique était souvent réduite au minimum. Et pourtant on attribue à J.-B. de La Salle la paternité des Écoles Normales, avec ses tentatives d'établissement de séminaires pour les maîtres d'école de la campagne. Quant aux Frères, la tradition des origines tablait sur un Noviciat de deux ans, la seconde année étant consacrée à la préparation pédagogique des novices. La lettre et l'esprit de cette tradition furent peu à peu abandonnés au cours du XIX^e siècle et totalement perdus en France après la grande guerre. L'instauration dont je parle du Noviciat de deux ans à partir de 1946 relève d'une tout autre conception de l'identité du Frère, mettant l'accent sur une conception du « religieux » n'intégrant plus le professionnel éducatif. À la même époque, les jeunes Frères belges bénéficiaient d'une formation professionnelle de quatre ans, les maisons de formation étant organisées sur le modèle des Écoles normales officielles. Elles en portaient d'ailleurs le nom.

Un tel projet n'allait pas de soi dans l'Institut d'alors. Le Chapitre général de 1946 avait souhaité que le Noviciat fût porté à deux ans, et cette orientation de principe avait été appliquée immédiatement dans un certain nombre de pays. Nous résistions à son instauration en France : le Noviciat se faisait alors à 16-17 ans, et nous pensions que des adolescents de cet âge, maintenus en circuit fermé, manquaient de recul et d'expérience pour assimiler vitale­ment un enseignement doctrinal trop livresque. Nous pensions aussi que l'allongement du Noviciat renforcerait une tendance - que nous déplorions - à réduire le domaine du « spirituel » à celui du « religieux » explicite, et à engager les jeunes Frères dans une conception et une pratique schizophrène de leur vie consacrée apostolique, communautaire, engagée dans l'histoire humaine. Personnellement, mes années de professeur au Scolasticat missionnaire m'avaient mis en contact avec des jeunes Frères qui venaient d'un Noviciat de deux ans. J'avais observé qu'après quelques semaines à Rome, beaucoup subissaient une crise, parfois violente, de rejet : ils estimaient avoir perdu leur temps et avoir été engagés dans des impasses.

Le F. Zacharias avait été le seul, en France, à établir pour les jeunes de son assistance un Noviciat de deux ans. C'était en 1953, et ce système fonctionna pour deux promotions : 1953-1955 et 1954-1956. Je dois à la vérité de dire que les scolastiques qui arrivèrent à Annappes en 1955 et 1956 ne regrettèrent pas leurs deux années de Noviciat. C'est qu'ils avaient bénéficié d'un ensemble de conditions favorables : l'ouverture du maître des novices, la compétence théologique, la profondeur spirituelle, l'ardeur et l'expérience apostoliques de ses adjoints chargés de l'enseignement doctrinal, la coïncidence de leur temps de Noviciat avec la mise en route du nouveau système des études religieuses. Malgré tout, j'adhérais totalement au projet de création d'une année supplémentaire, à la fin du cycle de formation initiale.

C'est à la suite du Chapitre général de 1956 que les trois Assistants français, non sans débats et hésitations, acceptèrent la proposition de la Commission des Études religieuses, et une année de formation de conception neuve put s'ouvrir à Caluire en 1958. Ce fut le Centre de Préparation apostolique (C.P.A.). Le F. Albert-Charles y élabor­a peu à peu un traité de la grâce qui

ne manquait pas d'originalité¹⁶⁹. Le F. Patrice Marey, Directeur du Juvénat de Lyon et de l'école de la Croix-Rousse assumait l'enseignement pédagogique et l'organisation des stages des jeunes Frères. Outre cette nouveauté importante, la formation donnée au C.P.A. trancha en France par l'esprit de liberté, de responsabilité, de dialogue que le F. Vibien-Charles Lapierre, son Directeur, sut y instaurer. Cette formation porterait des fruits qui dépassèrent de beaucoup l'objectif initial : j'aurai à en reparler à propos de la préparation du Chapitre général de 1966, et de ses suites.

Le nouveau système des études religieuses des jeunes Frères avait été conçu pour la France. Mais à la suite du Chapitre Général de 1956, un Frère latino-américain qui avait été notre compagnon au Sudfec de Lille en 1946-1948, le F. Roberto Maria Olivera, obtint d'introduire les nouveaux programmes dans son district d'Argentine. Il ne recula pas devant le travail, puisqu'il assura la traduction de tous les textes successivement publiés, y compris l'ouvrage du Chanoine Martimort rendu ainsi accessible au public hispanophone. Le District des Antilles adopta également les textes français.

LA RÉFORME DU CYCLE DIT SUPÉRIEUR DES ÉTUDES RELIGIEUSES DES FRÈRES

Cette refonte du cycle fondamental n'épuisa pas le courage du F. Vincent. Toujours dans la cohérence de la création de *Catéchistes* et du cri d'alarme du Supplément de 1953, il s'attaqua aussi à ce qu'on peut appeler la formation doctrinale permanente des Frères engagés dans l'activité.

Certes, la revue apportait une première réponse à ce besoin, par ses études de fond et tout particulièrement par les articles d'initiation à l'Ancien puis au Nouveau Testament qu'y donnèrent successivement Albert Gelin¹⁷⁰ et Jean Duplacy¹⁷¹. Mais Vincent revenait à son idée, bloquée en 1953, de

¹⁶⁹ F. Albert-Charles, *La vie nouvelle dans le Christ-Jésus : initiation au mystère de la grâce*. Horizons de la catéchèse, Paris, Ligel, 1961.

¹⁷⁰ Albert Gelin, « À la découverte de l'Ancien Testament », *Catéchistes*, n° 21, 1^{er} trimestre 1955, p. 3-10. Il devait reprendre et prolonger ses articles dans deux ouvrages publiés par Vincent Ayel (cf. A. Gelin, *Hommes et Femmes de la Bible*. Horizons de la catéchèse, Paris, Ligel, 1962 et *L'homme selon la Bible*, Paris : Ligel, 1962, Collection Perspectives catéchétiques).

¹⁷¹ Jean Duplacy, « À la découverte du Nouveau Testament », *Catéchistes*, n° 22, 2^e trimestre 1955, p. 93-105.

sessions doctrinales d'été. Le plus urgent était de les offrir aux responsables de l'enseignement religieux dans les noviciats et scolasticats, lancés sans préparation particulière dans des cours dont le contenu et surtout l'esprit étaient neufs. Dès juillet 1956, une première session d'une dizaine de jours les rassembla, offerte aussi à d'autres Frères volontaires. Le thème général, l'économie du salut, fut monnayé par trois spécialistes, excellents pédagogues : Albert Decourtray¹⁷², alors professeur d'Écriture sainte au Séminaire de Lille, parla du dessein de Dieu dans son déroulement historique. Le Chanoine Martimort offrit une Initiation à la Liturgie, et le P. Brunet, s.j. condensa le meilleur d'un traité sur l'Église qu'il enseignait au Scolasticat jésuite alors à Enghien. L'année suivante, pour le même public, il fut question du Mystère de Dieu, avec Michel Saudreau¹⁷³ et Pierre Fichelle¹⁷⁴.

Deux autres sessions du même type eurent lieu en 1958, sur les dimensions chrétiennes de l'homme, avec Albert Gelin, Christian Duquoc et le P. Le Trocquer. En 1959, une session sur la morale chrétienne avec le P. George, bibliste, le P. Danet, l'un des traducteurs de *La loi du Christ* de Häring, et le P. Russo s.j., spécialiste des questions scientifiques. Ayant ainsi permis à tous ceux qui le souhaitaient une sorte de révision du nouveau cycle fondamental, le Frère Vincent réorganisa ensuite plusieurs des séries supérieures de l'Institut : Écriture sainte, Histoire de l'Église, théologie des réalités sociales. Des spécialistes assuraient l'enseignement durant des sessions d'été ; les Frères étaient invités à réaliser des travaux personnels.

Il ne peut être question de dresser ici un bilan de cette entreprise de renouveau des études doctrinales des Frères, engagée au fond depuis 1950, dans la mouvance de la revue *Catéchistes*. À distance, il faut bien reconnaître l'ampleur du travail réalisé, et sa cohérence. Nous voulions donner au renouveau catéchétique des bases solides, par le retour aux sources bibliques et liturgiques, par la substitution d'une vision historique

¹⁷² Futur Cardinal-archevêque de Lyon, décédé en 1994.

¹⁷³ Premier évêque du Havre, de 1994 à 2003.

¹⁷⁴ Les contenus de ces enseignements furent rassemblés en autant de brochures publiées par les soins de Vincent.

du message chrétien au système notionnel qui avait prévalu jusqu'alors dans des manuels abstraits. Nous voulions aussi présenter l'image d'un Dieu s'intéressant à l'homme et à la vie du monde – ce qui est bien conforme à la révélation du Dieu de Jésus Christ. Nous voulions mettre en valeur les richesses spirituelles de la doctrine chrétienne, alors que régnait une dichotomie néfaste entre une présentation notionnelle et de multiples dévotions sans racines. La formation doctrinale donnée aux jeunes Frères de cette époque était sur plus d'un point en avance même sur l'enseignement classique de la théologie. Plus exactement, elle bénéficiait de l'apport des meilleurs spécialistes du moment (dont les noms ont été donnés), en Écriture sainte, en théologie dogmatique et morale, en Liturgie, en sciences sociales. Sans forfanterie, on peut observer que l'esprit de cette formation ne serait pas démenti par le Concile Vatican II.

J'aurai peut être à évoquer les prolongements de cette organisation jusqu'au Chapitre général de 1966-1967 et même au-delà. A titre d'exemple, il me faut dire simplement un mot – dont je ne me dissimule pas le caractère sommaire - d'une autre entreprise audacieuse qui se déroula dans le district d'Égypte à partir de 1950. Depuis 1847, les Frères tenaient plusieurs établissements scolaires dans ce pays. À l'instar de nombreuses autres Congrégations religieuses, il s'agissait d'écoles « étrangères » - dans le cas des Frères, d'écoles françaises : le cycle des études, la langue d'enseignement, les examens préparés étaient les mêmes que dans la Métropole. La bonne bourgeoisie des Égyptiens ou des Immigrés y envoyaient leurs enfants. « Cent ans de présence en Égypte avaient auréolé les Frères d'une réputation indiscutable d'éducateurs chrétiens »¹⁷⁵. En 1950, le Frère Aubert fut nommé Visiteur d'Égypte au moment où le pays était en recherche d'identité, de leadership dans le monde arabe et d'opposition déclarée au jeune état d'Israël (le colonel Nasser prendra le pouvoir, après l'effondrement de la royauté en 1952)¹⁷⁶.

¹⁷⁵ James G. Clarke, *Les Métamorphoses d'Aberdeen*, p. 231. Pour l'ensemble de cette évocation, je suis redevable à cette forte évocation d'un acteur direct longuement engagé dans l'activité de l'Institut en Égypte, qui soutint l'action du F. Aubert autant qu'il le put avant de s'éloigner de l'Institut suite à de graves malentendus avec ce Supérieur...

¹⁷⁶ Malgré un fort courant conservateur parmi les Frères, le F. Aubert-Joseph prit le parti des jeunes Frères qui voulaient un autre avenir pour l'Institut en Égypte : « Cet avenir, à ses yeux, était condi-

VERS LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956 : LA QUESTION DES PRIÈRES VOCALES DANS L'INSTITUT

Mais j'en arrive maintenant au Chapitre général de 1956. Dans le contexte du renouveau auquel nous travaillions, une certaine effervescence nous gagnait en pensant à cette future Assemblée. En principe, notre participation se réduirait à la rédaction de notes qui devaient être individuelles. Une *Circulaire* malencontreuse du F. Denis, Vicaire général de l'Institut, allait avoir des conséquences importantes, mais tout à fait imprévisibles et aux antipodes de ce que souhaitait son auteur en la rédigeant quelques mois avant le Chapitre général de 1956.

Le mouvement liturgique continuait de se développer en France, en Allemagne et en d'autres pays, le Canada par exemple. L'une de ses manifestations fortes du milieu des années cinquante, c'était la composition de livres d'offices en langue vulgaire. Aux fidèles ne pouvant s'astreindre à la récitation du bréviaire, mais désireux de se nourrir de la prière officielle de l'Église, des spécialistes offraient des ouvrages qui contenaient les offices de Laudes, de Vêpres, des Petites Heures. L'un des plus réussis en France était le Petit office d'En-Calcat¹⁷⁷ : les usagers y trouvaient tous les psaumes répartis sur quatre semaines, nombre d'hymnes composées ou traduites du latin par les moines, un cycle de lectures bibliques et patristiques.

tionné par la maîtrise de la langue arabe et l'implantation de nouvelles écoles au cœur de la population copte. Nul ne savait à l'époque ce qu'il adviendrait des communautés chrétiennes qui avaient justifié la fondation des écoles étrangères dans le pays. Seule l'Église autochtone, vieille de plus de quatorze siècles avait quelque chance de survivre une fois de plus dans la conjoncture actuelle, pensait-il. Avec une lucidité remarquable et un courage sans faille, le Frère Aubert emboîta le pas aux jeunes Frères qui avaient décidé de s'égyptianiser » (James G. Clarke, *Les Métamorphoses d'Aberdeen*, p. 283).

Le F. Aubert-Joseph comprit qu'ils n'y parviendraient qu'en s'immergeant en milieu arabe. Une petite communauté de jeunes coptisants fut créée dans le cadre du séminaire copte de Tantah, après une année de préparation à Zizinia. Leur leader, un jeune Frère polonais, fut autorisé par son Supérieur à suivre les cours de l'Université Fouad. Cette audacieuse tentative d'incarnation combattue par beaucoup, y compris parmi les Frères du District, devait s'étioler par suite de nombreux départs de jeunes Frères (Id. p. 284-286). Du reste, le F. Aubert quitta assez rapidement l'Égypte quand il fut élu au Conseil général de l'Institut, lors du Chapitre général de 1956. On ne peut pourtant pas dire qu'elle fut sans lendemain, dans la mesure où un noyau de Frères n'a jamais cessé de chercher à s'immerger dans la réalité de quartiers populaires du Caire, ou de travailler en milieu copte, en Haute-Égypte.

¹⁷⁷ Ainsi nommé parce qu'il fut l'œuvre des Moines de l'Abbaye bénédictine d'En Calcat, dans le Tarn.

Plusieurs congrégations religieuses féminines avaient adopté cet office - ou d'autres similaires. Des Frères, à travers l'Institut, s'en nourrissaient pour leur usage privé. Un courant assez important commençait à exprimer le souhait que les prières vocales traditionnelles puissent être remplacées par une prière de style plus liturgique, accordant en particulier aux psaumes une place centrale. D'autres y étaient farouchement opposés : j'avais eu par exemple des discussions ardentes à ce sujet pendant mes études à Rome, avec le F. Edouardis, secrétaire particulier du F. Athanase-Émile puis du F. Denis. De quarante ans mon aîné, ce Frère originaire du Nord, excellent latiniste, bon musicien avait composé un recueil de chants latins et français à l'usage des Frères et de leurs élèves, le *Laudemus Dominum*. Il avait donc du goût et de la compétence pour les questions liturgiques. Homme d'une grande finesse, mais passionné, son opposition aux psaumes n'avait d'égale que son exécution de l'interprétation du grégorien par les Bénédictins de Solesmes : il avait bien fallu pourtant qu'il l'utilisât pour la partie grégorienne du *Laudemus*.

Le F. Edouardis vouait les psaumes aux gémonies : non seulement parce qu'ils appartenaient à l'Ancien Testament, mais plus encore parce qu'à ses yeux, leur langage trop poétique, symbolique, parlait beaucoup moins à nos esprits rationnels et positifs que les prières propres à l'Institut. Jamais, estimait-il, la piété de l'ensemble des Frères ne pourrait se nourrir de textes empreints d'une toute autre culture. L'objection me déconcertait : je trouvais personnellement une telle saveur au langage poétique des psaumes ; une constante source d'inspiration dans leurs formules de louange, d'action de grâces, d'intercession, de confiance en un Dieu fidèle et miséricordieux ; les cris parfois violents que les psalmistes adressaient à Dieu me soutenaient aux moments difficiles ; les perspectives dynamiques de leurs références à l'histoire du salut me semblaient faciles à actualiser, soit dans le Mystère de Jésus-Christ, soit dans ma vie quotidienne et l'histoire de l'humanité.

Le F. Denis n'ignorait pas le désir de changement dans les prières vocales qui, sans constituer une vague de fond, traversait l'Institut. Pensant prévenir le développement de cette tendance, et la décourager même de s'exprimer dans des Notes au Chapitre, il fit composer par l'un des

Archivistes, une étude historique sur les prières d'Institut¹⁷⁸. Il s'agissait de montrer que les textes récités chaque jour par les Frères venaient pour l'essentiel du Fondateur. A ce titre déjà, elles devaient être gardées. En outre, aujourd'hui comme depuis deux siècles et demi, elles exprimaient au mieux les sentiments qui convenaient aux Frères. On ne trouverait pas mieux en les remplaçant par d'autres formules davantage au goût du jour, fût-ce les psaumes.

L'auteur de la *Circulaire* en avait trop fait. Son étude historique fouillée n'apportait pas la preuve irréfutable que les prières vocales en usage de temps immémorial dans l'Institut avaient bien une origine lasallienne. En revanche, ce travail érudit montrait que la quantité des prières vocales n'avait cessé de s'accroître au cours de l'histoire de l'Institut. Durant le XIX^e siècle, les Chapitres généraux successifs avaient invité les Frères à adopter des dévotions diverses qui se multipliaient. Ils avaient décidé leur inscription d'office de tous les membres de l'Institut dans toutes sortes de confréries et d'archiconfréries¹⁷⁹ qui assuraient l'apport d'innombrables indulgences. Au fil des mois, les Frères étaient astreints à la récitation collective de multiples consécration.

Bref, au lecteur attentif, la *Circulaire* écrite pour défendre le *statu quo* apportait au contraire des arguments en faveur d'une adaptation des prières vocales aux courants actuels. Mais surtout, la publication d'un tel texte émanant de l'autorité suprême à la veille du Chapitre général fut reçue par beaucoup comme une provocation. On voulait décourager par avance les interventions des Frères désireux d'un changement dans les prières vocales¹⁸⁰. L'Introduction donnait le ton :

¹⁷⁸ *Circulaire* 351 : *Nos prières journalières*. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 8 décembre 1955, 96 p.

¹⁷⁹ Alors que la *Règle* originelle stipulait que les Frères n'auraient d'autres dévotions que celles qui étaient communes et ordinaires dans l'Institut, ils ne feront partie d'aucune confrérie... Voir texte de la *Règle* de 1947.

¹⁸⁰ La conclusion de la *Circulaire* recourait à une citation tendancieuse de l'Encyclique *Mediator Dei et hominum* (l'Encyclique *Mediator Dei et hominum*, 20 novembre 1947, mettait surtout en valeur la prière liturgique de l'Église, portait sur la Liturgie de l'Église ; elle voulait laisser leur place aux exercices classiques de piété) pour récuser à l'avance la substitution de prières plus liturgiques aux Exercices de piété en usage dans l'Institut : « C'est pourquoi, il ferait une chose pernicieuse et pleine de tromperie celui qui oserait, témérairement, assumer la réforme de ces exercices de piété, pour les

Cette étude vous montrera que, dans leur forme actuelle, bien des éléments de nos prières quotidiennes proviennent du saint Fondateur lui-même et remontent, par conséquent, aux origines de l'Institut. A ce titre, ils font partie de notre patrimoine familial, et c'est dire le prix que nous devons y attacher.

Si, aux éléments primitifs d'autres se sont ajoutés au cours des années, ce n'a été que pour des raisons justifiées par les circonstances et par le dessein constant de rapprocher toujours plus nos textes de prières de ceux de la liturgie.

Aussi, tels qu'ils se présentent aujourd'hui, ces textes constituent un bel ensemble, substantiel et cohérent, harmonieux, bien équilibré, très propre à satisfaire et à nourrir une piété bien comprise...

Au surplus... à presque toutes les formules employées dans nos prières de communauté sont attachées des indulgences souvent plénières qui en font un vrai trésor spirituel et qui ne peuvent qu'augmenter leur valeur à nos yeux.

.../...

ramener aux seules cérémonies liturgiques. Il est nécessaire, toutefois, que l'esprit de la sainte liturgie et ses préceptes influent avec profit sur eux pour éviter que ne s'y introduise quoi que ce soit d'inadapté ou de peu conforme à la dignité de la maison de Dieu ou qui soit dommageable aux fonctions sacrées et à la saine piété » (*Circulaire* 351, p. 96).

Du coup, les partisans de leur rénovation liturgique furent nombreux à réagir, et plusieurs d'entre eux rédigèrent de véritables mémoires, argumentant notamment à partir de la *Circulaire* elle-même, mais surtout sur la base du mouvement liturgique qui se développait (sur ce mouvement liturgique, voir par exemple : A.G. Martimort, *L'Église en prière*, I Principes de Liturgie. Édition nouvelle, Desclée 1984, La réforme liturgique de Saint Pie X jusqu'au 2^e Concile du Vatican -1903-1962-, surtout p. 85-87). Au total, quatre cents notes sur ce seul sujet furent expédiées à Rome, la plupart en faveur de l'introduction d'une prière plus liturgique, quelques-unes seulement pour défendre le *statu quo*.

Mais l'effet de la *Circulaire* déborda de beaucoup son objet précis. Consciemment ou non, les Frères, surtout ceux de 25-40 ans craignirent qu'on cherche à bloquer le Chapitre général à venir, comme l'avait été celui de 1946. Dès lors, ils entreprirent de multiplier les notes pour demander une adaptation nécessaire de l'Institut en d'autres domaines : par exemple, les relations des Frères avec la société, la formation initiale et permanente, l'assouplissement des horaires, une nécessaire diversification des règlements selon les lieux, l'abolition d'usages obsolètes dans un monde qui se sécularisait (par exemple, le maintien de l'usage d'un nom de religion, alors que dans la vie courante les Frères devaient constamment avoir recours au nom civil). Plus fondamentalement, bien des notes réclamaient que la priorité du service des pauvres fût fortement réaffirmée et appliquée. Et on commençait à mettre en question certains accents spirituels officiels qui allaient dans le sens de la répression plus que de l'élan, de la dichotomie plutôt que de l'unité... De même s'interrogeait-on sur l'efficacité à moyen terme, et plus encore sur l'authenticité éthique, de certains procédés de recrutement.

Ne croyons pas facilement qu'il y aurait avantage à les revêtir de formes nouvelles. Suivant l'heureuse expression de notre cher historien, M. Georges Rigault, elles sont comme « la liturgie familiale » de notre Institut, liturgie qui est pour nous un complément de celle de l'Église et à laquelle nous ne saurions tenir avec trop de cœur.¹⁸¹

Bref, c'était en définitive sur l'adéquation à la vie actuelle de la *Règle* révisée en 1946 et approuvée en 1947 que les Frères interpellaient le futur Chapitre général, certains allant jusqu'à demander une nouvelle et drastique révision de la législation de l'Institut. Ces derniers étaient peu nombreux : il paraissait invraisemblable à la plupart que l'on pût, à dix ans de distance, se déjuger de manière aussi fondamentale. Surtout, comment imaginer d'obtenir de la Congrégation des Religieux l'approbation d'un nouveau texte ?

Dans la préparation du Chapitre général de 1956, le procédé selon lequel furent rédigées certaines notes s'avéra plus significatif et plus important que leur contenu. Je ne puis parler ici d'un mouvement d'Institut, mais seulement de ce qui se pratiqua dans le District de Lille. Le Visiteur qui le dirigeait depuis 1948 était resté un homme ouvert, en dépit de déceptions nombreuses dont je reparlerai. Sentant les aspirations de nombreux Frères au changement, il prit sur lui de réunir un groupe de volontaires pour déterminer ensemble les sujets à aborder, en répartir entre eux la rédaction. Pour un thème donné, un Frère était chargé d'élaborer un texte substantiel et argumenté, les autres se contentant d'une note brève demandant simplement la modification souhaitée. De la sorte, le Visiteur, délégué du District pour le Chapitre général put s'y rendre avec une documentation importante venant des Frères.

La rédaction collective de notes était contraire à la lettre de la *Règle* en vigueur : elle était réputée ressortir à la cabale, frappait de nullité les notes ainsi produites, et pouvait entraîner des sanctions pour leurs auteurs. Mais l'intention qui avait déterminé ce travail en commun, l'esprit dans lequel il s'était réalisé, les textes des notes élaborées étaient si positifs que personne ne songea à s'en offusquer. D'autant moins que c'était le

¹⁸¹ *Circulaire* 351, p. 3 - 4.

Supérieur provincial lui-même, élu capitulant, qui en avait pris l'initiative, encourageant la liberté des Frères, heureux qu'il était d'avoir suscité leur participation active à la vie de l'Institut. Certes, la *Circulaire* sur les prières vocales n'aurait pas suffi à provoquer ce mouvement. Mais elle contribua à le renforcer. L'examen des résultats du Chapitre général de 1956 va montrer que sa portée s'exerça indirectement bien au-delà de ce qu'auraient pu imaginer et l'auteur de la *Circulaire*, et ceux qui avaient réagi contre sa lettre et contre son esprit.

Chapitre 5 – *LES RÉSULTATS ET LES ORIENTATIONS DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956*

LES RÉSULTATS DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956

Michel - Sur ces résultats du Chapitre général de 1956, les avis sont loin d'être unanimes. Pas immédiatement certes, mais au vu de ce qui fut réalisé en des domaines essentiels entre 1956 et 1966, j'ai défendu plus tard l'opinion que le « grand » Chapitre de l'Institut, avant celui de 1966-67 avait été son prédécesseur. Je ne méconnaissais pas la pointe de paradoxe de cette manière de présenter les choses. Je montrerai qu'elle ne manque pourtant pas de fondement. Mais il faut d'abord évoquer la nouvelle déception que provoqua la publication des résultats du Chapitre général¹⁸², dont les premières nouvelles avaient été prometteuses au moins d'un nouveau climat.

Un changement parmi les membres du Gouvernement central

Ces premières nouvelles prometteuses, ce furent à la fois certains changements survenus à la tête de l'Institut¹⁸³, et l'annonce rapide de l'une ou l'autre modification significative. Personnellement, le Chapitre de 1956 m'a donné tout de suite de l'espoir, parce qu'il a élu Supérieur général le F. Nicet-Joseph. De temps immémorial, le chef de l'Institut avait été choisi parmi les membres du Conseil général sortant¹⁸⁴.

¹⁸² *Circulaire 354 : Résultats du Chapitre général*. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 16 juillet 1956, 125 p.

¹⁸³ Après une semaine de retraite des capitulants (9-15 mai), le Chapitre général fut officiellement constitué le vendredi 18 mai. L'élection du Supérieur général eut lieu le samedi 19 mai et fut immédiatement annoncée dans tout l'Institut. Les Assistants furent élus les 22 et 23 mai. Le F. Vicaire fut élu le 25 mai.

¹⁸⁴ « Depuis 1822, la coutume est établie de prendre le Chef de l'Institut parmi les membres du Régime. Ceux-ci connaissent tous les rouages de l'administration ; ils ont donné les preuves de leurs compétences, dirigé personnellement un grand nombre de Frères, négocié avec le gouvernement civil et l'épiscopat » (Georges Rigault, *Histoire générale*, t. 5, p. 225). Rappel confirmant cette « règle non écrite » (en remontant) : Denis, 1952/32 - Athanase, 1946/28 - Arèse, 1940/20 - Junien, 1934/23 - Adrien, 1928/13 - Allais, 1923/05 - Imier, 1913/07 - Gabriel Marie, 1897/82 - Joseph, 1884/74 -

Ce n'était pas le cas cette fois : on prenait un homme dont la notoriété était certes grande dans l'Institut puisqu'il avait dirigé le Second Noviciat international de Rome de 1946 à 1956. À ce titre, grâce à son aménité et à sa maîtrise des langues, il avait noué des liens étroits avec quelque six cents Frères. Beaucoup exerçaient des charges importantes et faisaient partie du Chapitre général. Dans l'Institut, une telle élection n'en était pas moins porteuse de plusieurs messages positifs : on avait préféré un spirituel à un administrateur, un homme de relations, de réflexion et d'étude à un chef autoritaire. Originaire de la même région que Vincent Ayel, il avait toujours encouragé l'entreprise de *Catéchistes* et soutenu le mouvement qu'il représentait. Occasionnellement, il avait collaboré à la revue. Le plus clair, c'est que ce Chapitre général avait su rompre avec une tradition établie, et refuser de porter à sa tête l'un des membres de l'équipe précédente.

L'élection des autres membres du gouvernement central était moins significative d'une volonté de changement, puisque sept des douze Assistants en fonction étaient reconduits. Mais parmi les cinq nouveaux, plusieurs, dont le F. Aubert-Joseph - l'un des trois « mousquetaires » de 1946 - pouvaient apparaître comme des partisans d'une certaine modernité : il l'avait bien montré en Egypte. C'était aussi l'image que donnait le F. Philipp-Antoon, « qui, concurrent » du F. Nicet-Joseph¹⁸⁵ à l'élection de Supérieur

Irlide, 1875/73 - Jean Olympe, 1874/58 - Philippe 1838/30 - Anaclét, 1830/22 - Guillaume de Jésus 1822/16 (la première date est celle de l'élection comme Supérieur ; la seconde, celle de l'entrée au Conseil général).

Avant la Révolution française, le F. Barthélemy, premier successeur de Jean-Baptiste de La Salle, élu en 1717, jouissait de sa confiance. On lui avait donné deux Assistants, mais à sa mort, en 1719, ce fut le F. Timothée, Supérieur des Frères du midi qui lui succéda. Démissionnaire en 1751, il fut remplacé par le F. Claude, également Directeur en Avignon - le F. Florence, élu en 1767 était mandaté comme « Procureur » par le Supérieur, à Paris et Rouen - le F. Agathon, élu en 1777 était alors directeur à Angers. Il fut emprisonné pendant la Révolution ; le pape Pie VI pourvut au gouvernement de ce qui restait de l'Institut, en nommant le F. Frumence, Directeur de l'école San Salvatore in Lauro, Vicaire général en 1795. Il rentra en France (à Lyon) en 1804, y présida aux recommencements de l'Institut jusqu'à sa mort en 1810. Il fut alors remplacé par le F. Gerbaud, Directeur de l'école du Gros-Caillou à Paris.

¹⁸⁵ La *Circulaire* 354 rapporte sans commentaire que l'élection du Supérieur ne fut acquise qu'au 3^e tour. De fait, le compte rendu des scrutins qui figure au Registre capitulaire, montre que lors des deux premiers tours, la compétition est serrée entre le F. Nicet et le F. Philipp, à côté de voix disséminées sur d'autres candidats. Le jour même de l'élection, le F. Flavien-Albert, Visiteur et député du District

avait été normalement élu au poste de Vicaire général. Homme de pensée, ardent partisan de l'ouverture à certains mouvements d'Église, il apparaissait surtout comme l'un des protagonistes d'une remise en valeur de la dimension apostolique de la vocation de Frère.

Précisément, une première dérogation aux usages fut, aussitôt la clôture du Chapitre général, et avant la *Circulaire* officielle en communiquant les résultats, une lettre d'une dizaine de pages, signée de tous les membres du Conseil général. Intitulée *Notre vocation de religieux éducateurs*¹⁸⁶. Elle était l'œuvre du F. Philipp Antoon, et le message qu'elle voulait porter était celui d'une certaine nouveauté dans la mise en valeur des éléments de l'identité du Frère. Curieusement, et l'expression ne fut guère remarquée à l'époque, cette *Circulaire* invitait les Frères :

...à un travail de « rénovation adaptée » pour employer une expression chère à S.S. Pie XII¹⁸⁷.

À la lumière de cette expression, la *Circulaire* comportait un certain nombre d'ouvertures significatives. Elle demandait de ne pas dissocier la « vie religieuse » de « l'apostolat », mais le langage employé demeurait dichotomique, en ce sens surtout qu'il concevait la vie religieuse comme l'exercice des conseils évangéliques concrétisés par les vœux¹⁸⁸ et la *Règle*. À propos de l'apostolat, la *Circulaire* – à la suite du Chapitre général – demandait à l'Institut une réorientation déclarée vers le service des pauvres, sans le réduire pour autant à l'enseignement primaire. Elle rappelait l'importance

de Lille, m'écrivit pour me donner quelques nouvelles, avec notamment l'information suivante : « Nous avons élu aujourd'hui le F. Nicet comme Supérieur général ; vendredi prochain, nous élirons le F. Philipp Antoon au poste de Vicaire, et ce sera un excellent tandem... ». En ces temps préhistoriques, le courrier envoyé de Rome arrivait en France 48h après son expédition. Actuellement, il faut au minimum une semaine pour qu'une lettre réalise le même parcours !

¹⁸⁶ *Circulaire 353, Notre Vocation de religieux éducateurs*. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 17 juin 1956. 11 p. Elle est signée du F. Supérieur et des douze Assistants.

¹⁸⁷ *Ib.* 353, p.4. Il m'avait toujours semblé que le maître mot employé à propos de l'évolution de la vie religieuse sous Pie XII était celui d'*adaptation*. L'expression *rénovation adaptée* n'apparaîtra que tardivement dans le titre du décret *Perfectae Caritatis*. J'y reviendrai à propos de ce document conciliaire sur la vie religieuse. La *Circulaire 353* ne donne aucune référence à propos de cette expression « chère à Pie XII ». On ne peut qu'en prendre acte.

¹⁸⁸ À propos des vœux, par exemple, la *Circulaire 353* écrivait : « les vœux ne concernent d'ailleurs que certains aspects de cette vie [du Frère]... mais c'est toute la vie religieuse et apostolique que le Chapitre espère voir prendre un esprit nouveau » (p. 4).

de la catéchèse dans le ministère du Frère, mais en élargissant le domaine de la formation chrétienne :

Et dans le domaine de cette formation chrétienne, que de problèmes nouveaux en vue desquels nous avons à former nos jeunes gens : sports, voyages, journaux illustrés et livres, radio, cinéma, télévision, questions sociales, etc. Nous ne pouvons ignorer ces problèmes ; il ne suffit pas non plus de donner l'un ou l'autre conseil moral théorique à l'occasion d'une leçon de religion... Pratiquement, concrètement, qu'avons-nous réalisé en vue de leur *éducation chrétienne* dans ces domaines qui nécessairement les influencent ?

N'existe-t-il pas non plus un danger de concevoir la formation chrétienne de la jeunesse sous un aspect purement individuel et « défensif » : faire en sorte que nos élèves soient vertueux quant à leur vie privée, et qu'ils le restent en se « préservant » des influences nocives du milieu ? C'est de loin insuffisant : il est en effet essentiel au chrétien d'être apôtre, missionnaire...

Nous n'oublierons pas davantage que, du point de vue de la formation en général, de l'éducation chrétienne en particulier, le rôle, l'influence de l'école comme telle diminue de plus en plus au profit des influences et des organisations périscolaires.¹⁸⁹

Par rapport à 1946, le langage était tout autre ; un climat d'ouverture au monde moderne semblait avoir remplacé les blocages et les peurs du Chapitre général précédent. La fin de la *Circulaire* 353 parlait du souffle de Pentecôte qui avait animé le Chapitre général¹⁹⁰ : la *Circulaire* 354, du 16 juillet 1956, ne laissait pas tout à fait cette impression. Son contenu était beaucoup plus mêlé, et il aurait fallu une perspicacité aigüe pour y détecter l'annonce des changements fondamentaux décidés en effet par les Capitulants.

UN TOILETTAGE TIMORÉ DES PRIÈRES VOCALES

J'ai dit que l'un des effets-boomerang de la *Circulaire* sur les prières vocales avait été la multiplication des notes sur ce sujet particulier. Les Capitulants avaient été à la fois impressionnés et débordés par leur nombre insolite : quatre cents notes. Les orientations de la commission com-

¹⁸⁹ *Circulaire* 353, p. 7.

¹⁹⁰ *Ib.*, p. 10.

pétente demeurèrent très en-deçà des notes les plus ouvertes ; en particulier, elles n'envisageaient pas de substituer la récitation d'un office liturgique aux prières traditionnelles de communauté. Le problème de la récitation routinière n'en aurait pas été résolu, estimaient les membres de cette commission. Curieusement, les termes de la question posée par les Frères étaient récusés :

... quelles que soient les formules et leur ordonnance, ce qui restera toujours essentiel pour que nos prières vocales soient de fait « priées », c'est moins leur variation liturgique ou leur meilleure disposition que leur récitation soignée et attentive, posée et respectueuse ; en un mot qu'elles soient vraiment « acte du culte », manifestation d'un intense esprit de piété.¹⁹¹

Malgré tout, le Chapitre général admit la nécessité d'un certain « toilettage » des prières vocales d'Institut. Mais pas question de le réaliser durant l'Assemblée : une commission compétente devrait s'acquitter de cette mise à jour, en suivant les directives capitulaires :

Qu'un travail de mise au point de nos prières vocales soit confié à une Commission de Frères qualifiés, désignés par le Chapitre, travaillant en liaison avec le Régime, d'après les directives suivantes :

- a) allègement du quantum de nos prières vocales, suppression de répétitions, de doublets ;
- b) alignement de nos prières actuelles sur celles du saint Fondateur pour autant que la chose soit possible et souhaitable ;
- c) adaptation de nos prières vocales aux temps liturgiques, du moins en certains détails : hymnes, aspirations... et parfois même en s'inspirant périodiquement des offices de l'Église.¹⁹²

Le programme tracé par le Chapitre pouvait faire l'objet d'interprétations plus ou moins ouvertes, en fonction de la composition de la commission et de la durée de son travail. Mais le F. Nicet-Joseph crut qu'il fallait donner d'urgence une suite concrète à ce vœu du Chapitre. Il souhaitait même faire figurer dans la *Circulaire* rendant compte de l'Assemblée, les résultats du travail de la commission. Auteur d'une note charpentée sur le sujet, et connu du nouveau Supérieur général depuis mon séjour d'études

¹⁹¹ *Circulaire* 354, p. 79.

¹⁹² *Ib.* p. 86.

à Rome, je fus invité, dès la fin des travaux capitulaires, à venir à la Maison généralice pour y faire partie de la commission chargée de la révision des prières vocales.

Arrivant à Rome autour du 20 juin¹⁹³, je ne m'attendais certes pas à coopérer à un bouleversement. Le Chapitre général n'avait nullement envisagé que l'Institut dans son ensemble adopte dès lors l'office liturgique ; il en était resté à une conception uniforme et centralisée des prières vocales. Appelé à faire partie d'une commission, je ne l'imaginai pas davantage monocolore, et j'étais disposé à quelques débats serrés. Je supposais que la commission compterait de six à neuf membres « qualifiés, désignés par le Chapitre ». Je fus vite détrompé et tombai de haut : en fait la commission se réduisait à un tandem¹⁹⁴. Le piquant, c'est que l'autre membre de notre minuscule équipe n'était autre que le F. Henri, archiviste, l'auteur de la *Circulaire* signée du F. Denis qui avait déclenché tout le mouvement dont j'ai parlé. On n'aurait pu constituer attelage plus disparate, et si l'un et l'autre restions sur nos positions, nous ne pourrions aboutir qu'au *statu quo*.

Le F. Henri avait évidemment pris connaissance de la note que j'avais rédigée, et il y avait bien lu que j'y exprimais mon désaccord avec les posi-

¹⁹³ Le Chapitre général avait pris fin le 14 juin (*Circulaire 354*, p. 105).

¹⁹⁴ Dans la *Note sur les prières vocales* dont il sera question plus bas, le F. Nicet avait écrit lui-même : « Dès le 9 juin, nous écrivions à une dizaine de Frères, dont les notes sur la question avaient été plus remarquées, pour leur demander de vouloir bien nous envoyer un projet conforme aux directives du Chapitre. Centralisés à la Maison généralice, ces projets ont été confiés à une commission. Celle-ci a élaboré plusieurs projets qui ont été soumis à l'examen du Régime et aussi à l'épreuve de l'expérience. Un fascicule contenant les textes qui seront désormais en usage est en préparation » (*Circulaire 354*, p. 122). Sur plusieurs points, ce compte rendu est à la limite de l'objectivité des faits qu'il prétend rapporter. Les Frères sollicités par le F. Nicet le 9 juin n'avaient guère pu envoyer à Rome de projets mûris pour le 20 juin, date du début du travail de la commission. Celle-ci – réduite à deux membres – utilisa surtout les Notes envoyées par les Frères, et dont certaines contenaient des suggestions intéressantes, tandis que d'autres étaient farouchement hostiles à tout changement, surtout s'il devait être fait sur la base des idées françaises (le mouvement liturgique général dans l'Église était particulièrement marqué en France). Enfin, dès l'achèvement des travaux capitulaires, les « membres du Régime » s'étaient dispersés : cinq avaient terminé leur mandat, cinq autres avaient encore en charge un district ou d'autres obligations. La collaboration entre le « Régime » et la commission se réduisit à un dialogue de celle-ci (en fait de moi-même) avec le F. Nicet-Joseph. Ces données diverses ne favorisèrent pas une large révision. Plus tard, la révision du *Manuel de piété* sera principalement l'œuvre du F. Aubert-Joseph, personnellement partisan de l'office de l'Église dans l'Institut : il en préparera une adaptation pour les Capitulants de 1966.

tions qu'il avait défendues dans la *Circulaire*. Il ne m'en tint pas rigueur, au contraire. Il m'expliqua qu'il s'était acquitté d'une « commande » que le F. Denis lui avait faite, qu'il avait voulu réaliser un travail aussi objectif que possible. Il n'avait pas de positions personnelles et était donc accessible à mes propositions. Cet irénisme m'arrangeait en un sens ; mais elle m'embarrassait davantage, car finalement, toute la responsabilité des modifications m'incombait, et je devrais le plus souvent m'autocensurer pour que le résultat soit jugé acceptable par le F. Nicet. Celui-ci était spontanément ouvert en général, mais son tempérament timoré reprenait souvent le dessus dès qu'il fallait décider de changements concrets.

Quelques jours suffirent pour introduire les deux types de modifications souhaitées. L'allègement de la prière du matin et de celle du soir ne pouvaient se faire qu'en supprimant quelques formules. Par ailleurs, une longue prière - qui avait plutôt la forme un peu solennelle d'un discours tenu à Dieu, lui exprimant des sentiments convenus - contenait l'une ou l'autre expression dont le pessimisme sur la nature humaine semblait excessif. Ces passages furent supprimés, sans que le texte n'en soit tellement amélioré. D'autre part, on demandait d'introduire des variantes selon les temps liturgiques. Il ne fut pas trop difficile de substituer aux hymnes du matin et du soir répétées à longueur d'année, des hymnes propres aux temps de l'Avent, de Noël, du Carême, de Pâques et de la Pentecôte. À la demande du F. Nicet, je rédigeai un court texte qui serait introduit dans la *Circulaire* présentant les résultats du Chapitre, pour dégager brièvement l'esprit de ce changement. Il fallait surtout insister sur l'objectif visé : il ne pouvait pas être question de diminuer la quantité du temps consacré à la prière, mais de chercher à favoriser la qualité de nos prières vocales¹⁹⁵.

¹⁹⁵ La « Note sur les prières vocales » figure en appendice de la *Circulaire* 354 (p. 122-125). Son contenu correspond aux limitations du travail de la « commission ». Toutefois, elle prend le contre-pied de la *Circulaire* du F. Denis sur les prières vocales. Celle-ci, on l'a vu, soutenait à la fois que la substance de nos prières de communauté remontait à saint Jean-Baptiste de La Salle, et que les additions apportées au fil des années, étaient en cohérence avec les textes du Fondateur. La « Note sur les prières vocales » rappelait qu'entre les origines de l'Institut et l'époque actuelle, « la prière du matin avait doublé de longueur ». Or elle gardait la même durée. C'est donc que la récitation en était précipitée, « au détriment de la dignité dans l'allure et donc au préjudice de l'efficacité spirituelle » (*Circulaire* 354, p. 123). Ce qui justifiait l'allègement quantitatif apporté par la commission.

En quittant Rome, la déception du faible résultat atteint l'emportait sur la satisfaction d'avoir pu collaborer positivement à un changement qui restait bien modeste. Par ailleurs, durant la dizaine de jours que je passai à la Maison généralice, j'eus d'assez nombreuses conversations avec le F. Philipp Antoon, le nouveau Vicaire général. Celui-ci avait été élu Assistant pour la Belgique, la Hollande, le Congo en octobre 1952, en remplacement du F. Denis devenu Supérieur général de fait à la mort du F. Athanase-Émile.

Docteur en pédagogie, le F. Philipp Antoon avait longtemps enseigné dans les écoles normales primaires et moyennes de Belgique Nord, avant de devenir Visiteur de ce District. Je ne le connaissais pas, mais, dès son élection, il m'avait pris en amitié. Durant mes deux dernières années d'études, il était souvent venu m'inviter pour de longues conversations sur la terrasse. Il m'y faisait des confidences qui ne me laissaient pas de me surprendre, me parlant de ses idées, de ses projets, de ses collègues du Conseil général, de la vie de l'Institut... sans trop de censure me semblait-il, assuré qu'il était de ma discrétion¹⁹⁶.

De mon côté, je discutais volontiers sur des idées, des conceptions de la vie religieuse, mais je me gardais bien de toute intervention sur des problèmes de gouvernement¹⁹⁷ : je n'éprouvais aucun goût pour jouer les émi-

¹⁹⁶ Par exemple, il était partisan d'un assouplissement de l'interdiction absolue de l'usage du tabac dans l'Institut : il était témoin du décalage entre l'interdit de principe et la pratique des Frères néerlandais. Durant son premier voyage au Congo belge, le F. Denis publia une *Circulaire* intransigeante sur le sujet (*Circulaire* 347, 15 juin 1955, *Sur l'usage du tabac dans notre Institut*). J'avais alors quitté Rome, mais le F. Philipp me fit part de son mécontentement : avant de partir au Congo, il avait expressément demandé au F. Denis d'attendre son retour pour publier son texte. Entre l'élection du Supérieur général, le 19 mai 1956, et son élection comme Vicaire, le 25 mai, le F. Philipp avait reçu la visite du F. Adolphe-Marie (qui terminait son mandat de Pro-Vicaire), du F. Damien Georges, Visiteur général et du F. Damien-Louis qui achevait également sa fonction d'Assistant. Ceux-ci venaient lui demander de s'engager officiellement à ne pas favoriser un adoucissement des mesures concernant le tabac : « vous allez être élu Vicaire général, votre devoir est de vous opposer au relâchement de la discipline de l'Institut sur ce point ». Le F. Philipp avait refusé de céder à ce chantage : c'est lui-même qui m'a narré cet épisode en juin 1956.

¹⁹⁷ Une exception pourtant : je lui avais fait part de mon étonnement, quelque peu scandalisé, de constater que dans l'Institut on ne préparait guère de Frères en vue de fonctions importantes. Dans les années 1952-1954, je lui parlais du poste de Sous-Directeur du Second Noviciat. Le F. Maurice remplissait cette fonction depuis 1947, mais le F. Denis décida dès son élection en 1952 de le remettre aux études de droit canonique à la rentrée 1953. Entre 1953 et 1956, trois Frères se succédèrent

nences grises. Durant le temps que je passai à Rome en juin 1956, nos échanges furent plus confiants et intenses que jamais¹⁹⁸. J'en emportai une impression plutôt positive : il se disait heureux et à l'aise pour travailler avec le F. Nicet-Joseph. Il voyait dans la courte lettre signée par tous les Assistants -outre son contenu ouvert dont j'ai parlé- la promesse d'une collaboration plus étroite au sein du Conseil, car l'une de ses surprises et de ses déceptions en y arrivant quatre ans plus tôt, avait été de constater le cloisonnement qui existait entre les Assistants, et la pauvreté des informations qui circulaient d'une région de l'Institut à une autre. Elu assistant, me disait-il, je m'étais réjoui à la pensée que j'allais connaître du dedans la vie de l'Institut en ses différentes régions, grâce au partage entre membres du Régime ; quel étonnement de constater que cet échange n'existait pratiquement pas !

Ce que j'avais pu lire de la *Circulaire 354* en préparation ne m'avait guère impressionné. Il me semblait que les résultats de ce Chapitre général, moins négatifs certes que ceux de 1946, restaient médiocres et souvent timorés. Les quelques avancées, par exemple, quant à l'habit religieux restaient mineures¹⁹⁹, et sur d'autres détails, le Chapitre avait maintenu le *statu quo*, le justifiant parfois par des arguments qui me paraissaient presque débiles²⁰⁰.

Il me faudra bien du temps - et des événements alors imprévisibles - pour

comme Sous-Directeurs du Second Noviciat. Après 1956, je lui parlais de la préparation du futur Directeur du Second Noviciat : tout reposait sur le F. Clodoald. De fait, quand celui-ci fut réduit à l'impuissance par suite d'un accident de voiture au Canada, le 26 juillet 1964, il fallut improviser, et l'échec du successeur du F. Clodoald fut tel qu'il mit fin à l'Institution du Second Noviciat (cf. ci-dessous, à propos de la création du CIL en 1966).

¹⁹⁸ Notre relation se développa en confiance, notamment durant la révision de la *Règle* entre 1956 et 1966 : j'aurai sans doute à en reparler. Les positions sur la *Règle* que je fus amené à prendre publiquement au début du Chapitre de 1966 distendirent nos liens, mais ils se maintinrent jusqu'à la veille du décès du F. Philipp-Antoon survenu en 1996.

¹⁹⁹ *Circulaire 354*, Vœux de la huitième commission : Habit religieux, n° 2, p. 95.

²⁰⁰ Par exemple, à propos du refus de l'abolition des noms de religion, réclamée par nombre de Frères. « Quelques notes ont même trouvé dans l'adoption d'un nom de religion, une sorte de reniement du nom de baptême. Le jour de cette discussion, on célébrait la fête de saint Eugène. Il fut impossible aux Capitulants de ne point sourire en évoquant le cas de notre Saint-Père le Pape Pie XII au jour de son élection » (*Circulaire 354*, p. 93-94). La logique de ce sourire condescendant continue à m'échapper : c'est bien le jour de saint Eugène, prénom de baptême du pape Pacelli, qu'on le fêtait.

prendre conscience qu'en réalité ce Chapitre de 1956 avait constitué un tournant décisif en cinq domaines au moins : la place qu'il fit à la réflexion et aux orientations sur la mission de l'Institut, et sur la formation théologique et catéchétique des Frères, et trois décisions d'abord presque inaperçues, mais dont la mise en œuvre allait s'avérer révolutionnaire surtout lorsqu'elles eurent été confirmées par le bouleversement conciliaire, qu'elles précèdent chronologiquement.

VERS LE RENOUVEAU DU SERVICE ÉDUCATIF DES PAUVRES : LE RÔLE DU F. HONORÉ DE SILVESTRI

La place faite à la mission au Chapitre général de 1956, fut due surtout à l'action dans la commission concernée et dans l'Assemblée d'un Frère dont l'influence sur l'évolution de l'Institut a été grande, en France surtout, mais pas exclusivement, durant trois décennies. C'est ici le moment d'introduire le F. Honoré de Silvestri, qui reviendra plusieurs fois au cours de ce travail. Je l'avais rencontré au début des années 50. Il était alors en quelque sorte, une « étoile montante » et on le sollicitait pour des interventions au cours des retraites annuelles dans certains Districts. Comme Vincent Ayel, mais par des chemins différents, son expérience de Frère avait évolué de manière radicale à partir d'événements imprévisibles, vécus en dehors de l'Institut.

D'abord, la famille d'Honoré était venue d'Italie au lendemain du premier conflit mondial : comme nombre de ses compatriotes, Monsieur de Silvestri travaillait dans le bâtiment, comme maçon. La famille vivait alors plus que modestement ; plus tard Honoré écrira :

Je suis d'origine ouvrière, de famille ouvrière, étrangère et immigrée. Ma vie a été profondément marquée : - par la vie de travail du père, - par l'absence, due au travail du père (il était à l'étranger), - par l'arrivée tardive en France, - parce que j'ai senti profondément l'attitude raciste dans l'accueil et les difficultés d'intégration.²⁰¹

Cette relecture est sans doute tardive. Entré chez les Frères en 1933,

²⁰¹ Frères Emile Noirez et Etienne Michalet, *Frère Honoré de Silvestri*, Notice biographique polyco-
piée, p. 3.

Honoré avait vécu un parcours d'abord classique : petit noviciat, noviciat, scolasticat (réduit à une seule année). À 18 ans, il enseigne d'abord au pensionnat de Hachy, établi dans les Ardennes belges. En 1940, il arrive à l'école St Joseph de Troyes, où il restera vingt-trois ans. C'est alors un bon professeur :

... on ne badine pas dans sa classe, car il exige ordre et discipline de façon rigoureuse. Son zèle apostolique était tel qu'il aurait envoyé tout le monde au Petit Séminaire...ou au Petit Noviciat.²⁰²

La loi sur le S.T.O. de février 1943 trouve dans le Visiteur de Reims de l'époque, le F. Armel-Félix, un adversaire résolu. Pour échapper à une éventuelle réquisition, Honoré est envoyé d'abord dans une entreprise où il effectue un stage de tourneur, puis dans un établissement public spécialisé où il prépare son Diplôme de rééducateur de délinquants. Après un stage à Toulouse, il devient en janvier 1944 « Chef » au centre de rééducation situé dans l'Aisne : à St Michel Sougland d'abord, puis à Verdilly.

Ces mois vécus avec cette jeunesse particulière font découvrir à Honoré des réalités et des conditions de vie connues encore partiellement de lui ; ils se situent à l'origine, non seulement de son évolution dans ses méthodes d'enseignement, mais aussi de ses orientations futures.²⁰³

Il revient de Troyes avec d'autres éclairages. Non sans tâtonnements ni réticences, il découvre alors la J.O.C., ce qui l'amène à faire de plus en plus confiance aux jeunes en les préparant à la vie militante d'Action catholique. Il devient directeur de St Joseph en 1952, et se lance dans un vaste programme de constructions. Mais son souci premier reste l'évangélisation des jeunes, l'attention à leur situation sociale et à leur environnement, leur formation à l'engagement, sans oublier l'attention particulière à ceux qui sont en difficulté. Directeur de communauté, il s'y montrait éveilleur de Frères : chaque semaine, il réunissait les Frères responsables de la catéchèse ; il leur présentait et leur remettait les fiches qu'il avait préparées.

Le F. Honoré participa au Second Noviciat de Rome en 1951-1952. Nous eûmes alors quelques échanges positifs. À partir de 1953, le F.

²⁰² *Ib.* p. 4.

²⁰³ *Ib.* p. 6.

Zacharias l'avait chargé de présider les retraites de trente jours des futurs profès perpétuels de l'assistance de Reims. C'était un peu une révolution : généralement, la présidence de ces grands exercices était confiée à des Frères exerçant des fonctions de Supérieurs majeurs, ou de Directeurs de Noviciat ou Scolasticat. A un moment important, parfois décisif, où le jeune Frère devait envisager l'option définitive, la jeunesse et la capacité d'écoute d'Honoré, son attention à la vie des personnes, lui permirent d'établir avec plusieurs des liens personnels très forts. Par ailleurs, les auditeurs de ses conférences appréciaient l'impact d'un langage direct et vigoureux, d'une approche de la vie de Frère et de son renouveau à partir de la vie des jeunes, du service préférentiel des pauvres, de l'ouverture à l'Église, spécialement aux orientations et à la pédagogie de la J.O.C. Ce qui ne l'empêchait pas de proposer déjà une lecture rajeunie, dynamique, plus apostolique des écrits de saint Jean-Baptiste de La Salle. Le rayonnement du F. Honoré au cours de ces retraites fut tel qu'il fut invité comme conférencier dans les retraites de District.

Tout en reconnaissant les promesses de renouveau contenues dans l'action du F. Honoré, j'avais été quelque peu agacé par ses conférences : je lui trouvais un côté partisan, il m'apparaissait bardé de certitudes que mon esprit critique ne pouvait que suspecter. L'intérêt même qu'il portait à Jean-Baptiste de La Salle ne me le rendait pas plus proche : à cette époque (je parle des années 50-57), j'étais encore en froid avec le Fondateur, marqué que j'étais par la rigueur de son enseignement ascétique qu'on mettait surtout en valeur, et par les arguments qu'on lui empruntait pour justifier le *statu quo* de la Règle. C'était du reste l'époque la plus intense de mes relations avec le Frère Vincent Ayel, de ma collaboration à *Catéchistes*, de notre effort de renouveau des études religieuses dont j'ai longuement parlé. J'étais moins sensibilisé aux orientations d'Honoré.

Il n'est pas surprenant qu'il ait été élu député au Chapitre général de 1956, puisque son District avait droit à deux délégués. Il y fut le plus jeune capitulant, s'inscrivit dans la Commission de la mission de l'Institut et y assura le service de secrétaire, ce qui l'aida sans doute à faire passer quelques-unes de ses idées. Dans la *Circulaire* sur le Chapitre Général, le F. Nicet rend un hommage appuyé au jeune rapporteur de la commission

qui sut conquérir son auditoire²⁰⁴ : il se fit l'avocat de la priorité redonnée au service éducatif des pauvres, de la classe populaire. Il mit en relation étroite ce renouveau de la finalité de l'Institut d'une part avec le développement de l'enseignement technique, faisant voter à ce propos ce vœu unique par le Chapitre :

Conscient de notre responsabilité dans la rechristianisation du milieu ouvrier, frappé par l'insistance avec laquelle le Souverain Pontife et ses représentants indiquent cet objectif à notre apostolat, le Chapitre émet le vœu suivant : Que, partout où la chose est jugée possible et opportune, soit fait un effort en vue du développement et de la création d'écoles techniques pour la formation authentiquement chrétienne des Jeunes Travailleurs, spécialement au niveau élémentaire et moyen, et d'œuvres péri et postscolaires à leur profit. À cet effet que des professeurs qualifiés soient spécialement préparés et qu'ils soient pénétrés des doctrines d'Action Catholique Ouvrière.²⁰⁵

D'autre part, le même rapporteur sut mettre en relation le renouveau du service des pauvres et la place reconnue dans l'apostolat du Frère aux mouvements d'Action catholique. Il est piquant de constater avec quel brio le rapporteur sut mettre l'accent sur la « véritable » action catholique : le rapport évoque d'abord une première tendance qui se concrétise dans les grandes dévotions propres à notre Institut et les Groupements qui s'y rattachent : Congrégation du Saint Enfant Jésus, Union du Très Saint Crucifix et de Marie Immaculée, Congrégations mariales et Légion de Marie²⁰⁶. Et la *Circulaire* poursuit :

Mais ce fut avec une complaisance non dissimulée que le Rapporteur de la 5^e Commission traita de l'Action Catholique plus spécialisée. Nos œuvres ont passablement évolué depuis 1946 et notre expérience sociale collective s'est enrichie d'autant. Ainsi est-il possible, beaucoup plus qu'alors, d'adresser à tous les Frères un appel pressant, angoissé même, pour qu'ils acceptent et adoptent de toute nécessité les méthodes de l'A.C. spécialisée [...]²⁰⁷

²⁰⁴ *Circulaire* 354, p. 71.

²⁰⁵ *Ib.* p. 76-77.

²⁰⁶ Dont le F. Philipp-Antoon, très attaché à Mgr Suenens, alors auxiliaire de Malines, était le fervent partisan.

²⁰⁷ *Circulaire* 354, p. 72.

Les suggestions donnent lieu à des Vœux importants que le Chapitre a votés avec enthousiasme...²⁰⁸

De fait, ces vœux insistent pour que :

...l'une des préoccupations majeures de nos Institutions soit de préparer les voies au laïcat adulte d'Action catholique... que les Frères y collaborent sans arrière-pensée... que dans les maisons de formation, rien ne soit négligé pour une préparation effective à l'esprit et aux méthodes d'Action Catholique...²⁰⁹

Dans tous ces textes, on reconnaissait la plume du F. Honoré. Le Chapitre général élargissait à tout l'Institut une option décisive quant à sa mission, à partir de l'expérience de quelques Frères, mais parce que cette vie renouvelée avait trouvé une voix porteuse au Chapitre. Dans l'Assemblée, il n'y avait pas de témoin direct du mouvement catéchétique ni du renouveau des études religieuses dont j'ai parlé. Mais l'équipe qui fonctionnait autour de Vincent Ayel avait fourni un dossier fortement charpenté et ample sur l'ensemble de la question : le compte-rendu de la 4^e commission (études religieuses et profanes), les vœux qu'elle formule se caractérisent par le réalisme d'un diagnostic sans complaisance, au lieu de l'autosatisfaction qui était souvent de mise auparavant. Les propositions sont également précises, exigeantes : on n'a pas de peine à y reconnaître les perspectives du travail réalisé en France depuis 1950 :

De tous les rapports présentés à ce Chapitre Général, celui qui a trait aux études demeure l'un des plus impressionnants. Il sollicite, avec une certaine anxiété, l'attention des Capitulants sur l'absolue nécessité de réviser tout notre système d'études, particulièrement celui des études religieuses... Pour la préparation de ce rapport... la quatrième Commission a dû analyser... puis présenter une synthèse solide et constructive, le contenu d'un dossier volumineux et – c'est le moins qu'on puisse dire – fort pertinent.²¹⁰

²⁰⁸ *Ib.* p. 73.

²⁰⁹ *Ib.* p. 76.

²¹⁰ *Ib.* p. 56.

LE SOUCI DE LA FORMATION DOCTRINALE ET CATÉCHÉTIQUE DES JEUNES FRÈRES

Dans l'observation suivante, on retrouvera aisément l'écho presque littéral du *Supplément* écrit par Vincent Ayel en 1953 et qui avait été si mal reçu à l'époque par les responsables romains de l'Institut :

Je crois, écrit un Frère, qu'avant de se préoccuper de trouver des vocations, il convient de s'interroger sur ce qu'on en fera. Je suis rigoureusement persuadé que si notre formation religieuse était de première qualité sous tous ses aspects, c'est-à-dire s'il devenait éclatant que se faire Frère, c'est devenir témoin du Christ, spécialiste averti et formé de l'éducation générale et de l'apostolat catéchistique en particulier, alors le problème des vocations ne se poserait plus de façon si dramatique...²¹¹

S'agissant de la formation de base, la carence la plus dénoncée est celle de l'enseignement religieux dispensé dans les maisons de formation, et spécialement au Scolasticat : il est morcelé, sa place est maigre, et surtout ceux qui le dispensent manquent de formation spécifique. D'ailleurs, cette insuffisance existe aussi au plan de l'enseignement religieux des grands élèves, dans les institutions scolaires :

Il faut bien reconnaître... que la compétence doctrinale entre fort peu en ligne de compte pour l'enseignement religieux dans nos classes. On le confie généralement d'une manière quasi-automatique au « titulaire » de la classe. Celui-ci est titulaire en vertu de sa compétence profane... Mais n'arrive-t-il pas trop souvent que ces Frères, très à l'aise dans leur enseignement de la philosophie, de la littérature ou des mathématiques, soient inférieurs à leur mission de catéchistes par suite d'une insuffisante préparation... L'enseignement religieux est pour eux un cauchemar ; certains essaient de n'avoir pas à l'assumer.²¹²

Les vœux de la commission reprenaient des mesures déjà prises dans l'Assistance de Reims et dont il a été question : études religieuses dans les maisons de formation faites sous la direction de professeurs compétents ; formation spirituelle dans les Noviciats fondée doctrinalement, scriptu-

²¹¹ *Ib.*, p. 57.

²¹² *Ib.*, p. 61.

raire et liturgique ; organisation décentralisée des programmes et examens des études doctrinales de base²¹³.

Le vœu du Chapitre général de 1946 relatif à la création à Rome d'un *Institut Supérieur d'études religieuses* avait mûri durant la décennie. L'Union des Religieuses avait établi à Rome l'Institut International Regina Mundi offrant des cycles d'études théologiques diversifiées aux Congrégations féminines. Une lettre de la Congrégation des Religieux invitait l'Institut à prendre la même initiative pour les Instituts masculins laïcs. Il en fut question au Chapitre Général qui approuva :

Le principe de la création à Rome d'un Institut Supérieur de culture religieuse donnant les connaissances utiles à l'apostolat des religieux laïques enseignants, Institut déjà entrevu par le Chapitre de 1946 et suggéré à nouveau par S. Em. le Cardinal Valerio Valeri, dans sa lettre du 15 mai 1956. Le Chapitre s'en remet au T.H. Frère pour l'étude et la réalisation de ce projet.²¹⁴

La surprise viendrait de la rapidité avec laquelle le F. Nicet donnerait suite à ce vœu : l'*Institut Jesus Magister* serait établi, sous le patronage de l'Université du Latran, dès la rentrée d'octobre 1957, et il se développerait, sur un cycle de quatre années, jusqu'à la fin du Concile. Après quoi, la multiplication en de nombreux pays et diocèses des Instituts supérieurs d'études théologiques, jointe à la diminution des vocations, amenèrent la disparition pratique de *Jesus Magister* au début des années 70, non sans que des essais de renouvellement aient été tentés.

Le Rapporteur de la 4^e commission concluait ainsi sa présentation à l'Assemblée :

C'est, dit-il, une sorte de signe de Pentecôte que cette préoccupation apparaisse si largement dans notre Institut.²¹⁵

Ce qui, dans le domaine du renouveau catéchétique et de la formation doctrinale avait jailli de la vie de l'Église et des besoins des hommes dans quelques secteurs de l'Institut - Italie, France, Espagne, certains districts

²¹³ cf. *Circulaire* 354, p. 65-66.

²¹⁴ *Circulaire* 354, p. 66.

²¹⁵ *Ib.* p. 62.

latino-américains - entre 1946 et 1956, se trouvait confirmé par le Chapitre général et élargi à l'ensemble de la Congrégation. Ce mouvement, ainsi relancé, contribuera à la préparation du Chapitre de 1966. Comme d'ailleurs la mise en pratique des orientations prises au sujet du service des pauvres, de l'Action catholique, de l'enseignement technique. Décidément, à la réflexion, le Chapitre de 1956 n'était ni médiocre, ni mineur.

TROIS ORIENTATIONS DÉCISIVES DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956

À l'inverse, les trois changements dont je vais parler maintenant et qui, à moyen terme s'avèrent quasi révolutionnaires, auraient pu rester lettre morte, tant leur évocation dans la *Circulaire* du F. Nicet laisse de place à des interprétations diverses. Il s'agit de l'hypothèse d'une révision nouvelle de la *Règle*, d'une décision novatrice quant à la préparation des futurs Chapitres généraux, et du lancement, à frais nouveaux, des *Études lasaliennes*. J'ai cru pouvoir écrire qu'à partir de ces trois orientations du Chapitre de 1956, *la Règle fut rendue à l'Institut, l'Institut fut rendu aux Frères, et le Fondateur restitué à l'histoire.*

Rendre la Règle à l'Institut : vers une nouvelle Révision de la Règle

Parlant de la révision de la *Règle* lors du Chapitre de 1956, j'ai souligné que, par hantise d'en finir désormais avec les velléités d'une nouvelle révision d'ensemble, le F. Athanase-Émile avait pris personnellement l'initiative de faire approuver cette *Règle* par la Congrégation des Religieux. Il pensait la soustraire ainsi désormais à l'autorité de l'Institut.

Moins de dix ans plus tard, le Chapitre de 1947 prend acte de l'afflux des *Notes* des Frères sur la régularité. Il affirme :

...la 6^e Commission, chargée de ce thème a reçu, à elle seule, plus de 1400 notes, soit presque autant que toutes les autres réunions.

Toutes ces notes, qu'elles réclament une observance plus fidèle, ou postulent une meilleure adaptation aux possibilités et nécessités actuelles, prouvent que, pour leurs auteurs, la régularité n'est pas un vain mot...²¹⁶

²¹⁶ *Circulaire* 354, p. 78.

Les Capitulants sont forcés de reconnaître que le texte de 1947 n'a pas atteint son objectif :

Vu sa difficulté et son envergure, le travail n'a pas évité toute obscurité ; il y reste de légères contradictions et, parfois, la modification du texte du saint Fondateur n'a pas été très heureuse.

D'autre part, pour la *Règle* du Gouvernement, surtout, le gros effort d'adaptation et de mise à jour doit se continuer sans cesse, surtout en nos temps d'intense évolution.[...]

Ce sont toutes ces raisons qui décidèrent, il y a quelques années, les Membres du Régime précédent à tenter de parfaire le travail de 1946...²¹⁷

Les termes employés sont discrets, voire empreints de diplomatie quant à un travail qui aurait été réalisé par le Conseil général entre 1946 et 1956, et qui ne semble guère avoir laissé de traces. Neuf ans à peine après une approbation pontificale qu'on avait souhaitée irréversible d'un ensemble législatif considéré comme définitif, la 6^e commission capitulaire constate que la révision récente a manqué son but, invite l'Assemblée à ouvrir la porte à un travail de refonte à réaliser dans la décennie suivante :

1. Le Régime soumettra pour approbation le résultat de ses travaux au Chapitre général de 1966.
2. Mais afin de bénéficier de la plus large expérience, comme des meilleurs avis, dès qu'un premier projet sera terminé, celui-ci sera envoyé, polycopié aux Frères Visiteurs qui pourront avec leur Conseil, l'étudier et l'annoter.
3. Le Régime recueillera ces remarques en vue d'une deuxième édition qui sera soumise à des canonistes et à des consultants de la Sacrée Congrégation des Religieux.

La révision ainsi préparée, on peut espérer que les nouveaux textes recevront, avec enthousiasme l'approbation du prochain Chapitre général.²¹⁸

Texte déconcertant, voire contradictoire, où l'on sent l'hésitation de l'Assemblée et en même temps sa résolution forte et neuve. Il est d'abord étrange que, ni pour la révision de 1946, ni pour celle qu'on envisage d'entreprendre, aucune référence ne soit faite à l'approbation pontificale de 1947. Les Capitulants donnent mandat au Régime d'engager une nou-

²¹⁷ *Ib.* p. 84.

²¹⁸ *Ibidem.*

velle révision, comme si elle ne dépendait que de l'Institut. On peut penser que les relations confiantes du Procureur général avec les officiers de la Congrégation des Religieux, ou celles du Vicaire général avec l'un ou l'autre consulteur faisant autorité leur donnait l'assurance qu'il n'y aurait pas de difficulté de ce côté-là : ce dont on devrait s'assurer avant 1966, c'est de l'aval de canonistes et de consultants de la Congrégation des Religieux.

Une deuxième surprise de taille, quand on connaît l'histoire qui précède ainsi que la suite des événements, c'est le type de critique adressé à la révision de 1946 : elle aurait péché par insuffisance dans la fidélité littérale au texte du Fondateur : *parfois, la modification de son texte n'a pas été très heureuse*. Une telle remarque semble rejoindre les critiques adressées à leurs prédécesseurs du XIX^e siècle par les rédacteurs de la révision de 1901- et celles que formulent à l'endroit de ces derniers les auteurs de la révision de 1946. Dès lors, peut-on se demander, sera-ce encore la fidélité littérale qui sera la base de la future révision ? Ce serait désespérant et inutile.

En fait, c'est la seule note de cette décision capitulaire qui porte sur le contenu de la révision envisagée. L'essentiel du programme tracé concerne la méthode et même le calendrier. Et ici, on ne peut qu'être frappé de l'audace tranquille des Capitulants de 1956. Le mandat qu'ils donnent au Régime porte sur toute la décennie : c'est au Chapitre de 1966 qu'ils remettront leur copie définitive. Mais deux étapes au moins prépareront ce texte. D'abord, un premier projet sera soumis aux Frères Visiteurs et à leurs Conseils. Quand on se rappelle le caractère confidentiel et même secret de la révision de 1946 et les restrictions apportées à sa discussion par le Chapitre général, on doit bien constater que les Capitulants de 1956 prennent leurs distances avec cette attitude timorée : le processus qu'ils envisagent veut mettre dans le coup l'ensemble sinon des Frères, du moins des Districts (les Visiteurs et leurs Conseils). 1946 avait enlevé à l'Institut la maîtrise de sa *Règle* ; 1956 rend vraiment la *Règle* à l'Institut vivant.

À partir de là, on peut revenir à la question du contenu : en préconisant un tel élargissement des « rédacteurs » du projet, sans formuler de directive sur la matière de son texte, les Capitulants de 1956 ne donnaient-ils pas carte blanche au Supérieur et à son Conseil pour qu'il s'agisse vraiment d'un *nouveau texte* rédigé sur des bases nouvelles, sans s'astreindre à

une fidélité littérale à la *Règle* des Origines. Le Chapitre général de 1956 n'introduisait guère de modifications importantes à la législation. Mais il allait beaucoup plus loin : les requêtes de la vie devenant incontournables, il fallait procéder à une vraie révision de fond. Les capitulants en prenaient acte puisqu'ils envisageaient une remise de la *Règle* sur le chantier. De plus, après cent ans de valse-hésitation, aboutissant par deux fois, en 1901 et en 1946, au retour au texte « des origines », ce Chapitre général timide avait la lucidité de donner à entendre qu'il faudrait bien se résoudre à prendre de la distance par rapport au texte du Fondateur.

Le Chapitre invite à l'Institut vivant à prendre ses responsabilités au sujet d'un texte de *Règle* : si la *Règle* mise en chantier obtient l'accord de l'ensemble de l'Institut, et celui de réviseurs compétents, on peut espérer que le *prochain Chapitre général l'approuvera avec enthousiasme* (après avoir eu toute la liberté d'en débattre). Une fois de plus, il faut bien remarquer qu'aux yeux des Capitulants de 1956, l'approbation de la législation de l'Institut relève d'abord et surtout des Frères eux-mêmes. Aucune mention n'est faite d'une approbation pontificale éventuelle.

Les difficultés, voire les impasses d'une telle entreprise, apparaîtraient dès qu'elle sera engagée. Elle ne le fut – et poursuivie – que par la volonté du F. Nicet-Joseph, aidée sans doute par la nouvelle donne introduite par l'accession de Jean XXIII au souverain pontificat en novembre 1958, et l'annonce inattendue d'un Concile œcuménique qu'il fit dès janvier 1959. Le mérite n'en reste pas moins au Chapitre général de 1956 d'avoir donné le feu vert pour ce changement longuement souhaité, jamais osé.

Rendre l'Institut aux Frères : la rédaction des Notes au Chapitre général

Une seconde mesure nouvelle, à première vue de caractère surtout pratique, pourrait modifier considérablement à l'avenir les conditions de la préparation des Chapitres généraux. Désormais, non seulement la rédaction de notes collectives ne serait plus proscrite comme relevant de la cabelle, mais elle serait encouragée, le droit d'intervention personnelle restant intact. En fait, les Capitulants 1956 avaient été débordés par l'abondance des notes individuelles : les quatre cents notes sur la prière les avaient impressionnés, on l'a vu. La décision de la 7^e commission tendait non pas à les interdire ni même à les décourager, mais à établir une sorte d'étape

intermédiaire : les Frères pourraient envoyer leurs notes au Centre de leur District ; des commissions locales, organisées par les Visiteurs et leurs Conseils, les étudieraient, en feraient la synthèse, selon les thèmes, et les transmettraient – avec les notes elles-mêmes – au Secrétariat du Chapitre.

Jusqu'ici ne semble pas apparaître à proprement parlé l'idée de *note collective*. Ce qui était d'abord capital dans cette procédure, c'était le souhait des Capitulants de favoriser au maximum l'expression libre des Frères. L'organisation du calendrier était importante :

Deux ans avant l'ouverture du Chapitre général, une lettre du Frère Supérieur avertirait les Frères profès de vœux perpétuels qu'ils peuvent préparer des notes...

Ces notes seront envoyées au Centre de chaque District... [dans] un délai de quatre mois.

[Pour le travail préparatoire effectué par les Conseils de District]... il sera laissé une période de huit mois.²¹⁹

Ainsi, les Frères qui le souhaiteraient pourraient se mettre « en état de chapitre » deux ans avant la tenue de l'Assemblée. Le travail de synthèse réalisé dans chaque centre de District ne pourrait pas ne pas être répercuté auprès des Frères : les notes qu'ils auraient fournies individuellement pourraient être amplifiées – et le cas échéant complétées ou amendées – grâce aux synthèses partielles réalisées à un échelon proche. Ce n'était pas encore le rétablissement des Chapitres provinciaux - presque mort-nés au XVIII^e siècle mais c'en était la promesse et le chemin²²⁰. Ce n'était pas

²¹⁹ *Circulaire* 354, p. 91.

²²⁰ La *Bulle d'approbation* rendait possible la tenue de Chapitres provinciaux. Le F. Florence décida de les tenir : une *Circulaire* du 26 juillet 1771 annonça à l'Institut la division en trois Provinces ; et la tenue d'un Chapitre dans chaque Province (ces assemblées se tinrent respectivement à Avignon, Paris et Maréville, en 1771 alors que le Chapitre général ne devait avoir lieu qu'en 1777. « Le F. Florence constata que leurs travaux furent tels qu'il l'avait désiré » (cf. G. Rigault, *Histoire générale*, T. 2, p. 344-349). Le Chapitre général de 1787 décida pourtant de les supprimer : « Les Chapitres provinciaux indiqués dans la Bulle, article 15, et prescrits par le Chapitre général de 1777, ayant été reconus peu utiles et sujets à plusieurs inconvénients, il a été arrêté d'une commune voix qu'ils seraient suspendus, et que, de trois ans en trois ans à compter de l'année présente, il se tiendrait un Comité composé du Supérieur général, de ses Assistants, du Secrétaire général et du Procureur général à la suite du Régime, et de quatre députés de chaque province de l'Institut ; savoir : deux Directeurs de principales maisons et deux Frères anciens... » (*Chapitres Généraux de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes. Historique et décisions*. Paris. 1902, p. 55-56 ; cf. G. Rigault, *op.cit.*, p. 621).

encore la mise en œuvre du principe de subsidiarité, bien étranger alors à tous les esprits : c'en était pourtant une anticipation de fait, puisque les Frères, les communautés, les Districts, chacun à sa place, étaient considérés comme responsables de la marche de l'Institut. Ce n'était pas encore l'annonce d'une décentralisation : le mot n'était pas prononcé, et il n'avait pas bonne presse, mais c'en était comme une application avant la lettre.

On peut penser que cette décision prise en 1956 fut conjoncturelle : en fait, elle fut déclenchée par l'impuissance du Chapitre à répondre adéquatement à l'afflux insolite des notes, notamment sur les prières vocales. Par ailleurs, à lire un certain nombre de rapports des dix commissions, on a le sentiment que les Capitulants furent impressionnés par la qualité de beaucoup de notes, voire de dossiers, préparés par les Frères. Ils jugeaient donc qu'il fallait encourager leur participation active à la préparation du Chapitre : ce faisant, le Chapitre entreprenait de *rendre l'Institut aux Frères*, en insistant pour qu'ils n'hésitent pas à prendre la parole bien avant que Vatican II n'en ait édicté l'obligation. Le changement était *copernicien* : l'adjectif n'est pas excessif, si l'on en juge par les usages en vigueur dans l'Institut, et surtout par ce que seraient les suites de cette décision : j' y reviendrai.

Rendre le Fondateur à l'histoire

Miguel - Une autre décision du Chapitre général de 1956 que vous considérez comme majeure a été la rénovation des Études lasalliennes. Comment le Chapitre a-t-il pris cette décision ?

Michel - J'ai déjà présenté le F. Maurice-Auguste, et évoqué son approche originale de la *Règle* dès 1947. Il l'avait abordée et présentée en historien, comme l'œuvre humaine de M. de La Salle à un moment où l'approbation venait de la sacraliser. Il avait étudié les étapes de sa composition, en avait recherché les sources dans diverses formes de la vie monastique et religieuse. Il s'en était tenu surtout à la *Règle*, tout en n'ignorant pas les autres écrits lasalliens. Il s'était de même intéressé également aux trois premiers biographes de Monsieur de La Salle - Bernard, Maillefer et Blain - ce dernier seul ayant été publié et bénéficiant dans l'Institut d'un quasi monopole de l'information originelle sur l'histoire du Fondateur. La brochure *Pour une meilleure lecture de nos Règles com-*

munes publiée en 1954 offrit à l'ensemble des Frères la substance de cet enseignement très neuf.

En 1951, l'Institut avait célébré avec solennité le tricentenaire de la naissance de saint Jean-Baptiste de La Salle. La manifestation considérée à l'époque comme la plus importante pour la connaissance (et la reconnaissance) de l'Institut, et pour son rayonnement ultérieur, fut la proclamation par Pie XII de saint Jean-Baptiste de La Salle comme Patron des Maîtres chrétiens²²¹. À distance, je n'ai pas l'impression que cette nouvelle distinction ait eu un impact sur ses destinataires potentiels, ni qu'elle ait tellement contribué à faire mieux connaître, y compris parmi les Frères, la pensée et l'inspiration éducatives du Fondateur.

C'est également à la célébration de ce tricentenaire, que le Père André Rayez, s.j.²²² rattacha un article qu'il publia en janvier 1952 dans la *Revue d'ascétique et de mystique* sous le titre anodin : *Études lasalliennes*²²³. Le P. Rayez était professeur de théologie ascétique et mystique au Scolasticat d'Enghien (Belgique) pour les provinces jésuites de Champagne et de Toulouse. Il enseignait aussi à la Grégorienne. Collaborateur du Dictionnaire de spiritualité, il en devenait le Directeur en cette année 1952. Il s'était spécialisé dans la spiritualité de ce qu'on appelle l'École française.

Précédemment aumônier d'étudiants à Nancy, le P. Rayez y avait noué amitié avec le F. Emile Lett. Le violon d'Ingres de cet enseignant de philosophie au Collège des Frères était la recherche lasallienne qu'il poursuivait par goût personnel et en solitaire, sinon en franc-tireur²²⁴. Bien que la question des sources de l'article du Père Rayez n'ait pas été approfondie, on peut penser que le F. Emile Lett en fut l'inspirateur.

²²¹ Brève *Quod ait*, en *Acta Apostolicae Sedis*, 1950, 631.

²²² André Rayez, s.j. spécialiste de la spiritualité de l'École française. Attaché à l'équipe du *Dictionnaire de Spiritualité* à partir de 1948 ; cf. A DERVILLE, *article RAYEZ (André) Jésuite (1905-1979)*, D.S. t. 13, c. 163-165.

²²³ A. Rayez, s.j. « Études lasalliennes », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 109, janvier-mars 1952, p. 18-63. Trois ans plus tard, il faisait paraître un autre article tout aussi solide, mais dont l'influence fut moins grande : « La spiritualité d'abandon chez saint Jean Baptiste de la Salle », *Revue d'Ascétique et de Mystique* 121, janvier-mars 1955, p. 47-78.

²²⁴ F. Émile Lett devait publier notamment : *Les premiers biographes de saint Jean-Baptiste de La Salle*, Paris : Ligel, 1956, et le texte de *l'Explication de la Méthode d'Oraison*, Paris : Ligel, 1957.

Quo qu'il en soit, il me semble que cet article du P. Rayez constitue l'apport majeur offert à l'Institut à l'occasion du tricentenaire de son Fondateur. Par son contenu, par l'influence qu'il devait avoir, et qui se poursuit encore. Le P. Rayez commençait par dresser l'état des études de spiritualité lasallienne.

Il observait d'abord que le Fondateur de l'Institut était mieux connu pour son apport pédagogique que pour son enseignement spirituel. Or, estimait-il, ses ouvrages de spiritualité, marqués par l'École Française, ne manquaient ni de force ni d'originalité. Plus radicalement, le P. Rayez regrettait que des études lasalliennes scientifiques fassent encore défaut. Il analysait avec lucidité les causes de cette carence. Et il proposait un programme de travail qui portait aussi bien sur les biographes, sur le contexte, sur les sources, que sur les écrits eux-mêmes. Ces pistes qu'il ouvrait pour une recherche à la fois critique et théologique, devraient déboucher sur ce qu'il appelait les *Monumenta lasalliana*²²⁵.

L'influence de cet article fut énorme, surtout parce qu'il fut à l'origine de la décision du Chapitre général de 1956. À plusieurs reprises, suite à cet article, le F. Nicet-Joseph et le F. Maurice-Auguste avaient invité le P. Rayez pour des conférences au Second Noviciat de Rome. Ils avaient échangé avec lui sur les conditions du renouveau des études lasalliennes²²⁶.

C'est à partir de l'article-programme du P. Rayez et des conversations qui en avaient précisé certains apports, que le F. Maurice-Auguste rédigea pour le Chapitre général une Note qui constituait une véritable charte des *Études lasalliennes*, sous le titre :

Pour une publication en manière de corpus de tous les textes attribués au saint Fondateur, de tous les documents relatifs à sa vie et à ses activités, et

²²⁵ Expression inspirée de la publication de la Compagnie de Jésus : *Monumenta historica Societatis Jesu*, ensemble de 76 volumes déjà publiés de 1894 à 1955.

²²⁶ Renouveau, car on ne partait pas de zéro. D'une part, depuis toujours des Frères s'étaient intéressés à l'approfondissement de l'histoire, de l'œuvre scolaire et des écrits lasalliens. Et surtout, depuis le XIX^e siècle, la *Rivista Lasalliana*, lancée par un groupe de Frères italiens du District de Turin avait accompli un travail de grande qualité, davantage il est vrai sur les domaines pédagogique et catéchétique que sur la spiritualité, ce qui appuyait le point de vue du P. Rayez.

des documents les plus importants concernant notre Histoire au XVIII^e siècle.²²⁷

Si l'on voulait aboutir aux indispensables éditions critiques de la biographie et des écrits de saint Jean-Baptiste de La Salle, il fallait commencer par publier les ouvrages des trois premiers biographes, ainsi que les éditions princeps des écrits. Bien entendu, le F. Maurice-Auguste soutenait le projet qu'il présentait par une argumentation solide. Le Chapitre général n'eut qu'à entériner cette note : il formula ainsi le vœu de la création d'un Centre d'études lasalliennes à la Maison généralice.²²⁸

²²⁷ cf. Aux membres du 38^e Chapitre général de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes. *Cahiers lasalliens* 5, p. 433-438.

²²⁸ En fait, le Chapitre Général de 1956 reçut deux notes magistrales sur les Études lasalliennes, l'une du F. Maurice-Auguste, l'autre du F. Raymond Brisebois, du District de Montréal. La question fut traitée par deux commissions : la 3^e (Persévérance – Second Noviciat – Vœux – St Fondateur) demandait qu'une « commission permanente soit établie à la Maison généralice en vue de promouvoir le culte du saint Fondateur, de poursuivre et de coordonner les recherches et les travaux relatifs à son histoire, à sa spiritualité » (*Circulaire* 354, p. 55). La 9^e commission (Publications d'Institut) formait le vœu « que soient poursuivies les études critiques de tous les écrits de notre Saint Fondateur et que se continuent les publications et les écrits cherchant à approfondir et à faire connaître sa spiritualité ». La relance des Études lasalliennes lors du Chapitre de 1956, et ses suites, a fait l'objet d'un rapport rédigé par le F. Maurice-Auguste quelques mois avant sa mort (cf. Michel Sauvage, fsc, « Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes ». *Cahiers lasalliens* 5, p. 424-444).

Chapitre 6 – LA VITALITÉ ET LES PERTURBATIONS DE L'INSTITUT ENTRE 1956 et 1966

LES ÉVÉNEMENTS APRÈS LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956

Michel - Durant la période 1956-1966, il me semble que l'évolution de l'Institut est liée, dans de nombreux cas, aux mutations de la société dans les divers pays où vivent les Frères. Sans prétendre replacer notre histoire dans celle du monde, quelques exemples concrets feront ressortir ce lien.

Miguel - *Il faudrait sans doute parler du climat de la vie de l'Institut après le Chapitre de 1956. Les dix ans qui vont du Chapitre général de 1956 à celui de 1966 sont en effet marqués par une accentuation de la vitalité qui avait caractérisé la décennie antérieure.*

Michel - À s'en tenir aux statistiques, l'Institut connaît durant ces années une croissance modérée, mais constante. À la fin des années 50, on scinde en deux ou trois les Districts de plusieurs pays. Cette mesure est prise parce que le nombre des Frères augmente par l'afflux de nouvelles vocations et on en espère un surcroît de dynamisme pour le recrutement. C'est ce qui se passe notamment au Brésil, au Mexique, aux États-Unis, et au Canada français²²⁹. Encore faut-il y regarder de plus près, et quant aux lieux, et quant aux périodes. Ces créations de Districts ne vont pas sans poser des problèmes que perçoivent certains Frères : anticipant sur le chapitre suivant, j'évoque ici plusieurs réactions mitigées voire alarmistes, recueillies au cours de mon Second Noviciat (1960-1961).

²²⁹ Création du District de São Paulo, par dédoublement de celui de Porto Alegre, en 1959; des deux Districts de Mexique Nord et Mexique Sud en 1959. Aux U.S.A., on procéda d'abord à la division en deux du District de New York : le District de LINE (Long Island New England) est fondé en 1959 avec le F. Charles-Henry comme premier Visiteur. Quelques années plus tard, en 1960, on scinde en trois le District de Saint Louis : au Nord, le District de Winona ; au centre, celui de Central States (ou Chicago); au Sud, le District de St Louis. De même, au Canada français, le District de Québec est divisé en deux en 1958 : Québec et Trois Rivières; celui de Montréal en trois : Longueuil, Montréal et Ottawa.

En dépit des restrictions à la communication durant cette année de retraite, j'ai noué quelques fortes amitiés : j'en mentionnerai deux, parce qu'elles me donnèrent à réfléchir sur la politique de l'Institut et sur son avenir. D'abord, je me suis trouvé en syntonie avec le benjamin du groupe – il avait 28 ans au début du Second Noviciat – et il venait de terminer trois ans d'étude à l'Institut supérieur de pastorale catéchétique de Paris. Il appartenait au District de São Paulo, créé deux ou trois ans plus tôt et qui comptait environ cent quatre-vingts Frères. La séparation des deux entités brésiliennes - la plupart de leurs membres proviennent du sud du pays, de l'État de Rio Grande do Sul - ne s'était pas faite dans l'équilibre : le titulaire de l'unique District, devenu Visiteur de São Paulo, avait entraîné dans son sillage une trop grande proportion de jeunes Frères, d'où un manque de cadres²³⁰. Plus de la moitié avaient moins de 25 ans, et les trois quarts moins de trente ans. Le Brésil s'élançait alors vers son avenir avec un dynamisme formidable, projetant en quelque sorte en avant, en pleine forêt, sa nouvelle capitale futuriste, Brasília.

Le responsable du District de São Paulo suivait ce mouvement : chaque année, il ouvrait une ou deux écoles nouvelles, tout de suite remplies d'une jeunesse surabondante. Les communautés constituées de trois ou quatre jeunes Frères faisaient face avec élan à un travail titanesque : deux ou même trois « tours » par jour, pour donner accès à un maximum de jeunes. La formation était souvent rudimentaire. *J'ai peur*, me disait le benjamin brésilien de notre groupe de Second Noviciat, le F. Cristovão Della Senta : *nous sommes en train d'exploiter l'enthousiasme des jeunes, et quand ils seront usés précocement, dans quelques années, nous vivrons une énorme crise*. Sa prédiction s'est réalisée, au-delà de ses craintes : à partir de 1966, les départs de Frères se multiplièrent, à tel point que le District tomba à une quarantaine de Frères. Et mon ami, ainsi que son Visiteur, fut emporté dans cette tourmente²³¹.

²³⁰ En 1965, lors des élections pour le Chapitre général, sur 180 Frères, seuls 90 seront électeurs, ce qui signifie que la moitié des membres du District, non profès perpétuels, avaient alors moins de 25 ans.

²³¹ La crise survint, brutale, au milieu des années 60. Et elle emporta le Visiteur et le F. Cristovão lui-même, pourtant Capitulant - le plus jeune encore - du Chapitre de 1966-67 : il ne prit part qu'à la première session.

Une seconde amitié naquit entre mon voisin de salle commune et moi. C'était un américain, originaire de Philadelphie. À cette époque, de très nombreux jeunes entraient chez les Frères au terme de leurs études de High School. On nous vantait le succès des méthodes de recrutement aux États-Unis. Vivant déjà des années difficiles en France, nous étions quelque peu agacés par un triomphalisme qui était moins le fait de nos collègues américains que d'une sorte d'euphorie collective a-critique. En particulier, nous souffrions mal le contraste trop souvent souligné, notamment par certains de nos Supérieurs français, entre la croissance des vocations et la fidélité des américains à la *Règle* - et l'irrégularité française sanctionnée par la pénurie des vocations.

Un jour, je ne pus m'empêcher de déclarer à mon voisin, originaire de Philadelphie comme 25% des cinq cents Frères du District de Baltimore : *vous verrez à quelle crise vous serez confrontés d'ici quelques années*. Lorsque l'événement se produisit dans les années 70 mon ami me dit, en me rappelant ce propos : *vous étiez prophète*. En aucune manière. Mais, témoin de ce qui s'était produit en France depuis la fin de la seconde guerre mondiale, alerté aussi par la chute rapide des effectifs dans plusieurs pays, je ne pouvais que craindre que les mêmes causes ne produisent les mêmes effets. En particulier, je m'inquiétais de la conception de la vocation de Frère sous-jacente à des procédés de recrutement qui frisaient souvent le racolage.

Je m'irritais aussi de ce qui m'apparaissait comme une survivance indue d'une mentalité d'Ancien Testament : l'accroissement du nombre des sujets étant le signe de la bénédiction divine et la récompense de la vertu, tandis qu'il fallait chercher la cause de la pénurie du recrutement dans l'infidélité des Frères. On vivait une contradiction flagrante entre une théorie religieuse de la vocation, don surnaturel de Dieu, qu'il fallait obtenir par la prière²³² et mériter par la régularité – et une pratique du recru-

²³² L'une des nombreuses « neuvaines », proposées ou plutôt imposées aux Frères, et comportant des prières vocales supplémentaires, se faisait en l'honneur de l'Enfant Jésus du 16 au 25 de chaque mois, pour obtenir des vocations à l'Institut. Depuis que je suis entré chez les Frères, en 1934, et jusqu'aujourd'hui, je n'ai cessé d'entendre parler de la « crise des vocations » de Frères, de leur nécessité, des moyens de toutes sortes à employer pour la pallier. Mais il a toujours manqué une réflexion collective approfondie sur le sujet.

tement ayant recours à des méthodes à la limite parfois de l'honnêteté par rapport aux jeunes qu'on cherchait à faire « entrer » dans l'Institut.

Les événements qui se produisirent alors dans deux pays du continent américain suffirent à manifester la fragilité de situations qui semblaient fortes, et la vanité de certains débats. Je veux parler ici de la crise cubaine et de la *révolution tranquille* du Québec.

Notre promotion de Second Noviciat comptait exceptionnellement trois représentants du District de Cuba. Celui-ci se trouvait en pleine prospérité au moment de la révolution castriste. Les Frères français qui avaient introduit l'Institut dans la Grande Île avaient su faire rapidement confiance à un recrutement autochtone. Outre l'enseignement solide dispensé dans leurs établissements scolaires, les Frères y avaient développé l'Action catholique des jeunes et ces mouvements avaient été la source de vocations sérieuses, motivées davantage par le dynamisme apostolique que par des raisons de perfection ou de salut personnels. Un Frère mexicain me faisait part alors de ses inquiétudes quant à la politique des U.S.A. vis-à-vis de Castro : s'ils maintiennent leur opposition à son mouvement, me disait-il, ils vont le jeter du côté de l'URSS, alors que, pour le moment, le castrisme n'est pas marxiste. Quoi qu'il en soit, durant les premières semaines de Second Noviciat, il était davantage question de l'élection du nouveau Président des États-Unis : John Kennedy était un candidat brillant. Sa victoire fut courte, mais elle apporta beaucoup d'espérance aux Frères américains, traditionnellement plutôt démocrates, d'autant plus qu'il s'agissait du premier catholique à accéder à la présidence.

Pour en revenir à Cuba, les Supérieurs romains avaient pris la décision d'en retirer tous les Frères puisque l'enseignement leur était interdit. Seuls demeurèrent dans l'île les quelques Frères français qui le souhaitèrent. Sans doute cette option radicale était-elle motivée par le souci d'éviter des situations analogues à celles que vivaient depuis 1946 des Frères de pays situés derrière le rideau de fer : en Hongrie, en Tchécoslovaquie, en Bulgarie plusieurs étaient ou avaient été emprisonnés. Ils faisaient l'objet d'une surveillance policière incessante, et faute de pouvoir trouver du travail, beaucoup en étaient réduits à la misère, sans parler de la solitude puisqu'ils pouvaient difficilement se retrouver.

La mesure prise pour Cuba peut donc s'expliquer : elle n'en fut pas moins lourde de conséquences dramatiques. D'une part, une fois sortis, les Frères ne seraient plus autorisés à revenir dans leur pays. D'autre part, pour nombre d'entre eux, cet exil forcé, la plongée dans des milieux culturels différents, fut à l'origine de chocs, voire de détériorations psychiques graves. Confronté en 1975 à des incertitudes comparables lors de la chute de Saïgon, le Conseil général du moment laissera aux Frères vietnamiens la liberté du choix : opter pour l'exil ou rester au pays.

L'autre crise majeure déjà engagée en 1960 était liée à ce que l'on a appelé la *révolution tranquille* du Québec. La nationalisation des écoles, le passage rapide, pour les Frères de l'enseignement primaire à l'enseignement moyen, d'une part, la chute de la natalité d'autre part, entraînèrent un déclin rapide des entrées dans les congrégations de Frères enseignants, et une hémorragie de départs. Je me souviens de la donnée suivante recueillie lors de mon premier voyage au Québec, en 1964. Quelques années auparavant, les divers Instituts de Frères (écoles chrétiennes, maristes, St Gabriel, Sacré Cœur, Ploërmel, etc.) avaient décidé le regroupement de leurs jeunes étudiants en deux Scolasticats dits « intercommunautaires », l'un proche de Québec, à Cap Rouge, l'autre dans l'agglomération montréalaise. Il s'agissait d'épargner des locaux, du matériel et du personnel, en regroupant tout ce qui était salles de cours, laboratoires, bibliothèque - et corps professoral - en un seul ensemble, tandis que chaque Institut disposait de son pavillon propre pour ses étudiants. Les prévisions « raisonnables » établies au moment des plans prévoyaient jusqu'à 200 chambres pour les Frères du Sacré-Cœur, les plus nombreux. Lorsque les édifices furent terminés, les Scolastiques de cet Institut se réduisaient à quelques dizaines ; il en allait de même pour toutes les congrégations, et bientôt d'ailleurs, ces ensembles furent destinés à des CEGEP²³³ pour jeunes étudiants laïcs²³⁴.

En France, les effectifs des maisons de formation baissaient alors d'année en année. À partir de là, certains Districts français entreprirent une recon-

²³³ Collèges d'enseignement général et professionnel de Canada.

²³⁴ cf. F. Donatien-Marie, « Scolasticats intercommunautaires au Canada », dans *Orientations* 11, 15 juillet 1964, p. 85-96. L'auteur évoque divers aspects de la mutation dont il est ici question.

version courageuse de plusieurs de leurs œuvres secondaires en écoles techniques, tandis que, dans la même perspective, un bon nombre de Frères étaient engagés dans de longues études d'ingénieur ECAM de Lyon, HEI de Lille²³⁵.

Durant la décennie 1956-1966, le F. Honoré et quelques-uns de ses compagnons maintinrent vive dans l'Institut la préoccupation du retour aux pauvres. Un compagnon de la première heure du F. Honoré pour l'engagement dans l'Action catholique ouvrière et le renouveau de la pédagogie des écoles techniques appartenait aussi à ma promotion de Second Noviciat. Nos relations furent d'abord froides : il se méfiait de moi, me confia-t-il après quelque temps, parce que je lui apparaissais comme un intellectuel, inaccessible aux préoccupations du monde populaire. En fait, nous devînmes très amis, et c'est grâce à lui que je commençai alors d'être sensibilisé au renouveau du service des pauvres dans l'Institut.

C'est entre 1948 et 1960 que le District de Lille, seul alors dans son cas en France, a connu une hémorragie de départs de Frères et spécialement de Frères diplômés : chaque année voyait s'éloigner plusieurs profès perpétuels, sans parler des profès temporaires. Très profondément lié à l'un d'entre eux, je fus intimement mêlé à sa crise et à son départ. Je l'ai accompagné de mon mieux à ce moment-là. Ces expériences m'amènèrent à réfléchir longuement sur les abus du système de recrutement (on prenait les enfants trop jeunes, dans certains cas, on les attirait par des motivations discutables), sur la conception de la vocation d'enfant – ainsi que sur les erreurs de la formation : enfermement des jeunes, coupés totalement de leurs familles, privés de vacances, ignorants du monde féminin... On les traitait trop comme de futurs religieux, et la pratique religieuse imposée était trop lourde pour des adolescents. Je me souviens d'un cas typique, caricatural, mais significatif : au Scolasticat universitaire lyonnais, où j'ai passé deux ans entre 1957 et 1959, un groupe de Scolastiques arriva en septembre 1958. Parmi eux, un jeune breton de vingt ans, entré au Juvénat à onze ans. En faculté, il se trouva soudain sur les mêmes bancs que des jeunes filles. Pour lui, le choc fut tel que trois

²³⁵ ECAM - École catholique d'arts et métiers ; HEI - Hautes études industrielles.

mois plus tard, il demandait à être relevé de ses vœux, et il quittait les Frères, restant d'ailleurs en bons termes avec ses amis.

À ce propos, je ne puis pas ne pas évoquer ici ce qui était pour moi un véritable scandale. Dans un petit village de l'Isère, proche de Vienne, St Maurice l'Exil, les Frères possédaient depuis longtemps une propriété comportant une maison de formation : elle avait été préservée en 1904, en raison de la destination « missionnaire » des jeunes qui y étaient réunis. À partir de 1948, on y rassembla des adolescents « recrutés » en Castille, dans la Province de Léon, et destinés, du fait même de cette origine géographique, à aller dans des pays lointains. Le plus grand nombre suivaient une filière espagnole de Juvénat, Petit Noviciat, Noviciat avant d'être envoyés en Amérique centrale. Quelques-uns étaient envoyés à St Maurice l'Exil, et après un Noviciat à Bordighera et un Scolasticat à Rome, ils devenaient missionnaires au Proche-Orient, en Égypte, etc. De douze à vingt ans, ils étaient coupés de tout contact avec leur famille, et ceux qui venaient en France étaient déracinés de leur milieu culturel. Il y eut plus grave peut-être : on fit traverser l'Atlantique à des jeunes de quatorze ans provenant du Mexique, de la Colombie, de l'Equateur, d'Argentine... Arrivés à St Maurice l'Exil, ces adolescents souvent d'intelligence brillante ne tardaient pas à bien connaître la langue ; ils préparaient facilement les diplômes français. Après le Noviciat de Bordighera, ils accomplissaient leur Scolasticat à Rome. Profondément choqué par de telles méthodes de recrutement et de formation, je me permis un jour de dire au F. Assistant Aubert : *Quand je pense à St Maurice l'Exil, je me sens en état de péché mortel d'Institut.* Quelques années plus tard, devenu Assistant pour la formation dans l'Institut, je serai durement confronté à certaines conséquences de ces abus.

Miguel - Nous parlerons plus loin de votre thèse. Mais entre le moment où vous l'avez engagée (1954) et celui où vous l'avez finie (1961), des changements importants se sont produits en France. Quelle incidence ont-ils eue dans l'Institut ?

Michel - Durant les années 1956-1966, de grands changements politiques, économiques et culturels qui se produisent en France, marquent les Frères et l'Institut.

En 1954, l'armée française subit une lourde défaite à Dien-Bien-Phu. Le président du Conseil, Pierre Mendès-France réussit à terminer ce conflit colonial, en reconnaissant l'indépendance du Vietnam en juillet 1954. La guerre d'Algérie va prendre presque immédiatement le relais : elle emportera la 4^e République, minée politiquement par le régime des partis, la durée éphémère des gouvernements de coalition. Pourtant, durant les douze années de son existence, la France s'était relevée, rénovée et modernisée économiquement. Le général De Gaulle arrive au pouvoir en mai 1958. La Constitution de la 5^e République est approuvée massivement par référendum le 28 septembre 1958. La guerre d'Algérie va se poursuivre jusqu'aux accords d'Évian en mars 1962, acceptés par les Français lors des référendums du 8 avril en métropole et du 1^e juillet en Algérie. La décolonisation générale des pays africains francophones, en germe dans la Constitution de la 5^e République, se réalisait dans les faits à partir de 1960. L'emprise décisive du général De Gaulle sur l'opinion publique française au cours de ces années difficiles de transformations radicales fut alors soutenue grâce à la coïncidence du développement de la télévision : en 1958, 9% des foyers français ont un récepteur ; en 1965, 42% en sont équipés. C'est le début de ce qu'on appelle l'ère culturelle des masses.

Ces événements, ces bouleversements, se répercutent sur la vie des Frères. Ils seront un certain nombre à combattre en Algérie, lorsque la décision aura été prise d'y envoyer le contingent. Comme leurs compagnons d'armée, l'un ou l'autre sera plus directement confronté à la question de la torture. Il me semble qu'on a peu parlé de ces cas concrets d'affrontement direct. Il n'en fut guère question lors de la retraite-session de deux semaines pour Frères « conscrits » qu'on me chargea d'animer, à mon corps défendant, en 1958. Les quelques Frères « témoins » que j'y invitai n'y firent même pas allusion.

En revanche, les Frères communiquent alors, sur ce point comme sur d'autres, aux mouvements de l'opinion publique : je me souviens d'avoir rédigé un compte-rendu du roman de Pierre-Henri Simon, *Portrait d'un officier*²³⁶. L'auteur y dénonçait vigoureusement la torture. Non sans hésiter, le Visiteur accepta de publier mon papier dans le *Bulletin mensuel* du

²³⁶ Paris : Éditions du Seuil, 1958, 175 p.

District de Lille. Les réactions que je reçus furent généralement positives : les Frères suivaient bien l'actualité. Contrairement à ce qui s'était passé aux commencements de la radio, avant-guerre, les réticences des Supérieurs à la télévision furent de courte durée : en ce qui concerne la France, les responsables élus au Conseil général par le Chapitre de 1956 se montrèrent ouverts en ce domaine. Du reste, les trois projets de *Règle* dont je parlerai se montraient de plus en plus sobres et libéraux sur la question²³⁷.

Aux quelques changements importants que j'ai mentionnés, il faut ajouter le fameux boom des naissances qui, en France, se produisit pendant les quelques années de l'immédiat après-guerre. Les promotions de jeunes arrivaient donc plus nombreuses dans la vie culturelle du pays, et bien sûr à l'école : ce domaine concernait plus directement la vie des Frères et l'évolution de l'Institut.

Au lendemain de la guerre, la situation de l'école catholique était redevenue plus précaire que jamais, puisque ses enseignants n'étaient pas rétribués, et que les établissements ne recevaient plus guère les subventions que le régime de Vichy avait parcimonieusement accordées. En 1944-1945, plusieurs avaient rêvé de la fusion, au sein d'un grand parti « travailliste », des socialistes et des démocrates-chrétiens. La question scolaire fut alors le principal brandon de discorde entre les deux groupes ; la SFIO²³⁸ restait majoritairement attachée à la laïcité telle qu'elle avait été vécue et définie durant la 3^e République. Le programme du MRP²³⁹ prévoyait la reconnaissance légale du caractère national de l'enseignement catholique, avec ses implications financières. Les lois Barangé et Marie²⁴⁰ avaient évité l'asphyxie, sans résou-

²³⁷ Le Projet n° 1 (1961) garde une restriction d'importance : « Sauf dérogations prévues par les coutumiers régionaux, l'usage de la radio et de la télévision durant le temps du grand silence et des exercices spirituels reste interdit ». Si l'on prend garde que les émissions les plus intéressantes de TV ont lieu dans la soirée, l'interdiction est rude ! Mais les coutumiers régionaux peuvent l'adoucir. Dès le Projet 2, la réglementation de l'usage de la radio et de la télévision est remise entièrement aux coutumiers régionaux : comment aurait-on pu légiférer mondialement sur un tel sujet ? (cf. *Directoire*, art 578).

²³⁸ SFIO - Section Française de l'Internationale Ouvrière.

²³⁹ MRP - Mouvement Républicain Populaire.

²⁴⁰ Sur les lois Marie et Barangé, cf. René Rémond, *Notre siècle*, p. 401. [N.D.E.] Pour la première fois l'enseignement privé obtient des subventions de l'État ; la loi Marie admet les élèves des établissements privés au bénéfice des bourses de l'État et la loi Barangé octroie une allocation trimestrielle pour chaque enfant fréquentant l'école primaire publique ou privée.

dre vraiment le problème de l'avenir de l'enseignement catholique en France. Devenu Président du Conseil à la suite de la victoire du Front républicain, début 1956, Guy Mollet engagea des pourparlers avec le Saint-Siège en vue de résoudre, éventuellement par un concordat, l'ensemble du contentieux entre l'Église et l'État français : la question scolaire aurait alors été abordée. Mais le projet de Guy Mollet tourna court²⁴¹.

Les conditions nouvelles créées par l'avènement de la 5^e République, et notamment la possibilité de légiférer par ordonnances, permirent au gouvernement de Michel Debré de faire adopter par le Parlement, parmi de très nombreuses réformes, celle de l'enseignement²⁴² : en janvier 1959, la loi Berthoin prolongeait jusqu'à 16 ans la scolarité obligatoire, et rendait possible en principe l'accès de tous les jeunes à différents enseignements au-delà de 12 ans²⁴³. À la fin de la même année, la question de l'enseignement catholique sera traitée et pour un large part enfin résolue par la Loi Debré (31 décembre 1959)²⁴⁴. Elle accordait aux établissements scolaires catholiques primaires et secondaires la possibilité de signer avec l'État des contrats de trois types différents : le contrat simple assurait simplement le paiement par l'État des salaires des enseignants. Le contrat d'intégration, comme son nom l'indique, aboutissait à faire passer un établissement privé dans la sphère publique, avec toutes les conséquences que ce changement impliquait. Le contrat d'association ajoutait au règlement par l'État des salaires des enseignants, le versement de frais de fonctionnement. Les constructions restaient à la charge des établissements. En contrepartie, les établissements étaient soumis au contrôle pédagogique

²⁴¹ Sur ce projet de concordat envisagé par Guy Mollet, *Notre siècle*, p. 452. [N.D.E.] Le projet de loi élaboré dans ce cadre était basé sur l'idée de contrats que les établissements catholiques passeraient avec l'État. Mais le projet échoua à cause du refus des évêques d'Alsace-Lorraine qui devraient renoncer à leur statut propre (dans ce territoire continuaient à s'appliquer les règlements plus favorables antérieurs à la loi de séparation des Églises et de l'État).

²⁴² cf. René Rémond, *Notre siècle*, p. 520-523 : Une œuvre réformatrice, entre juin et décembre 1958.

²⁴³ Cette prolongation avait été envisagée par les nombreux projets de réforme scolaire qui se succèdent durant la 4^e République, mais sans aboutir vraiment. Voir F. Clodoald, « Un demi-siècle d'évolution scolaire », dans *Orientations* 4, 15 octobre 1962, p. 28-54.

²⁴⁴ On peut en trouver le texte (Loi n° 59-1557 du 31 décembre 1959 sur les rapports entre l'État et les établissements d'enseignement privés) publié après plusieurs années dans *Orientations* 13, 25 janvier 1965, p. 161-164.

de l'Éducation Nationale. Les établissements sous contrat devaient être ouverts à tous les jeunes, sans discrimination. Mais ils gardaient le droit, spécifié par la loi, de maintenir le *caractère propre* de l'enseignement et du style éducatif de leurs établissements.

Miguel - *Sur ce point, le Chapitre de 1956 n'a pas réussi à mettre les Frères dans le contexte du monde; mais est-ce que les contrats nous ont forcés à replacer la vie religieuse, la vie évangélique dans le contexte du monde ?*

Michel - Absolument. Je voudrais quand même nuancer. Le Chapitre de 1956 ne l'avait pas fait, mais il n'avait rien bloqué. Le C.P.A.²⁴⁵ n'est pas sorti des contrats: il leur est antérieur. Il est né de la volonté des Frères de France. Je ne puis traiter dans son ensemble l'évolution des problèmes scolaires dans les autres pays européens. Il me faut pourtant au moins mentionner que les Pays-Bas avaient depuis plusieurs années résolu le problème scolaire de manière idéale, en accordant aux parents le libre choix de l'école pour leurs enfants, et le financement correspondant. Dans les mêmes années, après une intensification de la guerre entre les deux écoles, la Belgique établissait le pacte scolaire, qui permettait aussi à l'enseignement catholique de se développer normalement.

En France, après une période finalement assez brève d'hésitations, tenant souvent plus à l'épiscopat qu'aux congrégations religieuses, les contrats se généralisèrent. Dans l'enseignement secondaire général aussi bien que technique, le contrat d'association fut le plus souvent adopté²⁴⁶. Quarante ans après la loi Debré, il me semble possible de dire que l'introduction des contrats scolaires a contribué pour l'Institut et pour ses membres à des transformations importantes de comportements, de mentalités, de conscience d'identité.

J'aurai à parler des changements provoqués par le Concile Vatican II. Je pense qu'à plus d'un égard, ils furent moins décisifs, pour les Frères, que

²⁴⁵ Centre de Préparation Apostolique.

²⁴⁶ Cependant, une statistique établie à la date du 30 juin 1962 donne une autre idée des proportions. Contrats d'association : sur 575 contrats demandés, 461 avaient été accordés et 114 refusés. Contrats simples : sur 11808 contrats demandés, 9585 avaient été accordés et 2213 refusés (cf. *Orientations* 5, 15 janvier 1963 p. 117, « Où en sont les contrats ? »).

ceux qu'entraîna la mise en place des contrats. Car ces derniers atteignirent chez les Frères la pratique du métier à la racine, et à partir de là tout devint différent. La modification de leur statut dans le monde de l'éducation et de l'école transformait fondamentalement bien des réalités de ce qu'on appelle leur « vie religieuse », même si l'on n'en avait pas vraiment conscience, et si persistait la dichotomie d'un langage traditionnel dissociant, sinon opposant, et en tous cas hiérarchisant vie religieuse et apostolat, enseignement profane et catéchèse. En fait, je touche ici à une question centrale qui, sous différentes formes, court tout au long de ce travail. La nouvelle situation engagée par les deux réformes scolaires que je viens de rappeler m'amène à tenter de dégager maintenant quelques aspects de cette mutation dans l'identité vécue des Frères et l'évolution de l'Institut. J'en énumérerai quatre.

LES FRÈRES DEVIENNENT DES SALARIÉS : LA PAUVRETÉ

Je partirai du plus immédiat, du plus matériel aussi, en n'envisageant pratiquement que le contrat d'association. L'adoption d'un contrat par un établissement scolaire faisait des professeurs des salariés de l'État. Concrètement, cela voulait dire que chaque Frère percevait désormais son salaire mensuel, sur un compte personnel, qu'il aurait donc dû ouvrir.

Pour beaucoup, cette situation était tout à fait nouvelle. Jusque-là, c'était la communauté qui percevait directement les maigres émoluments venant de l'enseignement catholique diocésain. Les Frères restaient le plus souvent dans l'ignorance de la situation matérielle de la communauté, et ils devaient la solliciter pour tous leurs besoins matériels. Nombre d'entre eux n'avaient même jamais rédigé de chèque de leur vie. On put d'abord estimer que les données du problème n'étaient que superficiellement modifiées : on demandait aux Frères salariés de reverser intégralement à la communauté les sommes qu'ils touchaient. Dans la plupart des cas, ce changement fut perçu comme allant de soi. Certaines réticences se manifestèrent pourtant. Et il parut souvent plus simple de laisser aux Frères la gestion personnelle d'une partie – minime – de leur rémunération. En fait, on ne prit pas suffisamment conscience que les contrats avaient changé pour les Frères les données du vœu et de la pratique de la pauvreté. Il n'y eut malheureusement pas de réflexion sérieuse sur cette question.

Cette lacune se manifestera avec une acuité particulière dans les discussions très vives et par la diversité des positions adoptées, dans les années 70, sur la situation des Frères au regard de la sécurité sociale. L'assurance maladie et l'assurance vieillesse des prêtres diocésains et des religieuses engagés en pastorale étaient couvertes par un régime spécial reconnu, la Mutuelle Saint Martin. L'épiscopat français estimait que la sécurité sociale de tout le personnel religieux devait être assurée par le même organisme : il s'agissait pour lui de manifester une solidarité d'abord ecclésiale.

Sur ce point, au fil des années, les Visiteurs de France adoptèrent des positions et des pratiques différentes : certains, par exemple celui de Bretagne - District aux nombreux et puissants établissements scolaires - avaient opté pour le régime général de la sécurité sociale, puisque les Frères étaient salariés de l'État. D'autres avaient accepté le point de vue des évêques, et leurs Frères étaient couverts par la Mutuelle. La controverse était au maximum quand je fus élu Régional, en 1978. La majorité des Frères, quelle que fût la position de leur District d'appartenance, étaient partisans du régime général. Ils se sentaient d'abord solidaires des enseignants, catégorie professionnelle à laquelle ils appartenaient. Leur première référence était à la cité, pas à l'Église.

EXIGENCES ACCRUES DANS LA FORMATION PROFESSIONNELLE DES FRÈRES

Une seconde conséquence importante de la loi Debré dans la vie des Frères ne tarda pas à se manifester. Le passage accentué de l'enseignement primaire à l'enseignement secondaire moyen, les contrats passés avec l'État par des établissements scolaires, entraînaient pour les enseignants des exigences accrues quant à la possession de diplômes universitaires requis²⁴⁷.

En principe, l'appartenance à un Institut religieux enseignant aurait dû amener les Frères et les responsables à faire le maximum pour assurer la

²⁴⁷ Dans la réponse du District de Lille au questionnaire du Supérieur général, fin 1963, s'agissant du surmenage, il est question de cet effet des contrats : « Même la profession n'intéresse souvent que pour l'immédiatement pratique ; le système des contrats, les inspections officielles ont heureusement provoqué ce que 'l'esprit de foi ou de zèle' n'avait pu entamer : une routine épaisse, chez plusieurs » (Rapport conservé aux *Archives de la rue de Sèvres à Paris*).

compétence professionnelle. Force est de constater que la Loi Debré provoqua le retour d'un certain nombre de Frères en activité sur les bancs des Scolasticats ou des Universités, pour l'obtention du baccalauréat ou l'achèvement d'une licence.

En un premier temps, cet *aggiornamento* se fit davantage sur le plan profane que sur le plan religieux, et pendant quelques années l'élan de renouveau catéchétique qui avait été fort durant la décennie 50-60 retomba un peu, du moins pour les Frères déjà engagés dans l'enseignement. Car le début des années 60 marque l'aboutissement de la rénovation des programmes d'enseignement doctrinal et de formation catéchétique pour les jeunes Frères. Le C.P.A. commence à fonctionner à la rentrée 1958. Et son âge d'or, si l'on peut parler ainsi, correspond aux promotions 1961, 1962 et 1963. Quant aux Frères en activité, à l'intention desquels des sessions d'approfondissement théologique divers avaient été mises en route à partir de 1961, il faut reconnaître qu'après avoir connu un certain succès de démarrage, leurs effectifs fondirent rapidement.

LA REVUE *ORIENTATIONS* : SA CONTRIBUTION DANS LA RÉFLEXION COMMUNE

Cette exigence de renouveau professionnel trouva une expression – et un aliment – dans la création de la revue *Orientations* : c'est le troisième changement très important que je dois rappeler.

Le premier numéro de cette nouvelle revue trimestrielle publiée par les Frères est daté du 1er janvier 1962 : sa parution est liée chronologiquement à la Loi Debré, à la mise en place de l'enseignement obligatoire jusqu'à seize ans, c'est-à-dire qu'on entre alors dans une période de changements importants pour les enseignants et pour les Frères²⁴⁸. L'éditorial remarquable de ce premier numéro manifeste cette liaison et il en montre de multiples

²⁴⁸ D'autres réformes du système scolaire suivront durant toute cette période (et ensuite !). *Orientations* les analysera, faisant réfléchir sur leurs apports et leurs risques. Par exemple, dans *Orientations* 4, 15 octobre 1962, l'éditorial du F. Didier s'intitule « Autour d'une réforme » (p. 1-2) ; le F. Clodoald donne un article éclairant sur les projets successifs de réforme qui se sont succédé depuis la Libération « Un demi-siècle d'évolution scolaire », p. 27-54. Dans *Orientations* 9, 15 janvier 1964, le F. Adrien se demandera : « Où nous mènent la Loi scolaire et la réforme de l'enseignement » (p. 25-40).

significations. La société vit une mutation formidable ; ces changements ne pouvaient pas ne pas retentir dans le domaine de l'éducation :

Ce domaine éducatif vient de connaître précisément deux secousses appelées à le bouleverser de fond en comble... d'abord la réforme scolaire de 1959...

...un commencement de statut a été reconnu à l'enseignement libre...

Ainsi donc le domaine de l'éducation en ces années 60 vient d'être transformé de fond en comble comme après quelque grande secousse géologique. Sur ce terrain nouveau... impossible d'utiliser les recettes anciennes ; impossible également de faire des plans à longue échéance... Nous vivons peut-être une époque d'ailleurs où le fixisme va devenir à tout jamais impossible, où l'état normal des structures et des institutions sera précisément la constante évolution...

Conscients de ces impératifs et de cette nécessité, conscients également de leurs responsabilités dans un pays où ils enseignent près de 100 000 enfants, les Frères des Écoles Chrétiennes ont pensé pouvoir apporter leur contribution à cette recherche par l'intermédiaire d'une revue centrée sur ces problèmes.²⁴⁹

Relu quarante ans plus tard, ce langage garde une résonance prophétique. Son auteur était évidemment le créateur de la revue, le F. Didier Piveteau, *une personnalité exceptionnelle*²⁵⁰. Son parcours antérieur, assez classique pour un Frère de cette génération, avait pourtant été marqué par deux originalités.

La première, conjoncturelle, fut cependant riche de conséquences positives. Né en 1924, entré chez les Frères dans le District de Nantes en 1936, il suivit sa promotion de Noviciat en Grande-Bretagne et il y séjourna de 1940 à 1945, ce qui lui donna la maîtrise de la langue, et une forte imprégnation de la culture anglo-saxonne qu'il ne cessa ensuite de mettre en valeur et d'utiliser. Supérieurement intelligent, il s'était avéré un professeur brillant, doué d'une grande facilité, captivant pour son auditoire. Très compétent, certes, mais aussi proche des jeunes, profondément à leur écoute et doté d'une sorte de flair, il sentait, parfois bien à l'avance, les

²⁴⁹ Éditorial, *Orientations* 1, 1^{er} janvier 1962, p. 2-3.

²⁵⁰ Voir sa biographie, écrite par un ami et compagnon de travail, Frère Léon Lauraire, *Jacques Piveteau, Frère des Ecoles chrétiennes (1924-1986). La passion de la liberté*. Edité par les Frères des Ecoles chrétiennes, Secrétariat C.F.V. Paris, 28 mars 1988, 121 pages.

courants culturels qui les portaient, et il était donc capable d'entrer rapidement en dialogue avec eux²⁵¹. Il se préoccupait de développer l'esprit critique des jeunes, en référence aux valeurs d'humanisme chrétien qui l'imprégnaient lui-même. Il adhérait aussi foncièrement à la modernité dont il contestait les modes, et il refusait de parler par slogan : à ce degré, sa richesse d'intuition et sa capacité d'évolution constituaient une seconde originalité notable.

Au départ, *Orientations* se présente comme une *revue de pédagogie chrétienne en milieu scolaire*. Ce sous-titre qui demeurera inchangé pendant sept ans jusqu'au numéro 28 indique bien le propos de départ de la nouvelle revue²⁵² : elle s'adresse aux enseignants de l'école catholique, les Frères d'abord, leurs collaborateurs laïcs également, pour les aider dans l'exercice de leur métier humain qui est aussi ministère d'Église, même si cette dernière expression lasallienne n'est pas encore redevenue tellement usuelle²⁵³.

Orientations et le mouvement que la revue symbolisait contribuèrent d'abord à la revalorisation du métier d'enseignant. Ils amenèrent aussi à approfondir l'originalité, la spécificité de l'école chrétienne. Paradoxalement, ce double effort qualitatif déboucha rapidement sur quelques questionnements fondamentaux à propos de l'identité et de la

²⁵¹ *Ib.* p. 35 : Jacques Piveteau enseignant. « Il ne se contente pas seulement d'enseigner, de se couler dans les habitudes. Irrité par les routines, il piaffe d'impatience... Très tôt... il se montre curieux d'innovations... ».

²⁵² Le F. Didier garde la direction d'*Orientations* jusqu'au n° 26 inclus, avril 1968 ; il y sera alors remplacé par Etienne Verne et Michel Sauvêtre. À partir du n° 29, janvier 1969, le sous-titre deviendra : *Essais et recherches en éducation*. Ce changement correspond à une importante évolution de la revue et du mouvement porté par le Bureau pédagogique sur laquelle je reviendrai plus tard. cf. Léon Lauraire, *Jacques Piveteau, Frère des Ecoles chrétiennes (1924-1986). La passion de la liberté*. p. 45.

²⁵³ « Le sous-titre de cette revue sera à lui seul sa justification en exprimant son but et son esprit. *Orientations* sera une revue de pédagogie chrétienne en milieu scolaire. Plus que jamais d'une part, il est important de bien séparer les domaines et de prendre conscience de ce qui peut être la spécificité d'une pédagogie chrétienne ; d'autre part, l'heure est sans doute venue d'une certaine réhabilitation du milieu scolaire [...] Croire à l'école en 1961, n'est pas retarder de 20 ans ; c'est sans doute être en avance de cinq ans... *Orientations* se concentrera volontairement sur l'unique aspect scolaire de l'éducation chrétienne » (Éditorial, *Orientations* 1, 1^{er} janvier 1962, p. 4). Il ne m'appartient pas de retracer ici l'histoire d'*Orientations*. Pourtant, dans la perspective de cet ouvrage qui réfléchit à l'évolution de l'Institut depuis soixante ans, je ne puis omettre d'observer l'influence importante de cette revue, de son créateur – et plus généralement de cette mutation scolaire – sur les changements qui vont survenir dans la « vie religieuse » des Frères.

mission du Frère dans le monde et dans l'Église de ce temps : cette évocation des premières années d'*Orientations* m'amènera ainsi à parler d'un quatrième aspect – le plus radical – de la mutation provoquée, dans la conscience d'identité des Frères et l'évolution de l'Institut, par la réforme scolaire des années 60.

NOTES SUR LA REVUE *ORIENTATIONS*

a. La revalorisation du métier d'enseignant

En se présentant comme une revue de pédagogie en milieu scolaire, *Orientations* ne trompe pas sur la marchandise : pour la période à laquelle je me réfère, les années 62 à 65 (numéros 1 à 16), la dominante est scolaire, de trois façons. D'abord, la revue publie de nombreux articles techniques, soit sur des disciplines de l'enseignement²⁵⁴, soit sur des formes particulières de vie scolaire²⁵⁵. Ce professionnalisme contribua certainement au bon démarrage de la revue : les lecteurs, confrontés aux réalités quotidiennes de l'enseignement, y trouvaient des apports pratiques. En second lieu, leur métier était valorisé, le rédacteur en chef et la plupart de ses collaborateurs d'alors manifestent qu'ils croient à l'école et à la pédagogie scolaire, et d'abord pour sa valeur propre dans le domaine profane. Voir la remarquable profession de foi du F. Didier dès le n° 2 (15 avril 1962).

Des correspondants auraient souhaité que la nouvelle revue mette d'entrée de jeu l'accent sur la spécificité chrétienne de l'école où les Frères sont engagés. Avec l'éloquence de sa conviction, il répond positivement à la question posée dans le titre de l'éditorial: *Faut-il s'intéresser à la pédagogie profane ?* :

Que peut être un effort de christianisme, de pastorale s'appliquant à des structures mal analysées, mal assimilées, empruntées et interchangeables ?

²⁵⁴ Par exemple : « Nos laboratoires de physique chimie » (*Orientations* 1, 1^{er} janvier 1962, p. 28-52); « L'enseignement de l'arithmétique à l'école primaire » (id., p. 54-62) ; « L'heure des bibliothèques scolaires » (2, 15 avril 1962, p. 53-61) ; « L'enseignement rationnel des éléments du calcul » (3, 5 juillet 1962, p. 77-86) ; « Une révolution dans l'enseignement des langues vivantes » (5, 15 janvier 1963, p. 111-119) ; « Pour un théâtre scolaire » (16, 20 octobre 1965, p. 51-66).

²⁵⁵ Par exemple, le 1 traite de L'orientation scolaire et du cycle d'orientation ; le 2 présente trois articles sur L'internat ; le 15 (15 juillet 1965) Des classes de transition.

Entreprendre de christianiser une éducation profane sans s'y intéresser, sans l'habiter pour lui donner notre forme, c'est réduire nos efforts à un projet, à un fantôme, à une idée sans cesse reprise et jamais atteinte. C'est vider la notion d'enseignement chrétien elle-même de sa substance. L'histoire, même spirituelle, ne se fait que par ceux qui la vivent, non par ceux qui la décrivent ou la jugent. Nous ne pouvons savoir, au fond, ce que doit être dans le concret l'éducation chrétienne en 1962. Nous le saurons un peu en nous lançant dans l'action, en essayant au jour le jour d'éduquer chrétiennement des hommes pour notre temps, en allant hardiment vers notre siècle avec tout ce que nous sommes.²⁵⁶

Une école ne sera « chrétienne » que si elle est d'abord vraiment une « école », techniquement valable dans le domaine profane : le F. Didier et d'autres reprendront souvent cette affirmation en l'illustrant diversement²⁵⁷.

b. La spécificité de l'école chrétienne

Il s'agit donc bien de valoriser aussi l'école chrétienne. En fait, d'ailleurs, le F. Didier avait créé cette nouvelle revue au terme de deux ans d'étude à l'Institut supérieur de pastorale catéchétique (ISPC). Il était proche de Vincent Ayel, affirmait d'emblée la parenté entre *Catéchistes* et *Orientations* et les deux directeurs de revue ne manquèrent pas les occasions de collaborer avant que, plus tard, en 1971, Didier ne prenne, à la direction de *Catéchistes*, le relais de Vincent qui l'avait assumée sans interruption de 1950 à 1967.

²⁵⁶ *Orientations* 2, 1962, p. 3.

²⁵⁷ *Orientations* croit alors ardemment à la valeur de l'école, à la pertinence du métier d'enseignant, à l'actualité de la vocation de Frère-enseignant. Cette « défense » de leur métier réconfortait les lecteurs. L'accent est mis sur la formation permanente des enseignants : « le vrai problème de l'école » c'est celui des enseignants (cf. Léon Lauraire, « Le vrai problème de l'école » dans *Jacques Piveteau, Frères des Ecoles chrétiennes (1924-1986). La passion de la liberté*, p. 77-79). Qui s'engage dans cette carrière ne se met pas sur des rails ; il lui faut de plus en plus défricher son chemin dans la pénombre d'une forêt par ailleurs luxuriante. La qualité de l'école repose sur la liberté des personnes, mise au service de leur créativité. Didier parle d'une école à inventer. En définitive, la première et fondamentale liberté que réclame l'école chrétienne, c'est celle de l'invention pédagogique. Dans l'éditorial d'*Orientations* 2, le F. Didier s'indigne de ce qu'on puisse penser que les contrats auraient mis un terme à l'exigence de créativité : « ...l'exercice consciencieux de notre profession est inséparable de l'esprit de recherche... C'est pour l'avoir oublié... que notre profession a peut-être parfois, ces dernières années, perdu de sa saveur. La cuisine qu'on ne fait pas est toujours fade » (*Orientations* 2, 1962, p. 1-3).

Dans cette proximité, il y avait plus qu'une coïncidence. On peut rapprocher l'apparition de la revue *Catéchistes* au début des années 50 et les débuts de la revue *Orientations* à l'orée des années 60. D'une part, dans la logique même de la vocation de Frère-enseignant, la meilleure mise en valeur de sa dimension d'annonce explicite de l'Évangile devait entraîner – et entraîna effectivement – une revalorisation de l'activité professionnelle, de la relation pédagogique, de l'attitude éducative. Ce fut bien la première intuition du F. Didier. D'autre part, la revue *Catéchistes* avait permis aux Frères d'être mieux accordés au mouvement de renouveau catéchétique important dans l'Église de France de la fin des années quarante.

Dans ses premières années, *Orientations* va prolonger ce mouvement en menant une réflexion sur le *caractère propre* que la loi Debré reconnaissait à l'enseignement catholique, sans le définir. Dans la période précédente, il était devenu plus clair que l'école catholique n'avait pas de sens si elle ne reconnaissait pas, en principe et dans les faits, l'importance d'une catéchèse de qualité. Lors de l'adoption de la loi Debré, l'épiscopat français avait tenu à reconnaître la légitimité du pluralisme des options des catholiques pour l'éducation de leurs enfants : il était légitime de les confier à l'enseignement public.

L'Église reconnaissait de même la signification positive de l'engagement de chrétiens comme enseignants dans le public. Mais elle réclamait aussi le droit pour les jeunes qui fréquentaient les établissements scolaires publics d'avoir accès à des aumôneries où un enseignement religieux leur serait dispensé. Si donc une catéchèse explicite de qualité relevait au premier chef du caractère propre de l'école catholique, elle ne suffisait pourtant pas à le définir²⁵⁸.

²⁵⁸ En quoi consistait donc ce *caractère propre* ? Pendant les premières années de son existence, *Orientations* va approfondir la réflexion sur sa nature et ses implications. Dès les tout premiers numéros, différents auteurs évoquent les conditions d'une vie spirituelle de l'enseignant. La première rubrique d'*Orientations* 1, janvier 1962 s'intitule : « Notre vie spirituelle ». Le F. Didier annonce qu'il présentera chaque fois aux lecteurs un « miroir tendu par autrui » dans lequel ils pourront contempler quelle conception on se fait autour d'eux de la vie spirituelle de l'éducateur chrétien, de sa marche vers la sainteté (cf. p. 7-12). Comme le demandait la *première épître de St Pierre*, on désire que l'enseignant chrétien soit en mesure de « rendre compte de son espérance » : c'est le thème que développe dans le numéro 2 un autre prêtre, l'abbé Jay (*Orientations* 2, avril 1962, p. 5-14). Le même auteur approfondira ses réflexions en évoquant les difficultés de l'espérance de l'éducateur chrétien dans le

c. L'identité et de la mission du Frère dans le monde et dans l'Église de ce temps

Durant deux ans, cette réflexion originale sur l'enseignement chrétien des disciplines profanes fut intense, au moins dans la revue *Orientations*.

En un premier temps, la Loi Debré put sembler conforter la position de l'école chrétienne et de ses enseignants. L'enseignement catholique avait vécu dans une telle précarité matérielle que la normalisation financière relative de la situation des maîtres permettait de respirer. Être officiellement « reconnu » par les contrats leur apportait d'abord de l'assurance. Libéré d'un certain complexe d'assiégé, l'enseignement catholique pouvait penser à expliciter ses valeurs propres en pratique et par la réflexion. C'est ce qu'ont montré les développements précédents.

Quant aux Frères-enseignants, ils pouvaient se sentir également mieux reconnus, soit par leur statut professionnel, soit par une certaine revalorisation de la vie religieuse laïque qui se développait alors à l'approche du Concile, soit par la reconnaissance ecclésiale de l'originalité de leur ministère. En ce qui me concerne, ce nouveau climat me stimulait dans la poursuite de l'approfondissement théologique de la vocation de Frère. Pour

N° 6 : « Fatigue et désespoir de l'Apôtre ». Il faut attendre le N° 13 pour que réapparaisse la rubrique : « Notre vie spirituelle ». L'éditorialiste annonce cette fois, sous le titre général « Jalons pour une spiritualité de l'enseignant chrétien », une série de quatre articles rédigés par l'abbé Dassonneville, alors aumônier des Frères du District de Lille. Trois paraîtront à la suite ; ils tentent d'aller au cœur de la spécificité d'une spiritualité d'enseignant : poser les fondements d'une pastorale de l'intelligence, définir les conditions d'exercice de l'intelligence humaine chez l'éducateur chrétien.

Si, comme l'avait écrit le F. Didier, le vrai problème de l'école, ce sont les enseignants, on peut estimer que l'inspiration chrétienne des enseignants est capitale pour la réalisation d'une école chrétienne : d'où cette rubrique établie au départ, et pourtant éphémère et au total assez décevante. Bien vite, *Orientations* va tenter d'analyser d'autres aspects de ce fameux caractère propre simplement reconnu par la loi Debré. Et de poursuivre en dénonçant le recours facile à un slogan vide, à des réponses superficielles et même infantiles. Reconnaissons-le, *Orientations* ne parviendra jamais à présenter une vue d'ensemble des composantes de la spécificité de l'école chrétienne. La revue ne le tentera même pas. Au gré des livraisons, sans souci de synthèse ni même d'approfondissement, elle en énumère divers éléments : le caractère propre se marque dans les structures, dans le climat, dans l'environnement, dans l'attention portée à la personne du jeune et le style de la relation éducative, notamment vis-à-vis des adolescents, dans l'effort pour constituer des communautés éducatives, dans l'attention particulière aux jeunes en difficulté scolaire.

Deux aspects du caractère propre feront cependant l'objet de plusieurs études, soit fondamentales, soit particulières : ce qu'on appellera à l'époque l'enseignement chrétien des disciplines profanes ; et plus globalement la signification renouvelée de l'école chrétienne.

l'essentiel, je menais ce travail dans mon enseignement à Jesus Magister ; je poursuivais une collaboration avec les équipes de *Catéchistes* et d'*Orientations*. J'étais de plus en plus impliqué par le renouveau de la formation des jeunes Frères de France qui se développait.

De cette revalorisation de la vocation du Frère-enseignant, témoigne la dernière conférence du Congrès de l'UFE en 1962 sur l'enseignement chrétien des disciplines profanes : invité à donner cette conférence de conclusion, j'y trouvai la possibilité, juste après la publication de ma thèse, d'approfondir la spécificité de l'identité du Frère-enseignant. En dépit de son titre quelque peu grandiloquent – (Le Frère-enseignant) *Homme de la terre et homme du Ciel*²⁵⁹ - il me semble que ce texte reste un bon témoin de cette valorisation dont je parle : non sans mal, je le reconstruisais, je tentais de mettre en relation interne la « vie religieuse » du Frère et son « ministère », notamment sous son aspect profane. Du même coup, me semble-t-il, au-delà d'une défense apologétique, j'apportais une illustration positive au caractère laïc de cette vocation, lequel avait déjà été au point de départ de *Catéchèse et Laïcat*.

L'expression même d'*enseignement chrétien des disciplines profanes* connaît alors une certaine vogue. Mais on n'a guère approfondi la signification de la formule : jusqu'aux années 60, l'enseignement catholique était plus occupé à défendre son droit à l'existence qu'à illustrer son contenu spécifique. C'est la loi Debré qui remet la question à l'ordre du jour, et au départ de l'étude que j'élaborai alors pour *Orientations*. Elle fut alors l'objet d'un réel approfondissement fondamental : en témoignent mes deux longs articles pour *Orientations*, ainsi que le thème retenu pour les journées d'étude de l'Union des Frères Enseignants (UFE) en juillet 1962. Autant les milieux de l'enseignement catholique souhaitaient l'explicitation et l'approfondissement de l'expression, autant elle paraissait suspecte a priori. À la réflexion, parler d'enseignement chrétien des disciplines profanes pouvait ne recouvrir que du vide : à l'évidence, il n'existe pas de « mathématiques chrétiennes ». Mais, plus largement, en quoi des disciplines du savoir humain pourraient-elles être dites « chrétiennes » ? Ni dans leur origine, ni dans leur contenu, ni dans leur finalité. La réflexion devait se faire plus ample, en référence à l'éducation de la foi.

Je m'efforçais d'abord de saisir comment un enseignement profane pouvait être « propédeutique » à la foi : subjectivement, par sa contribution à la maturation des personnes ; objectivement, dans le sentiment de la « vérité », objet de la foi. En un second temps, en sens inverse, je tentais de montrer comment la foi de l'enseignant chrétien pouvait le conduire à s'engager dans ses tâches d'enseignement profane avec plus d'intensité, plus de liberté, plus de confiance, ce que corroborait la réflexion doctrinale moderne sur la création, sur le Mystère du Christ, sur l'éschatologie. Un second aspect de cette réflexion ne fut pas abordé. J'aurais souhaité approfondir aussi : « ...le rôle illuminateur de la foi dans l'enseignement profane : à partir des exigences de dépassement de l'humain, impliquées par la foi, de ses requêtes d'ouverture à d'autres réalités que les réalités terrestres » (*Orientations* 8, p. 33).

²⁵⁹ Michel Sauvage, « Homme de la terre et homme du Ciel », *Orientations*, numéro spécial, p. 211-267 ; *Études lasalliennes* 8, p. 267-307.

Si intense qu'elle ait pu être durant les deux premières années de la revue *Orientations*, la réflexion sur l'enseignement chrétien des disciplines profanes ne se prolongea guère au-delà de l'année 1964. Cette recherche portait en définitive sur un détail, au regard de questions plus radicales qui ne tardèrent pas à émerger à la fois sur la pertinence de l'école catholique, et sur l'identité et l'avenir de la vocation de Frère-enseignant.

Le renouveau de la formation initiale des Frères de France avait abouti, en 1958, à l'ouverture du Centre de Préparation Apostolique (CPA) établi à Caluire. C'était une structure nouvelle, sans modèle préalable, et qui avait été « secrétée » par l'équipe de *Catéchistes*. Au terme de leur Scolasticat, ayant acquis les diplômes habilitant à l'enseignement (le baccalauréat, souvent un début de licence), les jeunes Frères étaient regroupés pour une année scolaire. L'organisation associait les cours théoriques et des initiations pratiques. Les responsables avaient été attentifs à confier la charge de l'enseignement théorique et de l'accompagnement de la formation pratique à des Frères particulièrement qualifiés et ouverts. Ce qui devait se produire arriva : le CPA ne tarda pas à devenir un foyer effervescent de réflexion pour les jeunes Frères. Quelques-uns avaient pu pousser assez loin au Scolasticat une formation philosophique : ils devinrent les leaders naturels de leurs groupes. Déjà la promotion 1960 avait publié une revue ; les suivantes prirent le relais. Et bientôt – à partir de janvier 1962 – naquit un groupe de réflexion entre un certain nombre de jeunes Frères sortis du CPA. Ils lui donnèrent le sigle de REPS²⁶⁰.

- *Notes sur le groupe REPS*

Ce groupe resta assez informel tout en prenant de la consistance. Ses membres échangèrent par lettres, soit entre eux, soit avec quelques Frères plus âgés appartenant notamment aux équipes de *Catéchistes* et *d'Orientations*. Ces jeunes Frères eurent la chance d'être accompagnés aussi « officiellement » par des Visiteurs très ouverts (le F. François Balagué de Rodez, le F. Raymond Daudé du Puy et le F. Jean Peyer de

²⁶⁰ On trouvera une présentation sommaire du REPS (Recherche en Équipe pour une Pastorale du Monde Scolaire), de son projet, de ses activités dans *Reims*, Bulletin de ce District, janvier 1966, p. 16 (Archives de la rue de Sèvres).

Lyon), tandis que le F. Aubert, Assistant, les suivait aussi, non sans quelques péripéties orageuses. Le REPS organisa également quelques rencontres²⁶¹ pour une part confidentielles, mais qui avaient aussi l'allure de « sessions » avec des conférenciers retenus à l'avance sur des thèmes déterminés, et des temps forts de carrefours²⁶². Je ne puis présenter ici qu'une vision schématique de la pensée du groupe²⁶³, en m'arrêtant davantage à son impact dans quelques articles d'*Orientations*.

Dès 1962, ces jeunes Frères posaient la question de l'école chrétienne à partir de la mission de l'Église : l'éducation de la foi. Tous les jeunes y ont droit, et l'Église doit se soucier de la rendre possible pour tous. À la différence de la période de fondation de l'Institut, nous ne vivons plus en régime de chrétienté ; dans ses écoles de différents niveaux, l'État ouvre à tous les jeunes des possibilités d'éducation. Beaucoup de parents chrétiens, pour des motifs divers, confient leurs enfants à l'enseignement public. Dans le contexte français, les évêques reconnaissant désormais la légitimité de ce choix, ils se préoccupent donc logiquement d'assurer à ces jeunes chrétiens des possibilités effectives de nourrir et de développer leur foi vivante : c'est la tâche confiée aux aumôneries de lycées, ainsi qu'aux mouvements d'Action catholique spécialisée, la JEC par exemple. Par ailleurs, les évêques reconnaissent explicitement la signification positive de l'engagement de chrétiens dans l'enseignement public.

À partir de là, ces jeunes Frères s'interrogent évidemment sur leur identité, sur diverses possibilités de réaliser cette vocation dans laquelle ils ont

²⁶¹ « Un beau jour, quand la nécessité s'en fait sentir, nous nous retrouvons 40 ou 50 pour un dialogue plus élargi au grand jour. Ce genre de rencontre constitue notre seconde structure de dialogue. Chaque rencontre se fait en accord avec les Supérieurs, mais le style en est résolument 'démocratique' » (*Reims*, janvier 1966, p. 16).

²⁶² Une session à Caluire, en août 1963 : « Les problèmes de l'école chrétienne dans le monde d'aujourd'hui » ; une autre au Puy en septembre 1964 : « Pour notre insertion des FEC dans une pastorale d'ensemble du monde scolaire », et une troisième à Troyes, début septembre 1965 (cf. *Reims*, janvier 1966, p. 16).

²⁶³ La présentation que le REPS fait de lui-même dans *Reims*, déjà cité, ne fait pas mystère des craintes que suscite ce mouvement, ni des résistances que certains lui opposent. « Ils veulent aller dans les lycées [publics]... Ils ne croient plus à l'École chrétienne. Ils sont toujours à critiquer les Supérieurs, ils n'ont pas d'expérience et prétendent donner des leçons aux autres. Ils constituent une sorte de « club » très fermé, une petite chapelle d'intellectuels... » (*Reims*, janvier 1966, p. 16).

commencé de s'engager. La mission première du Frère étant l'annonce explicite de la Parole de Dieu dans la catéchèse, ils défendent donc l'hypothèse de la possibilité, au moins pour certains Frères, de travailler dans des aumôneries de l'enseignement public. Ils ne récusent pas l'école chrétienne, mais ils n'en voient plus la nécessité à partir de l'obligation, pour les parents, de confier leurs enfants à l'enseignement confessionnel²⁶⁴.

- *Notes sur les articles d'Orientations*

Les articles d'*Orientations* dont je vais parler maintenant ne peuvent être rattachés uniquement à l'influence du REPS ! Les questions abordées et discutées alors sont agitées un peu partout. Mais il faut reconnaître que les échanges au sein du groupe de jeunes Frères et de leurs partenaires constituent un bon révélateur du questionnement fondamental de l'époque. Quoi qu'il en soit, trois types d'articles vont apporter des clarifications, des approfondissements, et parfois des perspectives assez neuves sur l'ensemble de cette problématique.

Du premier type de réflexion, il s'agissait alors de la situation des Institutions chrétiennes dans notre monde sécularisé. En octobre 1961, le P. Pierre-André Liégé, théologien dominicain, avait publié sur la question un article qui avait fait sensation²⁶⁵. Il y avait distingué entre institutions ecclésiales (nécessaires et essentielles à la vie de l'Église, sa structure sacramentelle, par exemple), institutions ecclésiastiques (liées aux premières, mais plus contingentes, par exemple, les rites sacramentels) et institutions chrétiennes (nées comme une « suppléance », dans un contexte historique donné, la chrétienté, et donc temporaires). Cette distinction avait provoqué un certain émoi chez les responsables immédiats de l'enseignement catholique.

²⁶⁴ On peut retrouver les grandes lignes de la problématique qui vient d'être analysée, dans le programme de la « Rencontre sur l'École chrétienne » organisée à Caluire les 4 - 6 août 1963. La première journée est consacrée à un *regard sur la réalité moderne de l'école* : la scolarisation et la réforme scolaire en France (F. Adrien); la « classe sociale scolaire » (F. Didier). La deuxième journée aborde la question de l'Église et la réalité moderne de l'école : La pastorale d'ensemble du monde scolaire (Chanoine Théon, de Séz); place et rôle de l'école chrétienne dans cette pastorale d'ensemble (F. Michel Sauvage). La troisième journée s'attachait à l'examen de la situation de l'Institut face à la conjoncture actuelle : L'insertion de l'Institut dans la réalité moderne de l'école (F. Aubert, Assistant); son insertion dans la pastorale de l'Église (F. Peyer, Visiteur de Lyon).

²⁶⁵ P. Liégé, « La mission contre les Institutions chrétiennes ? » dans *Parole et mission* 15, octobre 1961.

Deuxième type de réflexion : « La place de l'école chrétienne dans la pastorale de l'Église ». C'est le titre d'une conférence de Mgr Jean Sauvage, évêque d'Annecy, reprise dans *Orientations*²⁶⁶. Le F. Didier résumait de la sorte l'essentiel de son apport :

...la socialisation croissante du monde moderne exige de la part de l'école libre un dialogue avec l'enseignement public pour être davantage au service du Bien commun de l'État²⁶⁷, de même l'école chrétienne ne peut plus se penser en ignorant les autres formes d'apostolat²⁶⁸.

Un troisième type d'article approfondit cette réflexion « théologique » sur l'école chrétienne. C'est ce que j'essayai de faire dans un article d'*Orientations* intitulé : « École chrétienne et pastorale »²⁶⁹. Je reconnaissais les bienfaits de la contestation dont l'école chrétienne était alors l'objet :

Les faits montrent déjà que, dans la mesure où elle amène l'école chrétienne à réfléchir plus profondément sur sa raison d'être et sur sa nature, dans la mesure aussi où elle l'incite à s'insérer plus résolument dans le travail de l'Église, cette contestation apparaît en définitive comme bénéfique à l'école chrétienne. Elle l'oblige à redécouvrir et à mieux formuler, à mieux expérimenter aussi dans la vie, les plus authentiques fondements de son « assurance »²⁷⁰.

Pour une contribution sérieuse à cette « redécouverte et à cette meilleure formation de la raison d'être et de la nature de l'école chrétienne », j'exprimais le souhait que des théologiens sérieux s'intéressent à la question :

« Il n'y a pas un théologien sérieux qui croit à l'école chrétienne », me disait un jour, non sans tristesse, un jeune religieux enseignant. Jugement abrupt excessif si on le prend au pied de la lettre, mais qui manifeste au moins que cette carence de la pensée dont nous parlions est perçue et durement ressentie par des enseignants chrétiens.

²⁶⁶ *Orientations* 9, janvier 1964, p. 91-119.

²⁶⁷ Aujourd'hui, on préférerait sans doute parler du *bien commun de la Nation* !

²⁶⁸ De manière assez neuve, Mgr Sauvage insistait sur le caractère missionnaire de l'école chrétienne, en cohérence avec l'orientation missionnaire de toute la Pastorale en France (« Rôle missionnaire de l'École chrétienne », art. cité, p. 110-117). C'est à ce sujet qu'il parlait de *l'orientation de l'école chrétienne vers ceux qui sont pauvres*.

²⁶⁹ *Orientations* 11, juillet 1964, p. 3-29.

²⁷⁰ *Ib.*, p. 6-7.

À partir de la formule de mon interlocuteur, on peut imaginer, dans l'abstrait, deux solutions pour remédier à cette carence : ou bien que des théologiens sérieux se mettent à croire à l'école chrétienne et à s'occuper d'en faire la théologie – ou bien que parmi ceux qui croient à l'école chrétienne, il se trouve de sérieux théologiens qui travaillent à élaborer cette théologie. Sans exclure la première hypothèse, force nous est de reconnaître que les théologiens sérieux ne sont pas légion, qu'ils sont sollicités d'innombrables côtés, et qu'il y a plus de chance qu'ils s'intéressent à l'école chrétienne s'ils perçoivent en elle un « objet théologique », ce qui revient pratiquement à supposer le problème résolu [...].

Aussi, dans l'immédiat, est-on ramené à la seconde hypothèse...²⁷¹

La réflexion que j'avais dû faire à partir de la contestation des jeunes Frères, la constatation d'évolutions en cours m'amenaient ensuite à présenter et à analyser un peu trois déplacements d'accent dans la présentation de l'enseignement de l'Église sur l'école chrétienne : Depuis quelques années, on était passé *du droit de l'Église et du devoir des parents à la vocation de l'Institution scolaire chrétienne* :

...l'école chrétienne paraît être considérée moins comme une réalité toute faite, une sorte de possession acquise que l'Église aurait à défendre et à faire prospérer – que comme une vocation à laquelle il faut, jour après jour, travailler à répondre...

La cellule animatrice de... cette œuvre d' « Église »... c'est la communauté enseignante. Aussi souligne-t-on de plus en plus que la fidélité de l'institution scolaire à sa « vocation », c'est d'abord la fidélité vivante et dynamique d'une communauté d'enseignants chrétiens, conscients de leur vocation d'Église et cherchant inlassablement *ensemble* les moyens concrets de travailler, à travers toute l'œuvre scolaire, en Église, dans l'Église, pour l'Église.²⁷²

Je m'attardais davantage sur un second déplacement peut-être plus marqué encore, plus riche d'implications et plus lourd de conséquences. Il était énoncé ainsi : « De l'école chrétienne 'efficace' à l'école chrétienne 'signe' ». Désormais, la hiérarchie catholique renonçait à considérer que

²⁷¹ *Ib.*, p. 9-10.

²⁷² *Ib.*, p. 12-13. Par « dans l'Église », nous voulons évoquer la fidélité de l'école chrétienne aux grandes orientations pastorales, son souci de s'insérer dans la pastorale d'ensemble.

le « meilleur » milieu pour l'éducation de la foi des jeunes chrétiens était l'école chrétienne : les parents pouvaient légitimement lui préférer l'école publique et son système d'aumônerie. Aujourd'hui, l'école chrétienne doit devenir signe pour tous ; on est donc amené à l'envisager d'abord comme une expression visible, une manifestation sensible, dans des personnes et des structures humaines de la présence et de l'action de l'Esprit invisible.

J'observais qu'il y avait là une veine théologique très riche à exploiter, et je m'y employais un peu, aboutissant à mettre en lumière la « nécessité » de l'école chrétienne dans l'Église et la société, sa catholicité, son caractère missionnaire :

...l'école chrétienne perçoit d'autant mieux cette nécessité d'évangéliser qu'elle remplit plus fidèlement et plus loyalement sa tâche profane de découverte d'un monde nouveau. Peut-être saisissons-nous ici une autre dimension de ce signe de l'Église que constitue l'école chrétienne. L'amour que l'Église nourrit pour son Époux, la connaissance qu'elle approfondit sans cesse des inépuisables richesses de son Mystère, la certitude, qui est la sienne, que tout ce qui existe s'explique en définitive par Jésus-Christ, poussent l'Église à la fois à partir à la découverte de ce monde parce qu'elle est assurée que tout progrès dans l'intelligence des réalités « profanes » est de nature à enrichir sa propre connaissance du Christ – et à se préoccuper d'annoncer le Christ à ce monde nouveau, parce qu'elle sait que ce n'est qu'en Jésus-Christ que se trouvent l'explication dernière et le salut du monde.²⁷³

Le troisième déplacement était dans la logique des deux premiers : on était passé *de l'enseignement libre à la pastorale du monde scolaire*. Je constatais que les enseignants chrétiens étaient parmi les premiers à accepter ce changement qui, en apparence, leur enlevait une situation apparemment « privilégiée » qu'ils avaient pu connaître dans l'Église. Leur dernier conseil national ne venait-il pas de réclamer la mise en chantier d'un Directoire de pastorale scolaire en précisant bien : « Nous ne disons pas un directoire de pastorale de l'enseignement chrétien mais un directoire de pastorale du monde scolaire dans son ensemble »²⁷⁴. Ce troisième

²⁷³ *Ib.*, p. 20.

²⁷⁴ *Ib.*, p. 21-22.

déplacement voulait dire :

...concrètement, que le dialogue doit exister, à l'intérieur de l'Église, entre ceux qui vivent des vocations diverses. Et qu'il faut de moins en moins penser et parler en termes de hiérarchie et de comparaison, et de plus en plus en termes de communauté et de complémentarité.²⁷⁵

LA CRISE D'IDENTITÉ DE LA VOCATION DE FRÈRE

L'article « École chrétienne et pastorale », dans *Orientations* 10, 1964, constituait alors un apport modeste à la théologie renouvelée de l'école chrétienne que je souhaitais. *Gravissimum educationis* s'inspirera de ses perspectives. Pour autant, malgré son sérieux et sa relative nouveauté, cette réflexion et l'action qualitative qui l'accompagna sous plusieurs aspects, ne mit nullement fin à la crise d'identité de la vocation de Frère.

Cette crise, explicitée notamment par les jeunes Frères du REPS, débordait leur mouvement : en fait, elle était d'abord une crise vécue. La loi Debré avait contribué à accélérer quelques-unes de ses manifestations ; elle ne l'avait pas provoquée. Cette crise n'est d'ailleurs pas terminée. Dans toute la suite de ces pages, on retrouvera des expressions de plus en plus radicales, de la remise en cause de la signification de la vocation de Frère.

Une conférence de Mgr Pierre Veuillot en constitue dès 1964 plus qu'une annonce²⁷⁶. Sous le titre : « La vocation de Frère-enseignant »²⁷⁷, Mgr Veuillot pose plusieurs éléments d'un diagnostic – et tente d'indiquer des lignes thérapeutiques – de la crise qui se développe dans cette forme originale de vie. La diminution de recrutement ou la moindre estime dont souffrent les Frères de la part du clergé ne sont que les effets, sans doute les plus visibles, de cette crise. Elle se situe à un niveau plus profond, celui de l'identité. En facilitant financièrement l'accès de laïcs à des postes dans l'enseignement catholique, les contrats ont fait paraître moins « nécessai-

²⁷⁵ *Ib.*, p. 23.

²⁷⁶ L'intervention est doublement insolite : le thème des Journées de l'UFE 1964 n'appelait pas le contenu que l'auteur donna à son propos ; le jeune archevêque-coadjuteur de Paris en souligne le caractère officiel ; il déclare s'exprimer au nom de l'épiscopat français.

²⁷⁷ *Orientations* 14, avril 1965, p.119-134.

re » l'apport des religieux-enseignants. Bien des membres du clergé, fortement engagés dans l'action missionnaire, sont tentés de considérer comme attardés des hommes qui consacrent leur vie à maintenir des institutions qui leur paraissent comme des survivances d'une chrétienté moribonde. Les Frères-enseignants ne doivent pas attendre de l'extérieur les remèdes à cette crise.

D'autre part, puisqu'il faut se restreindre, que les Frères-enseignants fassent le choix d'implantations résolument missionnaires²⁷⁸ ; qu'ils retrouvent le sens prioritaire du service des plus pauvres²⁷⁹. Qu'ils n'hésitent pas non plus à envisager d'autres manières d'exercer leur apostolat d'éducation et d'évangélisation de la jeunesse. Ici, il a conscience de l'audace de son langage :

...les événements sont des maîtres que Dieu nous envoie...

Ceci nous dicte deux devoirs :

- d'une part, ne jamais concevoir nos écoles chrétiennes comme refermées sur elles-mêmes et satisfaites de former chrétiennement une minorité d'enfants. Nos écoles se veulent, directement ou indirectement, au service de tous.

- Mais d'autre part, votre mission de catéchiste, inhérente à la vocation de Frère-enseignant peut-elle se restreindre à ces seuls enfants qui fréquentent vos établissements ? Ne pensez-vous pas que les Fondateurs de vos diverses Congrégations, s'ils revenaient parmi nous, seraient hantés, comme nous le sommes nous-mêmes, par l'obligation où nous nous trouvons de catéchiser cette jeunesse...

...pour autant que l'enseignement de la foi finalise toute votre tâche enseignante et éducative, ne pensez-vous pas que des Frères-enseignants auraient leur place parmi les si précieux auxiliaires laïcs des diverses Aumôneries de l'Enseignement public ?²⁸⁰

La finale de l'intervention de Mgr Vuillot traite assez longuement de l'a-

²⁷⁸ Sans complexe, Mgr Vuillot se permettait de rappeler à ses auditeurs Frères-enseignants « que la seule région parisienne rassemble le quart environ de la jeunesse de France ». Ce rappel « discret » les laissait bien libres de leurs choix, pourvu qu'il s'agisse « de choix apostoliques, guidés sur le service d'Église et la confiance en Dieu ». Id., p. 130.

²⁷⁹ Voir : « Le service des plus pauvres », Id., p. 125-126.

²⁸⁰ *Ib.*, p. 128-129.

mélioration des rapports entre Frères-enseignants et clergé. Que les Frères n'hésitent pas à faire connaître la valeur de leur vocation ; qu'ils s'engagent résolument dans la collaboration avec le clergé. Un dernier développement sur la complémentarité des deux vocations se termine par une réflexion qui, cette fois, ne pèche pas par excès de clarté :

Certains Instituts récents, non enseignants, ont su trouver... une harmonie profonde et stable dans l'exercice conjoint des deux vocations de Frère et de Prêtre. Ce qui se réalise dans ces conditions favorables est-il sans enseignement pour d'autres formes de cette collaboration nécessaire ?²⁸¹

Certains purent lire dans ces lignes une invitation à peine déguisée adressée aux Frères-enseignants pour qu'ils envisagent d'introduire le Sacerdoce dans leurs Instituts. Cette interprétation n'est ni obvie ni démontrée, mais elle est plausible : Mgr Veuillot avait passé de longues années à la Curie, au Secrétariat d'État. Il était très engagé dans l'activité conciliaire, et il n'ignorait pas que cette question était dans l'air de Vatican II.

Pour conclure sur l'ensemble de cette intervention, l'invitation résolue de l'Archevêque au renouveau de la vie et de la mission des Instituts de Frères se comprend mieux si on la rapporte au contexte conciliaire dans laquelle elle se produit : Vatican II est à mi-course et l'effervescence du changement semble avoir désormais pris le pas sur la force des conservatismes encore puissants durant la période préparatoire et même au cours de la première session. Dans la suite de ces pages, en évoquant certaines insistances conciliaires, ou en traitant du Chapitre général de 1966-1967, Chapitre de renouveau, la plupart des suggestions de cette intervention de Mgr Veuillot réapparaîtront.

Mais quel fut leur accueil ? Je me souviens d'un certain émoi qui se manifesta parmi les congressistes immédiatement après la prise de parole de Mgr Veuillot : son invitation à envisager l'insertion de Frères dans les aumôneries de l'enseignement public restait en travers de la gorge de beaucoup, et il faudra encore le Concile, le Chapitre général de 1966, pour que l'un ou l'autre Frère s'engage dans cette voie. Cela dit, il ne me semble pas que la conférence connue d'abord des seuls auditeurs ait eu

²⁸¹ *Ib.*, p. 134.

d'emblée un grand retentissement dans les Instituts de Frères. Avec une exception notable, qui était prévisible, celle des jeunes Frères du REPS. J'ai noté en passant l'important délai – dix mois – entre l'intervention et sa publication dans *Orientations*. Ce relatif retard s'explique sans doute en partie par l'hésitation de Supérieurs français de l'Institut à accorder une nouvelle diffusion à un texte qui pouvait nourrir la contestation parmi les Frères. De fait, le dossier du REPS auquel je me suis constamment référé témoigne d'intenses débats dans ce groupe de jeunes Frères, et de certains d'entre eux avec quelques Supérieurs.

Ce ne sera pas trahir ce débat que de ne l'évoquer que par une seule de ses péripéties, à vrai dire très claire. Au cours du premier trimestre de l'année scolaire 1964-1965, l'équipe du REPS poursuit donc ses échanges internes à partir de la conférence de Mgr Veuillot. Rapidement, il est décidé qu'une prise de position publique du REPS se fera sous forme de *Lettre Ouverte* au rédacteur en chef, qui devrait être insérée dans le numéro 13 d'*Orientations*, janvier 1965²⁸². Le F. Didier est d'accord avec cette procédure. C'est Bernard Ginisty qui est chargé de la rédaction de ce texte. Ce jeune de vingt-trois ans, exceptionnellement brillant et solide, à la culture déjà étonnante, est rompu à toutes les ressources de l'argumentation²⁸³. Le dossier du REPS a recueilli l'épreuve imprimée des douze pages de cette *Lettre Ouverte*.

Bernard Ginisty commence par rappeler le « malaise » qui atteint l'école chrétienne et dont souffrent les jeunes Frères. Il reconnaît qu'une réflexion sérieuse s'est déjà développée. Il dit :

...la grande joie que les participants au REPS ont éprouvée à voir la hiérarchie, en la personne d'un de ses représentants qualifiés, prendre au sérieux nos inquiétudes, non pour nous rassurer artificiellement mais au

²⁸² Donc avant la parution du texte même de la conférence de Mgr Veuillot.

²⁸³ Son parcours ultérieur le montrera : très tôt, il rédigera un Mémoire d'études supérieures sur la prospective, à partir de la pensée de Gaston Berger. Après sa sortie de l'Institut, assez rapidement après 1968, il exercera diverses activités orientées vers l'éducation sociale : il sera ainsi un moment au cabinet de René Lenoir, Secrétaire d'État chargé de ces problèmes durant le septennat de Valéry Giscard d'Estaing. Ces dernières années, et d'abord à son corps défendant, il a accepté l'appel qui lui a été adressé, en des circonstances difficiles, à prendre la suite de Georges Montaron à la direction de l'hebdomadaire *Témoignage Chrétien*.

contraire pour nous inviter à la recherche, à l'adaptation courageuse, à l'invention dynamique [...] Ce langage nous est apparu assez neuf. D'autre part, il semblait authentifier la recherche que nous menons en équipe depuis quelques années.²⁸⁴

La *Lettre ouverte* offre aux lecteurs d'*Orientations* les réflexions de cette équipe sur le texte de Mgr Vuillot, dans l'espoir de contribuer au dialogue que le F. Didier souhaite tant promouvoir grâce à la revue qu'il dirige. Les Frères du REPS ont évidemment repéré les points forts de la conférence de Mgr Vuillot, et Bernard Ginisty les énumère avant de les développer : ouverture à la totalité du monde scolaire ; implantation pastorale et qualitative des écoles chrétiennes ; collaboration plus poussée avec les maîtres laïcs ; problème du recrutement des Instituts enseignants ; attention aux plus pauvres. La parenté de cette analyse avec celle que j'ai tentée ci-dessus est patente.

Or, à la dernière minute, après la correction des épreuves, le F. Didier retira cette *Lettre Ouverte* du REPS du numéro d'*Orientations* de janvier 1965. Il s'en explique sans détour dans une lettre à Bernard Ginisty en date du 17 janvier. Avant de donner le bon à tirer, le F. Didier a fait lire la *Lettre ouverte* au F. Adrien Valour, très accueillant aux recherches du REPS. Or le Secrétaire national a déconseillé la publication pour des raisons d'opportunité : déjà des Frères Visiteurs, faisant écho à des Frères engagés dans l'école chrétienne, contestent des positions du REPS ; la parution de ce document tel qu'il est desservirait davantage ses auteurs. Bernard Ginisty répond au F. Didier le 25 janvier : il n'est pas surpris de cette contestation. Mais il souhaite le dialogue avec ses contradicteurs. Le lendemain, il écrit plus longuement au F. Adrien, lui demandant, dans la mesure où le lui permet la discrétion, de l'informer « des principaux griefs faits à notre groupe ou à nos écrits ».

Datée aussi du 26 janvier, la lettre du F. Adrien croise la sienne et ne répond donc pas directement à sa demande. Il parle des protestations qu'auraient suscitées un certain nombre de passages de la *Lettre ouverte* auxquels il renvoie : les reproches faits au statisme des Frères, à l'exténu-

²⁸⁴ Toutes les citations viennent de ces pages d'épreuves... qui ne furent pas publiées, ainsi que je le dirai. Je ne puis donc en donner la référence.

tion de la qualité de leurs institutions scolaires, à l'accent qu'ils mettent sur leur recrutement plutôt que sur le Royaume de Dieu... Mais, à titre personnel, le F. Adrien conteste surtout le déséquilibre, dans la lettre ouverte, de traitement des points abordés par Mgr Veuillot :

Vous analysez en premier lieu et durant trois pages la suggestion d'être catéchistes en enseignement public et fort brièvement ensuite des problèmes beaucoup plus fonciers. Le « souci des plus pauvres » en particulier eût mérité une lettre entière.²⁸⁵

Un Visiteur écrira aux Frères du REPS, en janvier 1965, sur un ton moins irénique :

Catéchèse dans les lycées ? Un mythe dans l'état actuel de la législation scolaire française... Ce que nous avons tant de peine à réaliser dans des conditions optima, celles du milieu chrétien ou dit tel... le ferons-nous mieux en plein vent ? J'en doute.²⁸⁶

Rétrospectivement, il me semble que ces débats et les positions diverses de leurs protagonistes ne pouvaient guère contribuer à résoudre une crise vitale d'une toute autre ampleur. Elle se manifeste dans le monde et en France à partir de la fin des années 60 et durant les années 70 et 80. Elle n'est sans doute pas encore résolue. Le symptôme le plus visible de cette crise sera la chute et le vieillissement des effectifs dus à la fois à de nombreuses sorties, surtout dans les années soixante-dix, et au tarissement des vocations nouvelles : l'unique Noviciat français établi à partir de 1966 sera fermé en 1972. Depuis cette date, on ne peut plus guère parler de « promotions » de Novices.

Une certaine « nécessité » de la présence de Frères-enseignants dans l'école catholique pouvait être encore ressentie lorsque les salaires accordés étaient difficilement acceptables pour des laïcs chargés de famille. L'argument perdit de sa pertinence à partir du moment où les contrats garantissaient au personnel de l'enseignement catholique une rémunération - et plus tard une pension - normales. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'argumentation intellectuelle, mais d'une évolution inscrite dans les faits.

²⁸⁵ Tous les documents cités ici sont rassemblés dans le dossier du REPS auquel je me réfère.

²⁸⁶ Voir la note antérieure.

À partir des années 60, les effectifs de l'enseignement catholique – comme ceux de l'enseignement tout court - ne vont cesser d'augmenter. Il faudra donc de plus en plus faire appel à des enseignants laïcs. Bientôt, ils assumeront aussi les postes de direction. En France, l'Institut va multiplier les efforts de qualité pour « transmettre » aux laïcs les valeurs éducatives lasalliennes. Il n'en demeure pas moins incontestable que la « survie » de la vocation de Frère est posée par les faits. On peut alors accepter comme inévitable la disparition d'une forme de vie qui aurait fait son temps dans l'Église et la société. À partir de réalisations de la vocation de Frère qui, dans leur diversité, ont en commun de n'être pas liées à des institutions scolaires, on peut aussi s'interroger sur une possible « refondation », ce qui implique une réflexion sur des traits plausibles, mais renouvelés, de l'identité lasallienne du Frère.

Chapitre 7 – DEUX DÉCISIONS MAJEURES DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956

RÉVISION DE LA RÈGLE ENTRE 1956 ET 1966

La mise en œuvre des décisions majeures du Chapitre général de 1956

Michel - Il est déjà surprenant que le même Chapitre général de 1956 ait pris des décisions d'une si grande portée mentionnées au chapitre 5. Il sera plus encore que ces décisions fussent appliquées, grâce à l'impulsion du F. Nicet-Joseph. Cet homme apparemment timoré eut la lucidité et le courage d'entreprendre des chantiers ravinés d'ornières devant lesquels un administrateur chevronné eût sans doute reculé. Or cette application des orientations capitulaires de 1956 dont je viens de parler joua un rôle capital dans l'évolution ultérieure de l'Institut. Deux d'entre elles demandaient à être mises en route rapidement : la révision de la *Règle* et le renouveau des *Études lasalliennes*. J'en traiterai successivement ici. La troisième concernait la préparation des Notes pour le Chapitre Général de 1966 : j'y viendrai lorsque j'aborderai ce sujet.

Les Capitulants de 1956 avaient demandé au Régime de réaliser une révision nouvelle de la *Règle* pour la présenter au Chapitre de 1966. Dès le début de 1958, le F. Nicet-Joseph met en route le travail de révision. Il sera piloté par une commission de quatre membres du Conseil général : le F. Aubert-Joseph, Assistant pour la France nord-est ; le F. Pius, Assistant pour le Canada ; le F. Dominikus, Assistant pour l'Europe centrale ; le F. Philipp-Antoon, Assistant pour la Belgique, la Hollande et le Congo belge et Vicaire général de l'Institut présidera activement cette commission. Avec le F. Aubert-Joseph, il sera la cheville ouvrière d'une révision radicale de la *Règle*, laquelle aboutira, en effet, lors du Chapitre général de 1966-1967. Mais le Concile aura alors bouleversé toutes les données de la question.

Le F. Paul-Antoine Jourjon qui fut la « plume » de la rédaction ultime de la *Règle*, durant la seconde session du 39^e Chapitre général (octobre-

décembre 1967), a esquissé un *historique* de cette révision²⁸⁷. Malgré les limites d'une présentation sommaire²⁸⁸ quoique suffisamment informée²⁸⁹, son esquisse offre de suffisants repères pour mon propos. Je me bornerai en effet ici à souligner *l'audace* de l'entreprise engagée en 1956, les *impasses* auxquelles elle conduirait, les *avancées décisives* qu'elle permit de réaliser. Chaque fois, j'envisagerai la volonté soutenue de réaliser cette révision - son contenu - le processus de sa mise en œuvre.

L'AUDACE DE L'ENTREPRISE DE RÉVISION

La décision de procéder à une nouvelle révision de la *Règle* pourrait presque passer inaperçue dans la *Circulaire* rendant compte du 38^e Chapitre général²⁹⁰. Et pourtant, à la réflexion, les Capitulants de 1956 prenaient là une décision d'une audace jusque-là inouïe. Sous trois aspects, elle rompait radicalement avec l'option de 1946-1947 et même, dans une certaine mesure, avec toute l'histoire des révisions de la *Règle*. La décision capitulaire signifiait que le corps de l'Institut osait se considérer comme libre malgré l'approbation donnée par Rome à la *Règle* de 1947. En acceptant à l'avance que le texte révisé s'écarte de la lettre de celui des origines, les Capitulants passaient un seuil qu'en deux cents ans l'Institut n'avait jamais eu la hardiesse de franchir. Enfin, encore timidement sans doute, ils considéraient que l'ensemble de l'Institut devait être partie prenante de cette refonte.

²⁸⁷ « Historique de la Composition et des révisions successives des *Règles* et *Constitutions* des Frères des Ecoles chrétiennes », p. 13 à 53, dans P.-A. Jourjon, F.S.C., *Pour un renouveau spirituel. Commentaire des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles chrétiennes établies au 39^e Chapitre général 1966-1967*. Rome, Frères des écoles chrétiennes, 1969, 404 pages.

²⁸⁸ L'auteur était philosophe plutôt qu'historien, et l'objet de son ouvrage était le Commentaire de la *Règle* de 1967, pas l'histoire de la rédaction de ce texte.

²⁸⁹ En particulier « l'historique des révisions des *Règles* des origines à 1956 » (A, p. 14-22) est succinct, mais précis : on y reconnaît la plume du F. Maurice-Auguste. L'évocation de *la révision des Règles entre 1956 et le Concile de Vatican II* (B, p. 22-31) est claire, mais elle ne s'appuie que sur un tout petit nombre de réactions, alors que le seul premier projet (P1) suscita plus de 3000 réponses. C'est dire que l'histoire de cette révision reste à faire. L'*Historique* comporte encore trois parties : « L'événement du Concile et le quatrième projet » (C, p. 31-39) ; « Le travail de la première session du Chapitre de 1966 » (D, p. 39-45) ; « Entre les deux sessions » (E, p. 46-53).

²⁹⁰ À s'en tenir à la lettre de la *Circulaire 354*, la future révision de la *Règle* ne figure pas parmi les *six arrêtés* du Chapitre général (c'est-à-dire des Décrets à exécuter, *Circulaire*, p. 112-116). Elle n'est même pas reprise dans les *cinq vœux* que propose la 6^e Commission (p. 85) et que le Chapitre adopte.

Tout d'abord, étrangement, les réflexions de la Commission capitulaire ignorent purement et simplement l'approbation sollicitée par l'Institut et accordée par le Saint-Siège à la *Règle* de 1947. Les tentatives pour *parfaire* le travail de 1947, engagées par le Conseil général entre 1946 et 1956 *ne s'appuyaient pas sur un mandat du Chapitre général* : comment l'auraient-elles pu, puisque le travail de ce Chapitre sur la *Règle* avait été considéré comme tellement définitif qu'on l'avait soumis à la ratification de la Congrégation des Religieux ? Bien plus, le Chapitre général de 1956 se déclare *seul compétent* pour engager une nouvelle révision de la *Règle*. Implicitement, il considère donc que l'approbation pontificale n'a rien changé au droit premier que l'Institut possède sur sa législation. Quand il avait soumis la *Règle* à la sanction du Saint-Siège, le F. Athanase-Émile avait voulu couper court à des révisions ultérieures. L'audace fondamentale – et même invraisemblable – du Chapitre de 1956 fut de *rendre la Règle à l'Institut vivant*.

Toutefois, encore fallait-il que l'invitation capitulaire soit traduite dans les faits. La décision de principe, si audacieuse fût-elle, aurait pu rester lettre morte. Seule la volonté du Supérieur général, le F. Nicet-Joseph, la fit passer à l'acte. On aurait pu craindre des hésitations, des atermoiements de la part de cet homme d'étude plus que de gouvernement, souvent hésitant, craintif même, doutant de lui-même par humilité. Pourtant, il n'hésita pas à lancer le travail de révision, dix-huit mois après son élection. À la réflexion, ce courage surprend moins si l'on est attentif à la psychologie profonde et à l'histoire antérieure de ce religieux austère mais attaché à l'essentiel.

Jeune Frère, il avait vécu un certain temps dans des communautés des États-Unis, et il avait pu y prendre conscience des conséquences néfastes de la centralisation et de l'uniformité que requérait et nourrissait la fidélité à la *Règle*²⁹¹. En petit comité, il s'enhardissait à dénoncer *le régime de la trique*²⁹² – c'est-à-dire du système de contrainte – auquel trop de

²⁹¹ Le temps du séjour du F. Nicet-Joseph aux U.S.A. (fin des années 20, début des années 30) coïncide avec la fin de l'ostracisme de l'Institut quant à l'étude et à l'enseignement du latin, ostracisme qui avait provoqué une crise grave et prolongée parmi les Frères américains (cf. Battersby, 1967).

²⁹² Je l'ai entendu moi-même user fréquemment de cette expression : ces confidences murmurées avec des proches laissaient à penser à quel point il avait souffert de ce système.

Supérieurs se raccrochaient pour défendre l'intransigeance d'une régularité toujours menacée par les aspirations des jeunes à une vie plus ouverte aux besoins du monde des années 50. Directeur du Second Noviciat durant la décennie 1946-1956, l'enseignement qu'il y avait présenté tranchait sur le langage convenu et prétendument édifiant alors de règle dans la littérature officielle de l'Institut et le discours habituel de ses Supérieurs.

Car ce véritable homme de Dieu puisait aux sources du renouveau biblique et théologique alors florissant. Gagnant ainsi la confiance de ses auditeurs, et maîtrisant bien l'anglais et l'espagnol, il avait recueilli les confidences de nombreux Frères du monde entier, déçus voire rebutés par l'archaïsme et la myopie du 37^e Chapitre général. Il avait apprécié aussi la nouvelle approche de la *Règle* offerte par les cours de son Sous-Directeur, le F. Maurice-Auguste. Compatriote, ami, un temps compagnon de communauté du F. Vincent Ayel, il avait immédiatement perçu les promesses de rénovation que le mouvement catéchétique apportait à l'Institut : à un moment où la revue *Catéchistes* était en délicatesse avec les Supérieurs romains, il y avait signé plusieurs articles. Le F. Honoré de Silvestri, inspirateur du retour aux pauvres et de l'ouverture des Frères aux mouvements d'Action catholique ouvrière, avait participé au Second Noviciat en 1951-1952. Les deux hommes avaient profondément sympathisé.

En définitive, l'audace tranquille dont fit preuve le Frère Nicet-Joseph en traduisant en acte une orientation restée vague du Chapitre général n'est pas tellement surprenante de la part d'un homme à la fois cultivé, ouvert, expérimenté et profondément spirituel. Ce n'est pas que le Conseil général élu en 1956 ait été unanimement favorable à cette révision. Dès que la commission du Conseil général eut rédigé un *avant-projet*, le F. Nicet-Joseph se heurta à une opposition déclarée et sans réserve de l'Assistant mexicain, F. Antonio-Maria. Impavide, celui-ci la maintiendra durant toute la décennie²⁹³. Sa critique s'exprime dans une note de six pages rédi-

²⁹³ Dans les années soixante, le F. Philipp-Antoon me parlera souvent de l'opposition absolue du F. Antonio-Maria à toute l'entreprise : lui objectait-on que de nombreux articles devenus impraticables étaient tombés en désuétude, il rétorquait : *dans mes districts, l'observation de ces articles ne pose aucun problème*. Le F. Philipp me signalait, en contraste, l'ouverture réaliste de l'Assistant espagnol, certes d'une austérité rigoureuse, mais qui avait conscience de l'urgence de distinguer l'essentiel de l'accessoire : il était préoccupé jusqu'à l'angoisse de la formation sérieuse des Frères, notamment sur le plan

gée dès le 15 mai 1959. Si j'en retiens ici un court extrait c'est qu'il me paraît symptomatique d'un courant de refus, et de son argumentation, qui persisteront, minoritaires sans doute, mais vigoureux et sans nuances :

Est-ce un travail qui répond réellement à nos besoins spirituels, qui aidera l'ensemble des Frères à monter, à devenir meilleurs, plus fervents, à garder ou à revenir à l'esprit primitif de notre Père et Fondateur ?...C'est là pour moi un doute angoissant [...] Et je ne veux pas apparaître, devant les Frères des Districts dont je suis chargé, comme ayant travaillé ou donné mon assentiment aux nombreuses mutilations et suppressions importantes qui y ont été faites [...] et qui, tout en donnant à nos Saintes *Règles* un aspect plus humain, plus moderne, lui enlèvent son caractère vraiment lasallien qui lui est propre, son parfum d'ascétisme quelque peu archaïque si l'on veut. Certains Frères médiocres, peu fervents, trouveront toujours pesante la *Règle* la plus édulcorée qu'on puisse leur proposer, parce que souvent ils manquent de générosité, et n'ont jamais acquis ou ont perdu l'esprit de leur état²⁹⁴.

En revanche, la révision de la *Règle* engagée par le F. Nicet-Joseph rencontrait l'assentiment et l'appui inconditionnels du F. Philipp-Antoon, cheville ouvrière de l'entreprise. Ce bruxellois flamand avait été élu Assistant en octobre 1952, succédant au F. Denis confirmé comme Vicaire Général à temps plein après le décès du F. Athanase-Émile. Docteur en pédagogie, il était sensible à la dimension apostolique et à l'importance du métier dans la vie du Frère. Il avait pu mesurer aussi bien en Belgique qu'au Congo belge l'urgente nécessité de l'adaptation aux temps et aux lieux d'une législation datant du début du XVIII^e siècle. Ami de Mgr Leo-Joseph Suenens, alors évêque auxiliaire de Malines et ardent propagandiste de la Légion de Marie, le F. Philipp-Antoon voulait notamment ouvrir les Frères à ce mouvement nouveau, à sa spiritualité, à ses pratiques évan-

théologique – tout comme il défendait avec une intransigeance visionnaire le caractère laïc de l'Institut. Sur ce dernier point, voir le cri d'alarme qu'il pousse dans une lettre qu'il adresse au F. Nicet-Joseph, le 21 février 1963, suite à une réunion du Conseil général durant laquelle, au cours de la discussion d'un article de *Règle*, on a pensé opportun de concéder aux Frères le port du surplis. Un détail, mais connaissant les courants en faveur du sacerdoce qui se manifestent fortement dans certains districts d'Espagne, le F. Guillermo-Félix crie « au loup » avec peut-être quelque précipitation et quelque excès. Voir Saturnino Gallego, fsc. *El Hermano Guillermo Félix*, Madrid 1996, p. 89.

²⁹⁴ Document dans l'Archives de la Maison généralice à Rome.

gélisatrices : on pouvait être réticent devant son engouement pour une organisation marquée par ses origines irlandaises et une certaine polarisation mariale.

Dans l'exercice de sa charge de supérieur, le F. Philipp-Antoon restait souvent rigide voire même étroit. Son ouverture à des courants modernes de l'Église, le prédisposait pourtant à aborder avec une certaine liberté la révision de la *Règle* dont il serait le pilote. Il eut la sagesse de recourir aux conseils de canonistes ouverts (souvent flamands) qui ne freinèrent pas, mais encouragèrent son audace : le Père Van Biervliet, rédemptoriste ; le P. Guay, oblat de Marie ; le P. Beyer, jésuite.

L'audace du Chapitre général et plus encore celle du F. Nicet-Joseph, du F. Philipp-Antoon et du Conseil général apparaît encore plus forte quand on se réfère au problème épineux du *contenu* de la *Règle* que l'on met en chantier. En réalité, les Capitulants ne mesurèrent sans doute pas l'ampleur du changement qu'entraînerait cette révision cohérente avec les objectifs que lui assignait le rapport de la Commission (non publié, mais gardé dans le Registre capitulaire) :

L'Assemblée souhaite que la prochaine édition de la *Règle* sépare, d'une manière très nette, le texte intégral de 1718 et les diverses éditions, que les adaptations successives ont exigées. Fidélité à l'esprit du Fondateur ! – Bien différencier dans nos *Règles* ce qui est vraiment d'obligation et ce qui revêt un caractère de directives ou de conseils est également souhaitable.

Une telle orientation était suffisamment vague pour permettre de multiples interprétations. Dès le début de son travail en 1958, la commission du Conseil général adopta une position plus résolue et plus claire, mais tout à fait inédite :

Pour que ces objectifs [ceux définis par le Chapitre] puissent être réalisés, il apparut très nettement : 1°) qu'on ne pouvait introduire ces modifications tout en essayant de conserver le plus possible la « lettre » de la *Règle* primitive... 2°) qu'il fallait abandonner la présentation binaire actuelle : *Règle commune – Règle du Gouvernement pour lui préférer le groupement : Constitutions-Directoire*.²⁹⁵

²⁹⁵ « Les grandes étapes du travail de révision des *Règles* ». Exposé du F. Philipp-Antoon au Chapitre général de 1966, 12 pages. Archives de la Maison généralice, Rome.

En une phrase, le Conseil général reconnaissait une évidence. Tous ses prédécesseurs en avaient eu de plus en plus conscience depuis un siècle : élaborer une *Règle* adaptée au monde actuel et observable requérait que l'on prenne de la distance par rapport au texte des origines. Mais jusque-là, ce constat fait, les responsables de l'Institut battaient tout de suite en retraite : leur conception de la fidélité au Fondateur se traduisait par le maintien têtu de la lettre des origines et emportait toutes les velléités d'une adaptation consistante et cohérente. Les solutions adoptées pour tenter l'impossible conciliation entre cette intransigeante fidélité et d'inévitables ajustements à l'évolution des lieux, des temps, des mœurs n'avaient pu être que bancales jusqu'à cette *Règle* de 1947 dans laquelle un « astérisque » contredisait ce qui venait d'être à nouveau affirmé comme intangible²⁹⁶. Les projets successifs de la *Règle* - Projet 1 (P1), Projet 2 (P2) et Projet 3 (P3) - abandonnèrent résolument la lettre du Fondateur jusque-là gardée au maximum, qu'il s'agisse des titres des chapitres et de leur ordre, de la formulation des prescriptions, et du nombre de ces prescriptions même.

Une troisième audace était le fait d'abord du Chapitre général. Elle concernait le processus de rédaction de la *Règle*. Le pas décisif franchi par les Capitulants avait été de restituer la *Règle* à l'Institut vivant, en demandant au Conseil général d'engager une nouvelle révision, sans considérer comme une barrière l'approbation de 1947. Mais, tranquillement, le Chapitre allait beaucoup plus loin :

1.- Le Régime soumettra pour approbation le résultat de ses travaux au Chapitre général de 1966.

²⁹⁶ Simplement deux exemples au hasard :

« Tous coucheront dans un même dortoir, ou dans des dortoirs communs s'il en est besoin de plusieurs... » (Chapitre III, art. 3, texte de 1718). « * Les Frères pourront coucher dans des cellules individuelles donnant autant que possible sur un vestibule ou corridor commun. Ces cellules auront des portes à imposte vitrée et ouvrante. Les Frères ne les occuperont que pour le repos de la nuit. En dehors de ce temps, ils n'y séjourneront pas, et ils n'y recevront jamais ni confrères, ni élèves, ni aucune personne externe. » (Texte de 1947).

« Tous les livres, soit catéchismes, soit livres spirituels ou autres seront donnés par le Frère Directeur ou par celui qu'il en aura chargé, sans qu'aucun puisse prendre la liberté d'en choisir, bien loin de s'en attribuer ni de lire dans aucun autre que ceux qui leur seront donnés » (Chapitre XXI, art 6 ; texte de 1718). « * Les livres d'Institut, les manuels d'études religieuses, ainsi que les ouvrages utiles aux Frères pour la préparation de leurs leçons et leur formation personnelle seront mis à la disposition de la communauté » (texte de 1947).

2.- Mais, afin de bénéficier de la plus large expérience comme des meilleurs avis, dès qu'un premier projet sera terminé, celui-ci sera envoyé, polycopié, aux Frères Visiteurs qui pourront, avec leur conseil, l'étudier et l'annoter.

3.- Le Régime recueillera ces remarques en vue d'une deuxième édition qui sera soumise à des canonistes et à des consultants de la Sacrée Congrégation des Religieux.²⁹⁷

Le changement de processus était radical, si l'on se souvient du cérémonial adopté lors du Chapitre de 1946 afin d'éviter tout débat sur le texte de la *Règle* : aucune discussion publique n'avait alors été autorisée, les Capitulants avaient dû se contenter d'écouter durant les repas la lecture faite en langue française du projet mis au point par le Régime. Ils avaient été autorisés à remettre par écrit des remarques individuelles dont une commission restreinte d'Assistants jugerait de la pertinence. Cette fois, le Chapitre mettait en route une consultation de tout l'Institut. On peut certes considérer, rétrospectivement, que la « base » des Frères ne serait pas invitée à participer à cet examen, et que la parole ne serait donnée qu'à un petit groupe de « notables » : les Visiteurs et les Conseillers de District, lesquels, à l'époque, n'étaient pas élus mais nommés, et généralement choisis parmi les Directeurs les plus importants de la province²⁹⁸.

Il me semble pourtant personnellement que cette indication du Chapitre était triplement révolutionnaire au regard de toutes les entreprises antérieures de révision. Même si c'était encore timidement, elle rompait avec l'élitisme, en considérant que sans être Supérieurs majeurs, des Frères pouvaient avoir leur mot à dire sur la *Règle* de l'Institut. Elle rompait avec l'autoritarisme, en ce sens que l'examen du projet par les Visiteurs et leurs Conseils serait effectué en toute liberté, et que, loin de la présence du Conseil général, ils auraient pleine latitude pour le juger critiquement. Enfin, et surtout, l'indication du Chapitre général de 1956 rompait avec le

²⁹⁷ *Circulaire* 354, 1956, p. 84.

²⁹⁸ C'est la critique formulée par le F. Paul-Antoine Jourjon : « L'étude du Projet était confiée aux Frères Visiteurs et à leurs conseils. L'autorité de Dieu semblait ne se manifester que chez les Supérieurs et n'atteignait les Frères que par leur intermédiaire et en somme de l'extérieur. Il faut reconnaître là la mentalité d'une époque... » (Jourjon, 1969, p. 25).

centralisme, puisque les avis sur le projet viendraient des soixante provinces de l'Institut, et des quatre-vingts pays dans lesquels il était implanté.

LES IMPASSES DE L'ENTREPRISE DE RÉVISION

La rupture finalement la plus importante était sans doute la mise en route elle-même d'un processus. Une fois qu'on l'aurait engagé, dès lors que serait remis aux Frères le texte préparé par le Conseil général, celui-ci perdrait la maîtrise absolue des opérations. La logique de la consultation serait de s'étendre de plus en plus, et le risque de la critique libre serait de faire apparaître la nécessité de changements d'une toute autre ampleur. C'est bien ce qui allait se produire, mais d'abord de manière apparemment négative, car on ne tarda pas à se rendre compte qu'en engageant l'Institut dans une nouvelle révision, le Chapitre de 1956 le poussait sans le savoir dans une voie d'abord sans issue.

En premier lieu, s'il était relativement facile au Chapitre général de décider de ne pas tenir compte de l'approbation accordée par le Saint-Siège à la *Règle* de 1947, il apparut très vite aux responsables de la nouvelle rédaction que leur liberté d'innover était fortement restreinte d'avance par l'autorité romaine. Celle-ci avait accepté le texte de 1947 parce que, pour l'essentiel, il était considéré comme l'œuvre d'un saint, et qu'il avait en quelque sorte « fait ses preuves », puisqu'il avait été maintenu presque intangible pendant plus de deux siècles. Mais à partir du moment où l'Institut s'émancipait et prétendait rédiger une *Règle* actualisée et « moderne », il devait tenir compte des exigences romaines en matière de rédaction des *Constitutions*. Elles étaient draconiennes. Les respecter poserait sans cesse aux rédacteurs des problèmes insolubles.

Le phénomène du foisonnement de nouvelles congrégations religieuses durant tout le XIX^e siècle est bien connu. On sait aussi que nombre d'entre elles avaient souhaité être reconnues et approuvées par le Saint-Siège. Peu à peu, la Congrégation des Evêques et Réguliers – dicastère romain alors responsable de l'état religieux – avait secrété une pratique de la marche à suivre pour cette reconnaissance et des critères à adopter pour la rédaction de nouvelles *Constitutions*. Les usages paraissaient suffisamment établis – et leur portée assez universelle – pour faire l'objet d'une codifi-

cation officielle publiée en 1901 : *Normes selon lesquelles la Sacrée Congrégation des Evêques et Réguliers a l'habitude de procéder pour l'approbation de nouveaux Instituts à vœux simples*²⁹⁹.

Au moment où démarre l'entreprise de révision de la *Règle* de l'Institut, début 1958, ses rédacteurs ne peuvent ignorer ce Code qui, pour l'essentiel³⁰⁰ reste en vigueur alors qu'il canonise l'uniformité de la législation interne des Congrégations religieuses à vœux simples. Je ne puis engager ici une étude complète de la relation des projets successifs à ces *Normae*. Elles sont divisées en deux sections : La manière de procéder pour approuver de nouveaux Instituts et leurs *Constitutions* - le schéma des *Constitutions* (les chapitres à rédiger et dans quel ordre) -, lui-même divisé en deux parties : nature de l'Institut et manière de s'y intégrer et d'y vivre ; gouvernement et structure de l'Institut. Il suffira ici de quelques exemples significatifs³⁰¹ pour faire toucher du doigt sur quels sentiers en cul-de-sac on s'était engagé et le malaise des rédacteurs, embarqués dans un projet inextricable, confrontés à une mission vraiment impossible.

Pour l'équilibre et la vérité, il faut reconnaître d'abord que sur l'un ou l'autre point (fort rare à vrai dire), les rédacteurs des *Constitutions* révisées de l'Institut pouvaient trouver une aide dans les *Normae*, afin de procéder à d'indispensables simplifications. Deux exemples.

Le premier n'était pas mineur, même s'il semble de détail ; on ne devait pas faire figurer dans les *Constitutions* « les horaires détaillés des occupations de chaque jour pour les maisons et les œuvres de l'Institut ». ³⁰² Un tel interdit allait de soi pour un Institut mondial engagé dans des activités éducatives. Or, en 1947 encore, on avait gardé de longs chapitres

²⁹⁹ "Normae secundum quas S. Congregatio Episcoporum et Regularium procedere solet in approbandis Novis institutis votorum simplicium". Rome 1901, 59 pages, 320 articles.

³⁰⁰ Pour l'essentiel, car bien des responsables de la Congrégation des Religieux, religieux eux-mêmes, étaient conscients que les changements de la société requéraient de notables adaptations de la vie religieuse : la Congrégation avait même organisé à Rome en 1950 un important « congrès sur l'adaptation des États de perfection ». L'entreprise de 1956 dans l'Institut avait été influencée par ces assises, même si l'Institut n'en avait pas tiré de conséquences immédiates.

³⁰¹ Je me borne ici à la partie des *Normae* qui traite de la vie des religieux, sans entrer dans le domaine du gouvernement des Instituts, sauf pour un point qui n'était pas de détail.

³⁰² *Normae*, art.30.

détaillant les horaires journaliers pour les jours ordinaires, et pour de multiples circonstances particulières³⁰³, parce qu'ils remontaient aux origines. On avait eu beau indiquer que ces textes n'avaient de valeur qu'indicative, ils continuaient de s'imposer partout et toujours sur des points d'ordre disciplinaire, tels que l'heure du lever, le déroulement des exercices de piété, ou même l'horaire de la Semaine sainte.

L'autre exemple de l'appui qu'une nouvelle rédaction de la *Règle* pouvait tirer des *Normae*, concerne un point de gouvernement enraciné dans l'Institut, et qui constituait pourtant une anomalie. Il s'agit de la manière de concevoir la fonction des Assistants. Conseillers du Supérieur Général, chacun représentait aussi, au Centre de l'Institut, un groupe déterminé de Districts. L'Institut était fortement centralisé, et de nombreuses décisions, la plupart des nominations à des postes d'autorité, étaient réservées au Supérieur général. Ce dernier, en bien des cas, laissait à chaque Assistant le soin de prendre ces décisions et d'assurer ces nominations, pour le territoire dont il était spécialement chargé. En fait donc, la pratique avait peu à peu marqué les mentalités, et l'on considérait les Assistants comme les véritables Supérieurs majeurs pour les Districts dont ils avaient la responsabilité. Cette confusion était prohibée par les *Normae* : il était évident que la Congrégation des Religieux n'accorderait plus l'approbation à cette manière de faire³⁰⁴.

Plus nombreux et surtout plus fondamentaux, trois exemples d'interdits ou de prescriptions gênaient les rédacteurs, en les obligeant à s'écarter de traditions lasalliennes positives. Le premier exemple concerne l'interdit de citations d'ordre « spirituel ».

On doit exclure les citations des textes de l'Écriture sainte, des conciles,

³⁰³ Les Chapitres XXIX à XXXV de la *Règle* de 1947 détaillent encore les horaires : « des exercices journaliers – des dimanches et fêtes – des jours de congé – de certains jours de l'année – des trois derniers jours de la Semaine sainte – du temps des vacances – de la retraite annuelle ».

³⁰⁴ C'est ce que développe longuement le P. Guay, dans ses observations sur le Projet 3. Jamais, observe-t-il, la Congrégation n'acceptera de considérer comme Supérieurs majeurs des hommes qui ne sont pas entourés d'un Conseil. C'était pointer une ambiguïté fondamentale et désastreuse du système de gouvernement central, que les Frères et les Supérieurs provinciaux dénonçaient, mais que les Assistants pensaient devoir maintenir. Sur ce point, les projets successifs ne modifièrent pas les usages et les conceptions.

des saints Pères, des théologiens, ainsi que de tous livres et auteurs. Ne doivent pas trouver place dans les *Constitutions* les instructions ascétiques, les exhortations de spiritualités proprement dites, les considérations mystiques ; toutes choses dont traitent plus à propos les livres ascétiques³⁰⁵.

Un tel ostracisme correspondait bien à la conception étroitement juridique et même légaliste que le Dicastère romain avait adoptée au sujet des constitutions religieuses. On voulait éviter les excès de la rhétorique pieuse et les fadeurs d'un langage dévotionnel assez de mode au XIX^e siècle. Mais, en contradiction avec l'esprit des grandes *Règles*, on écartait aussi ce qui pouvait avoir valeur d'inspiration. L'une des richesses du maintien de la *Règle* des origines, c'était d'avoir gardé quelques textes forts quoique d'une grande sobriété, dont la qualité spirituelle demeurait parlante. Notamment dans le chapitre 2, sur « L'esprit de l'Institut », rappelant d'abord que la première et principale *Règle* était l'Évangile et invitant à l'abandon à Dieu dans la ligne du livre de Job ; dans le prologue du Chapitre 16 sur « La régularité », soulignant, à la suite de la *Règle* de saint Augustin, la priorité de la charité sur l'observance matérielle de prescriptions positives.³⁰⁶ Je reviendrai plus bas sur la manière dont, au fil des projets successifs, les rédacteurs essayèrent de se sortir de cette impasse. Le second exemple a trait aux vœux :

On n'admet pas dans les nouveaux Instituts de quatrième vœu³⁰⁷.

Dans l'hypothèse où la révision entreprise en 1958 eût abouti à son approbation romaine, il est plausible que la Congrégation des Religieux n'aurait pas considéré l'Institut comme « nouveau ». Pourtant, les Projets (P1 et P2) devaient ne garder que les trois vœux dits de religion, supprimant les vœux de stabilité et d'enseignement gratuit³⁰⁸. Cette position correspondait certes à une position personnelle du F. Philipp-Antoon : il ne pouvait admettre que l'on gardât un vœu dont on ne parvenait pas

³⁰⁵ *Normae*, art 27, 33.

³⁰⁶ *Règle*, chapitre 2 ; cf. F. Maurice Hermans, « Pour une meilleure lecture de nos Règles communes », dans *Cahiers lasalliens* 5, p. 318-321 et références indiquées.

³⁰⁷ *Normae*, 102.

³⁰⁸ L'Avant-projet discuté seulement à l'intérieur du Régime gardait les cinq vœux. Les réactions de l'Institut amenèrent le rétablissement des vœux spécifiques dans le Projet 3. Mais les vœux de stabilité et d'enseignement gratuit ne faisaient pas l'objet d'un chapitre spécial.

clairement à définir ce à quoi il obligeait concrètement, et plus encore ce qu'il interdisait : je reviendrai plus loin sur les limites – et la logique interne – de cette approche des vœux que Vatican II devait exorciser en restaurant la primauté de la consécration religieuse. Ici, je me contente d'observer que la conception du F. Philipp-Antoon ne pouvait qu'être renforcée par celle des *Normae*, reprises d'ailleurs dans le *Code de droit canonique* de 1917.³⁰⁹

Le troisième exemple concerne une obligation, celle de distinguer entre les deux fins des Instituts religieux :

La fin première et générale de tout Institut, qui est commune à toutes les congrégations à vœux simples, est la sanctification de ses membres par l'observation de leurs trois vœux et de leurs constitutions. La fin secondaire et spéciale, propre à chaque Institut, est constituée par les œuvres particulières de charité envers Dieu ou envers le prochain, pour l'exercice desquelles l'Institut a été fondé. Ces deux fins doivent être soigneusement distinguées et exprimées clairement en termes modestes, et sans exagération.³¹⁰

Une telle présentation manifestait bien à quel point la conception officielle de la vie religieuse mettait l'accent sur l'uniformité des instituts religieux. En dissociant la « sanctification personnelle » et « l'exercice des œuvres de charité », elle risquait de favoriser des préoccupations narcissiques de la recherche d'une perfection individuelle coupée du long itinéraire de don de soi. Elle impliquait une vision dichotomisante de la vie religieuse, en distinguant entre ses deux fins, en établissant entre elles une hiérarchie qui ne tendait pas à valoriser l'apostolat des religieux ; c'est le moins que l'on puisse dire.

Car, du moins dans l'Institut, l'enseignement commun donné aux Novices, et fréquemment repris pour les religieux, assumait sans critique cette dichotomie et tendait à la renforcer dans la mentalité commune. Il était classique, par exemple, de rappeler aux Frères qu'ils devaient d'abord

³⁰⁹ Sur cette question des vœux dits spécifiques, voir l'étude fouillée du F. Maurice-Auguste, dans « Les vœux des Frères des Ecoles chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII », *Cahiers lasalliens* 2, 1960, p. 54-55. On sait que le Concile de Trente avait recommandé aux Religieux d'observer leurs vœux, *surtout les vœux spécifiques*... La position des *Normae* était aux antipodes de la Tradition.

³¹⁰ *Normae*, 42-43. Le Code de droit canonique de 1917 reprend aussi cette prescription.

veiller à « leur vie religieuse », c'est-à-dire aux exercices de prière, à l'observance des vœux, à la séparation du monde et aux pratiques communautaires. L'apostolat n'était pas intégré dans cette « vie religieuse ». Il arrivait même qu'on mette en garde contre le danger qu'il pouvait constituer à son égard ! Négativement, cela n'empêchait pas la surcharge des œuvres. Positivement, de nombreux Frères expérimentaient combien le don d'eux-mêmes dans l'activité apostolique pouvait soutenir leur élan spirituel, les pousser à la prière, nourrir leur recherche du Dieu qui les appelait à Lui pour les envoyer aux hommes.

Telle avait bien été, pour l'essentiel, l'enseignement spirituel de Jean-Baptiste de La Salle. Et la *Règle* des origines s'exprimait avec une vigoureuse clarté : la finalité de l'Institut était une, et elle était apostolique.

L'Institut des Frères des écoles chrétiennes est une Société dans laquelle on fait profession de tenir les écoles gratuitement (RC 1,1).

La fin de cet Institut est de donner une éducation chrétienne aux enfants et c'est pour ce sujet qu'on y tient les écoles afin que les enfants y étant sous la conduite des maîtres depuis le matin jusqu'au soir, ces maîtres puissent leur apprendre à bien vivre en les instruisant des mystères de notre Religion, en leur inspirant les maximes chrétiennes et ainsi leur donner l'éducation qui leur convient (RC 1,3).

Cet Institut est d'une très grande nécessité parce que les artisans et les pauvres étant ordinairement peu instruits et occupés pendant tout le jour pour gagner la vie à eux et à leurs enfants ne peuvent pas leur donner eux-mêmes les instructions qui leur sont nécessaires, et une éducation honnête et chrétienne (RC 1,4).

Le maintien littéral, pendant deux siècles et demi, de ce texte incisif³¹¹ avait eu le mérite, sinon de préserver l'Institut des dérives dichotomisantes³¹², du moins de contribuer à les remettre quelque jour en question. De

³¹¹ La *Règle du gouvernement* n'avait pas gardé la formulation unifiante des *Règles communes* : ses rédacteurs avaient cru devoir adopter la formulation dichotomisante (ou ils y avaient été contraints ?). Il serait intéressant de suivre, au fil des éditions successives de la *Règle*, différentes manières de formuler cette double finalité de l'Institut.

³¹² Ces dérives apparaissent d'une manière consternante dans la *Préface* rédigée pour la première édition imprimée de la *Règle* de l'Institut, en 1726, un texte dont j'ai déjà parlé. Par exemple : « Il est d'une grande importance que tous ceux à qui Dieu a fait la faveur de les appeler à son service, pour vivre en communauté, soient pleinement convaincus et persuadés qu'ils sont obligés de tendre à la

P1 à P2 et à P3, on peut suivre le malaise persistant des rédacteurs, écartelés entre les prescriptions dualistes des *Normae* et le texte simplement unifié de la *Règle* des origines. P1 énonce la double finalité :

L'Institut des Frères des écoles chrétiennes est une religion laïque de droit pontifical, dont la fin générale est la gloire de Dieu et la perfection de ses membres, et la fin spécifique, l'éducation chrétienne des enfants et des jeunes gens, surtout des pauvres.

La modification introduite par P2 et P3 montre à la fois que l'on n'est pas satisfait de cette formulation, mais qu'on ne se sent pas le droit de s'affranchir totalement des *Normae*. La liberté que l'on prend avec elles paraît assez formelle : on commence par l'énoncé de la fin spécifique, comme si on voulait par là indiquer que c'est celle-ci qui est première.

La fin spécifique de cet Institut est l'instruction et l'éducation de la jeunesse, principalement celle des milieux populaires.³¹³

Ensuite, on rappelle la fin générale de l'Institut, et on tente de rétablir l'unité entre les deux fins, en faisant de la fin spécifique l'aspect particulier de la fin générale de l'Institut. Mais on laisse au moins entendre que la fin générale déborde la fin spécifique : si la dimension apostolique appartient bien à la vie religieuse du Frère, il est d'autres dimensions de cette vie religieuse qui ne sont pas concernées par l'apostolat.

Ce dernier exemple touche déjà à l'impasse dans lesquelles les rédacteurs se trouvèrent quant au contenu de la *Règle*. Triple impasse, me semble-t-

perfection du christianisme ; et que par conséquent il faut nécessairement qu'ils aient des moyens propres pour y parvenir. Or les religieux sont excellemment pourvus de ces moyens, qui sont premièrement les *Règles* et les *Constitutions* de leur Institut ; secondement les trois vœux de religion... » (*Préface*, art. 6. *Cahiers lasalliens* 25, p. 12).

³¹³ J'observe ici, sans y insister pour le moment, une différence capitale de formulation entre la *Règle* primitive et celle de P2 et P3. Le texte maintenu depuis 1705 stipulait : « l'Institut des Frères des écoles chrétiennes est une société dans laquelle on fait profession de tenir les écoles gratuitement ». De la manière la plus sobre qui soit, on indiquait par là que l'Institut avait été fondé pour l'éducation d'une jeunesse abandonnée, d'où l'insistance sur la gratuité des établissements scolaires. Le Fondateur n'avait pas refusé que les écoles gratuites fussent ouvertes aussi, subsidiairement, à une jeunesse qui n'était pas défavorisée – mais ce n'était pas pour elle que l'Institut était établi – P2 et P3 parlent d'abord de l'éducation chrétienne de la jeunesse en général, quitte à ajouter « principalement celle des jeunes des milieux populaires ». Les perspectives sont renversées... Ce débat essentiel sur la finalité n'est toujours pas tranché en pratique.

il : la difficulté de se libérer totalement de la *Règle* des origines ; la conception de la *Règle* comme un code d'obligations ; et même une certaine tendance au négativisme dans l'approche de la *Règle*. Ici encore, je ne puis qu'effleurer des difficultés souvent mises en évidence par les critiques adressées des provinces aux projets successifs élaborés par le centre de l'Institut³¹⁴.

La difficulté de se libérer du texte de la *Règle* des origines apparaît dans les fluctuations d'un projet à l'autre sur le sort réservé au texte primitif. P1 s'efforce de garder encore la lettre primitive dans des chapitres par ailleurs modernisés : le résultat est sans caractère, sans saveur. On finira, dans P3, par reproduire dans son intégralité la rédaction de la *Règle* de 1718. Désormais, ce texte n'aurait plus de portée législative. Mais il serait censé servir de référence pour retrouver l'esprit de la législation formulée par ailleurs. C'était alourdir et compliquer le texte de la *Règle*, méconnaître le lien étroit entre la lettre et l'esprit, et surtout oublier que dans la *Règle* des origines les prescriptions minutieuses de détail l'emportaient largement sur les passages plus inspirateurs. La même difficulté se manifeste aussi dans les hésitations quant aux plans adoptés successivement par P1, P2 et P3 : P1 change l'ordre des chapitres ; P2 revient pratiquement à la succession des chapitres dans la *Règle* des origines ; P3 reprend un plan plus proche de P1 que de P2.

En fait, ce qui est ici en jeu, c'est encore la conception de la vie religieuse du Frère : dans la *Règle* des origines et dans P2, par exemple, on ne parle des vœux qu'après avoir traité de la vie concrète du Frère : esprit de l'Institut, prière, vie communautaire, exercice de l'emploi. Cet ordre est inversé dans P1 et P3 : l'accent est mis sur la vie religieuse en général avant d'être placé sur la spécificité de la vie du Frère.

P1 se présente comme un code d'articles considérés comme observables, énoncés avec précision et sécheresse. Rien d'inspirateur, rien pour indiquer le sens de ces observances. Aucune évocation de la Bible : non seulement c'est interdit, mais on ne voit pas ce que viendrait faire l'Évangile

³¹⁴ cf. Jourjon, *Pour un renouveau spirituel*, « Le premier projet et les remarques des Conseils de Districts », p. 25-26 : « Le deuxième projet », p. 26-30 ; « Le troisième projet », p. 30-31.

dans cette accumulation de prescriptions souvent de détail et qui donnent une impression de lourdeur.

Le chapitre des *exercices de piété* est un modèle du genre : aucune ouverture sur l'importance, la valeur, la signification de la prière dans une relation au Père qui appelle, au Christ qui consacre, à l'Esprit qui habite, rassemble, envoie, mais la chronologie des actes de prière dont il faut s'acquitter ensemble chaque jour, avec la durée qu'ils doivent avoir. Et comme la législation de l'Institut se présente désormais en deux livres, les *Constitutions* et le *Directoire*, la liste des obligations n'en est que plus pesante. Sans parler des contradictions qui avaient pourtant été dénoncées à propos de la *Règle* de 1947. Ainsi, les *Constitutions* semblent garder plutôt la sage réserve de la *Règle* des origines quant à la multiplicité des dévotions, mais le *Directoire* récupère toutes les confréries auxquelles, au fil du XIX^e siècle, tous les Frères étaient inscrits, sans aucune démarche personnelle, du seul fait de leur appartenance à l'Institut³¹⁵.

Le plus grave ce n'était pas la multiplication de ces détails souvent pesants, mais l'esprit dont témoignait la persistance d'une telle approche. Pour soutenir l'élan de la vie religieuse, on ne tablait ni sur l'élan spirituel et l'adhésion intérieure des personnes ni sur la créativité des communautés locales, mais sur la contrainte de prescriptions légales imposées uniformément à tous, dans tout l'Institut. Il est significatif à ce sujet de suivre dans les projets successifs l'évolution de la place et du contenu d'un Chapitre intitulé : « de l'obligation d'observer les *Règles* ». C'est le Chapitre 1^{er} dans l'avant-projet ; le dernier chapitre de la première section : « La Congrégation » dans P1 ; le chapitre 16 dans P2 ; le chapitre

³¹⁵ « Les Frères qui auraient fait partie, avant leur entrée en religion, d'une association pieuse ne seront plus tenus d'en observer les pratiques. Aucun Frère ne pourra, sous prétexte de dévotions particulières, troubler la vie commune ou se dispenser des exercices de *Règle*, ni négliger les devoirs de l'emploi » (P1, *Constitutions* 92).

« Les Frères pourront faire partie de l'Association de l'Apostolat de la Prière et des Archiconfréries et des Confréries suivantes : Très Saint Enfant Jésus, Notre-Dame du Mont Carmel, Très saint Rosaire, Immaculée Conception, Notre-Dame des Victoires, Saint Joseph et Union missionnaire de saint Jean Baptiste de La Salle » (P1 *Directoire*, 362). En revanche, l'ouverture liturgique était consentie à dose moins qu'homéopathique : on pouvait « remplacer les prières du matin et du soir par les Laudes et les Complies, six jours par an : Noël, Pâques, Pentecôte – 8 décembre et 15 août – 15 mai ! » (*Directoire* 364).

3 dans P3. Ce dernier reprend bien la belle citation de saint Augustin sur la priorité de la charité dans le Prologue du Chapitre 16 de la *Règle* des origines : elle avait disparu de P1 et de P2. Mais ces divers chapitres insistent tous sur le caractère juridique de l'obligation des *Constitutions* et du *Directoire* : ce ne sont pas des conseils, mais des « lois ».

Or, on restait d'autant plus dans l'impasse quant au contenu de la *Règle*, que nombre de ces « lois » revêtaient un caractère négatif d'interdit, laissant une impression qui pouvait paraître de méfiance par rapport aux Frères³¹⁶, et en tous cas, de méconnaissance de la dimension humaine de leur existence³¹⁷. Sur le plan du gouvernement, la centralisation romaine demeurait forte, et en dernière analyse, c'est sur les Assistants que l'on semblait compter pour maintenir l'Institut dans l'uniformité³¹⁸. Ils gardaient leur double rôle de Conseillers et de Supérieurs majeurs auxquels de nombreux pouvoirs immédiats étaient réservés au détriment des Provinciaux. En réalité, par certains côtés, cette centralisation était fallacieuse, en ce sens que si chaque secteur de l'Institut devait se référer à Rome pour maints détails de la vie, c'est à douze responsables différents que les Frères avaient affaire. Le sommet de l'absurde, à la réflexion, fut atteint en ce domaine par un article de P2 stipulant que :

Dans les affaires importantes, (les Frères Assistants) ne se détermineront pas par eux-mêmes, mais prendront l'avis du Frère Supérieur et, s'il y a lieu, le prieront de soumettre ces questions au Conseil³¹⁹.

Monde renversé : le Supérieur général pouvait devenir parfois le conseiller des membres de son conseil. Cette dernière notation m'amène à relever qu'à mesure de la rédaction des projets successifs on prenait conscience de l'impasse quant au processus adopté.

³¹⁶ L'esprit négatif de défiance est patent dans tout ce qui a trait aux relations avec le monde, aux voyages, aux études, à l'utilisation des media, et même aux vœux, à l'ascèse.

³¹⁷ Voir, par exemple, le chapitre sur les malades : *Directoire* : 639-643. Quatre articles sur cinq sont consacrés au support chrétien de la souffrance, à la réception des derniers sacrements et aux prières des agonisants !

³¹⁸ Le coutumier de chaque maison doit être approuvé par le Frère Assistant ! (P1 *Directoire*, 31 ; P2 *Constitutions*, 35).

³¹⁹ P2 *Constitutions*, 288.

D'une part, il devenait évident que dans le monde et l'Église tels qu'ils évoluaient rapidement en ces années soixante, on ne pouvait limiter la consultation des Frères à seulement quelques notables appartenant aux conseils provinciaux. Tel ou tel District avait d'ailleurs pris sur lui de faire connaître P2 à l'ensemble des Frères. Mais cette ouverture demeurait exceptionnelle. L'eût-on généralisé, les auteurs des projets – et les Frères eux-mêmes – auraient été débordés par le manque de pratique du travail collectif et la multiplicité diverse des observations. Par ailleurs, les réactions de la grande majorité des Districts à P1 furent très négatives : le Conseil général en fut surpris et même quelque peu meurtri. Mais, malgré la bonne volonté avec laquelle il se remit au travail, l'ensemble de l'Institut ne reconnut pas de progrès réel entre la première rédaction et celle de P2 : l'impasse, ici, révélait une sorte de divorce entre la mentalité du Centre et celle de la base. Surtout peut-être, l'impasse s'avérait totale en raison de l'accélération de l'histoire.

La décision de procéder à la révision de la *Règle* avait été prise sous le Pontificat de Pie XII (1956 et même 1958). Quant P1 sortit en juin 1961, Jean XXIII était pape depuis presque trois ans, et la préparation du Concile était en marche. Le P2 fut envoyé aux provinces en avril 1964 : il était devenu évident que Vatican II allait constituer une sorte de révolution. Et lorsqu'en septembre 1965, le F. Philipp-Antoon soumit P3 au P. Beyer, doyen de la faculté de droit canonique de la Grégorienne, celui-ci déclara tout de go que, suite aux orientations du Concile, ce projet était désormais périmé, et qu'il fallait s'engager dans une toute autre révision : j'y reviendrai plus bas.

LES AVANCÉES DÉCISIVES RÉALISÉES GRÂCE À L'ENTREPRISE DE RÉVISION MENÉE DE 1956 À 1965

Si négatif qu'il paraisse au regard du travail accompli par le Conseil général et l'Institut au fil de trois projets successifs, le constat du P. Beyer ne remettait pas en cause les avancées fondamentales du processus mis en route par le chapitre de 1956. J'aurai à observer bientôt que les orientations données par le Concile pour la « rénovation » des Instituts religieux confirmeraient et amplifieraient ces avancées. Je puis me borner ici à en énoncer les trois aspects qui me paraissent les plus essentiels.

D'abord, on avait peu à peu appris à abandonner une conception littéraliste de la fidélité au Fondateur. Après plus de deux siècles et demi au cours desquels l'Institut avait cherché en vain à concilier adaptation à un monde changeant, et maintien de la lettre de la *Règle* des origines, la décision de se libérer de la lettre avait conduit à approfondir l'intelligence de la fidélité au Fondateur.

En second lieu, par la force des choses, la liberté prise par rapport à la lettre de la *Règle* des origines entraînait une relativisation de la place de la *Règle* dans la vie du Frère. Le culte voué à sa lettre avait contribué à majorer l'importance de ce texte, à le sacraliser. Quitter la lettre de la *Règle* lasallienne obligerait à apporter une plus grande attention à d'autres textes majeurs du Fondateur. Ce que le renouveau contemporain des *Études lasalliennes* permettait par ailleurs.

Enfin, sans jamais concerner l'ensemble des Frères, le processus de révision avait rompu de manière décisive avec une autre conséquence désastreuse de la sacralisation de la *Règle* manifestée de manière particulièrement affligeante dans la méthode mise en œuvre lors du Chapitre de 1946 : à nouveau, la *Règle* était remise à l'Institut vivant. Sans qu'on en ait alors bien conscience, on renouait en pratique avec ce qui avait été la pratique du Fondateur aux origines de l'Institut. Du coup, était relativisé le rôle de l'approbation pontificale pour la valorisation de la *Règle*. La première et fondamentale « approbation » de la *Règle*, c'est aux Frères qu'il appartenait de la donner, en « reconnaissant » dans un texte neuf la fidélité vivante à l'identité de l'Institut et à sa mission.

RENDRE LE FONDATEUR À L'HISTOIRE : LE RENOUVEAU DES ÉTUDES LASALLIENNES ENTRE 1956 ET 1966

Miguel - *La seconde décision du Chapitre général de 1956 que vous considérez comme majeure a été la rénovation des Études lasalliennes. Quelles furent les suites de cette décision capitulaire ?*

Michel - La décision capitulaire à ce sujet ne faisait qu'entériner une Note importante que le F. Maurice-Auguste avait présentée sur le sujet au Chapitre. Dans le N° 5 des *Cahiers lasalliens*, j'ai publié intégralement ce

Mémoire visionnaire³²⁰. Et j'y montre en détail comment le F. Maurice-Auguste put en engager sans retard et en poursuivre la réalisation, parce que le F. Nicet-Joseph le nomma Directeur des Archives de l'Institut et des *Monumenta Lasalliana*, et qu'il garda cette fonction – en fait la direction des *Études lasalliennes* – jusqu'à son décès survenu en juillet 1987.

Quelques mois avant sa mort, le F. Maurice-Auguste put en présenter une sorte de bilan, également reproduit dans le même numéro des *Cahiers lasalliens*³²¹. La confrontation de ces deux rapports rédigés à trente ans de distance permet de se faire une idée de l'importance quantitative du travail réalisé à partir de l'impulsion capitulaire. Je me borne ici à une brève énumération, avant de rappeler quelques travaux liés à ce renouveau des *Études lasalliennes* : c'est dans ce contexte que je parlerai de ma thèse publiée en 1962 sous le titre *Catéchèse et Laïcité*, et de la suite que le F. Nicet-Joseph m'appela à donner à ce travail par l'enseignement à Jesus Magister à partir de 1961.

Les Cahiers lasalliens et les études réalisées surtout durant la décennie

L'ensemble le plus impressionnant est constitué par la collection des *Cahiers lasalliens* 1 à 42 dont le F. Maurice-Auguste fut l'éditeur. Conformément au programme de la collection, il y fit paraître tous les *textes* lasalliens de base, un ensemble de *documents* jusque-là inédits et souvent inconnus, quelques *études* fondamentales.

Les **Textes**, ce sont d'abord les éditions princeps des *écrits de Jean-Baptiste de La Salle*, reproduites à une cadence essoufflante entre 1962 et 1966 (*Cahiers lasalliens* 12-15 et 17-25) ; ce sont ensuite les œuvres des *trois premiers biographes* : édition du manuscrit du Frère Bernard (*Cahiers lasalliens* 4, 1964) ; édition comparée des deux manuscrits rédigés par Maillefer avant (1723) et après (1740) la parution de l'ouvrage de Blain (*Cahiers lasalliens* 6, 1966) ; la reproduction photomécanique de l'édition originale de Blain, 1733 (*Cahiers lasalliens* 7-8, 1961).

³²⁰ Texte de ce Mémoire dans : « Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Ecoles chrétiennes ». Présentation de Michel Sauvage, fsc. *Cahiers lasalliens* 5, 1991, 468 pages.

³²¹ « Conseil général élargi. Session du 19 décembre 1986. Premier essai d'une présentation sur l'histoire et les réalisations dans le cadre des *Cahiers lasalliens* ». *Cahiers lasalliens* 5, p. 424-431.

Le F. Léon de Marie Aroz est pratiquement le seul à avoir publié des *Documents* dans les *Cahiers lasalliens* entre 1966 et 1981 (*Cahiers lasalliens* 26 à 37.1 et 39 à 42). Chercheur infatigable, le F. Aroz a découvert dans les dépôts d'archives qu'il a systématiquement prospectés des documents inconnus sur la famille de Jean-Baptiste de La Salle, et sur différentes étapes de sa biographie - sur les comptes qu'il établit au moment où il remit la tutelle des biens familiaux qu'il exerça en tant qu'aîné après la mort prématurée de ses parents. Ce travail prodigieux a permis notamment de « ...restituer la véritable figure humaine de M. de La Salle, longtemps voilée par l'auréole opaque et conventionnelle que Blain s'était pesamment empressé de lui imposer »³²².

En comparaison des séries impressionnantes de *Textes* et de *Documents*, la part que les *Cahiers lasalliens* ont faite aux *Études* a été plutôt restreinte. Il faudra reparler bientôt de celle que j'ai consacrée aux *citations scripturaires dans les Méditations pour le temps de la retraite* (*Cahiers lasalliens* 1, 1960), ainsi que des études du F. Maurice-Auguste sur les *vœux des Frères aux origines* (*Cahiers lasalliens* 2-3, 1960), sur les *sources du Recueil* (*Cahiers lasalliens* 16), et sa thèse de droit canonique³²³. Plus tard, je devrai parler de la thèse du F. Miguel Campos (*Cahiers lasalliens* 45-46, 1974). Il faut ajouter enfin une étude due au F. Aroz sur Nicolas Roland (*Cahiers lasalliens* 38).

Si importante que soit la série des *Cahiers lasalliens*, bon nombre d'études lasalliennes réalisées à partir du Chapitre général de 1956 parurent ailleurs. Dans le Bilan cité, le F. Maurice-Auguste estime que « les meilleurs travaux publiés depuis une vingtaine d'années (1966-1986) et consacrés à la personne et à l'œuvre de Jean-Baptiste de La Salle sont grandement redevables aux *Cahiers lasalliens* ». Et il cite : la thèse de doctorat du Frère Yves Poutet³²⁴, *Annoncer l'Évangile aux pauvres*³²⁵, les deux volumes de *Vida y Pensamiento de San Juan Bautista de La Salle*³²⁶.

³²² Michel Sauvage et Miguel Campos, *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, p. 7.

³²³ F. Maurice-Auguste (Alphonse Hermans, fsc), *L'Institut des frères des Ecoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*. *Cahiers lasalliens* 11, VI-414p. 1962.

³²⁴ Yves Poutet, fsc, *Le XVII^e siècle et les origines lasalliennes*, Rennes 1970. Tome 1 : *Période rémoise*. Tome 2 : *L'expansion (1688-1719)*.

³²⁵ De Michel Sauvage et Miguel Campos, 1977, 511p.

³²⁶ Ouvrages de Saturnino Gallego, fsc, parus dans la collection espagnole BAC, déjà citée dans le chapitre 5.

Miguel - *Ces deux derniers travaux ont paru plus tard, dans les années soixante-dix. Pour nous en tenir à la période ici évoquée (1956-1966), n'y a-t-il pas eu des Études lasalliennes publiées avant même le lancement des Cahiers lasalliens, ou sans avoir pu bénéficier de leur apport ?*

Michel - Dans son bilan de 1986, le F. Maurice-Auguste parle des *Études lasalliennes* directement redevables aux *Cahiers lasalliens*. Pour la justice, je dois rappeler d'abord que les Frères Italiens furent des pionniers en matière d'*Études lasalliennes* : dès 1934, ils avaient fondé à Turin la *Rivista Lasalliana* dans laquelle parurent des travaux de grande qualité, sans parler des *Bibliographies* remarquables publiées à plusieurs reprises³²⁷. Je pense qu'il faut rappeler que plusieurs travaux importants de recherche parus ou élaborés à la fin des années cinquante, et au début des années soixante, n'ont pu utiliser les *Cahiers lasalliens*.

Je dois d'abord revenir sur les trois études que le F. Maurice-Auguste lui-même publia dans les *Cahiers lasalliens* 2-3 (1960) et 11 (1962). On n'a malheureusement pas tiré tout le bénéfice de ce travail fondamental. Ces recherches sur les vœux aux origines de l'Institut et sur son statut juridique devraient intéresser une réflexion sur la vie religieuse qui voudrait sortir des clichés et des sentiers battus.

D'une part en effet, s'agissant des vœux prononcés dans l'Institut avant la Bulle d'approbation³²⁸, le travail du F. Maurice-Auguste souligne que la consécration totale au Seigneur des Frères et de M. de La Salle lui-même n'a pas emprunté le canal des trois vœux dits de religion. Il s'agissait de vœux fonctionnels, qui manifestaient la nouveauté spécifique de l'Institut. Inséré dans l'élan de la consécration trinitaire, le vœu d'association pour tenir les écoles gratuites traduisait un jaillissement de l'Évangile dans la conjoncture³²⁹, un don total de la personne au Dieu vivant, pour le salut d'une jeunesse abandonnée. L'étude du F. Maurice-Auguste sur le

³²⁷ cf. *Catéchèse et Laïcat*, p.532, où sont présentées les *Bibliographies* de 1935 et 1958 ; *Annoncer l'Évangile aux pauvres* (p. 489) y ajoute la *Bibliographie* publiée en 1974.

³²⁸ *Cahiers lasalliens* 2 et 3.

³²⁹ L'expression est du Père Chenu, parlant de la naissance de l'ordre dominicain, dans *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris, Cerf, 1958, p. 11.

statut juridique de l'Institut³³⁰ amplifie cette réflexion. Elle montre que la Bulle de Benoît XIII ne définit pas l'identité du Frère à partir d'une catégorie juridique extérieure, mais à partir de son être propre, c'est-à-dire à partir d'une finalité et d'un esprit : j'aurai à revenir sur ces perspectives qui me paraissent révolutionnaires.

Dans la mouvance du renouveau des *Études lasalliennes* engagées en 1956, je dois dire un mot des thèses des Frères espagnols. J'ai rappelé plus haut que, dès la fin des années quarante, le F. Guillermo-Félix avait conçu le projet de créer un centre de formation théologique et pédagogique pour les Districts espagnols. En octobre 1949, un premier groupe de quatre jeunes Frères avait commencé le cycle des études théologiques à la Grégorienne. Un second contingent les avait rejoints en 1952. Le F. Guillermo-Félix voulait en faire les premiers professeurs du Centre projeté. Dans ce but, il tenait à ce qu'ils conquièrent le grade de docteur. Et il incitait fortement ceux qui se spécialisaient en théologie (c'étaient les plus nombreux) à orienter leur thèse sur saint Jean-Baptiste de La Salle.

En dépit de difficultés d'ordres divers³³¹, le F. Guillermo-Félix pouvait, le 25 décembre 1959, solliciter de la Congrégation des Religieux l'érection de l'*Instituto Pontificio « San Pio X »* à Salamanque. À cette date, le F. Saturnino Gallego avait terminé et soutenu sa thèse de doctorat sur *La théologie de l'éducation selon saint Jean Baptiste de La Salle*³³². Plusieurs autres thèses lasalliennes suivirent. Je me bornerai à mentionner ici, pour son thème et sa qualité, celle du F. Luis Varela : *Biblia y espiritualidad en San Juan Bautista de La Salle*³³³. Il mettait en évidence la richesse biblique des *Méditations* de saint Jean-Baptiste de La Salle, élargissant à leur ensemble la recherche que j'avais été amené à faire *sur les citations scripturaires dans les Méditations pour le Temps de la Retraite*. Ce premier des *Cahiers lasalliens* fut aussi mon premier ouvrage, conçu dans la mouvance de la pré-

³³⁰ *Cahiers lasalliens* 11.

³³¹ cf. Saturnino Gallego, fsc, « El Instituto Pontificio "San Pio X" » dans *El Hermano Guillermo Félix de las Escuelas Cristianas*, p. 134-143.

³³² Titre de cette thèse.

³³³ Salamanca, Tejares, 1966, 362 pages.

paration de ma thèse de doctorat, dont le sujet était la participation du Frère-enseignant laïc au ministère de la Parole de Dieu.

CATÉCHÈSE ET LAÏCAT

Miguel - Vous avez parlé du choix de ce sujet de thèse. Vous avez mis sept ans pour la terminer : comment s'explique ce long délai ?

Michel - C'est en octobre 1954 que j'ai mis en chantier sa préparation. Je rappelle d'un mot que j'ai entrepris cette thèse sur ordre du F. Zacharias, Assistant, et que le sujet m'en fut directement inspiré par la prétention de certains évêques espagnols, au début des années cinquante, d'interdire aux Frères l'enseignement religieux pour leurs élèves des Collèges secondaires. Je décidai donc d'approfondir la question de cette mission canonique de catéchèse conférée aux Frères-enseignants. À partir de là, mon propos était bien de fournir une contribution à une réflexion théologique d'ensemble sur la vocation du Frère-enseignant dans l'Église : il m'apparaissait que cette vocation religieuse laïque était largement dépréciée. La position des Évêques espagnols apportait une frappante illustration de cette méconnaissance. Je souhaitais contribuer à sa valorisation à partir d'une réflexion sur la signification ecclésiale de cette forme de vie consacrée.

Encore fallait-il trouver un patron de thèse. Sans dramatisme, ce fut un peu plus difficile. Je dus surmonter un triple handicap de départ. Le climat des relations entre l'Église de France et Rome ne facilitait pas l'accueil à la faculté de théologie de Lille d'un diplômé d'une université romaine, d'un ancien étudiant du P. Garrigou-Lagrange. Cette réticence se compliquait d'une tension qui relevait du non-dit, mais n'en était pas moins forte. Depuis Pâques 1953, mon frère aîné était Supérieur du grand séminaire de Lille. Les relations entre cette institution et la faculté de théologie avaient été souvent difficiles, voire conflictuelles. Il fallut dépasser certaines réticences a priori. Enfin, j'avais une idée assez précise, bien que générale encore, du sujet que je souhaitais traiter : une étude sur la vocation du Frère-enseignant religieux-laïc. Plusieurs professeurs se demandaient à quel domaine théologique rattacher un tel thème.

Pourtant, la chance me sourit rapidement : le bibliothécaire de la Catho, M. Jules Delhaye, père d'un Frère de mon âge, m'orienta vers un homo-

nyme, le Chanoine Philippe Delhay, prêtre belge enseignant alors brillamment, et de manière totalement renouvelée, la théologie morale à la faculté de théologie de Lille. Professeur de théologie morale, il était ouvert aux états de vie. Je n'ai eu par la suite qu'à me féliciter d'avoir été conduit vers lui³³⁴. Car il accepta d'emblée. Il me demanda simplement d'écrire une présentation d'ensemble de mon projet, tel que je le concevais alors. Je viens de relire ce manuscrit d'une trentaine de pages format écolier, rédigé au début de l'automne 1954, et annoté par Philippe Delhay.

Trois remarques me viennent à l'esprit en retrouvant ce papier. D'abord, l'angle d'attaque que je présente pour ma thèse est bien la question juridique et théologique de la participation des laïcs au ministère de la parole de Dieu, même si l'élargissement à l'ensemble de la signification ecclésiale de la vocation de Frère y est à plusieurs reprises suggéré. En second lieu – je l'ai déjà noté – ces pages sont très marquées par l'étude approfondie que je faisais alors du maître livre du P. Congar récemment paru : *Jalons pour une théologie du laïcat*³³⁵. Je suivais de près, notamment, le chapitre IV sur « La fonction prophétique des laïcs ». En troisième lieu, je dois bien reconnaître que ces pages ne font aucune référence à Jean-Baptiste de La Salle.

Il y a eu en fait deux périodes dans la préparation de la thèse. La période 1954-57, où j'ai travaillé sporadiquement, et puis la période 1957-1960, où j'étais consacré exclusivement à la thèse. En fait seulement deux

³³⁴ Ce prêtre namurois enseignait alors la théologie morale aux facultés catholiques de Lille, Lyon et Montréal. Il serait expert de Vatican II. Après le Concile, il obtiendrait la chaire de théologie morale à l'Université catholique de Louvain, puis de Louvain-La-Neuve, avant de devenir doyen de cette faculté. Lors de la création de la Commission théologique internationale en 1968, il en serait nommé membre et secrétaire, fonction qu'il occupa jusqu'en 1985 ou 1986.

Voir dans le *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard Éditions, 1998, la notice consacrée à *Philippe Delhay* (p. 133-134). Notice où malheureusement les erreurs et les omissions sont nombreuses et graves : Philippe Delhay est né en 1912, et non en 1902. À la date de la parution du *Dictionnaire*, il était mort depuis huit ans. Enfin, pourquoi ne pas mentionner que les activités de Mgr Delhay à la *Commission théologique internationale*, furent celles de Secrétaire (c'est-à-dire de cheville ouvrière), poste qu'il occupa dès la création de cette commission par Paul VI, et presque jusqu'à sa mort.

³³⁵ Yves M.J. Congar, *Jalons pour une théologie du Laïcat. Unam Sanctam* 23. Paris, Editions du Cerf, 1953, 683 p.

années. En 1957-1958, à Lyon, j'y travaillais quotidiennement à la bibliothèque du Scolasticat des Jésuites de Fourvière. J'effectuai également un séjour de plusieurs semaines à Rome. En 1958-1959, on m'a demandé de prendre la direction du groupe d'une douzaine de Frères étudiants ECAM ou universitaires. Ce fut une bonne expérience de contact direct avec des Frères qui étaient dans des conditions de travail difficiles, surtout les futurs ingénieurs : je rencontrais régulièrement chacun d'eux, je leur faisais une conférence chaque semaine. J'ai très peu travaillé à la thèse pendant cette année-là. En revanche, j'ai poursuivi la rédaction de fascicules d'études religieuses, sur *l'œuvre du Dieu Créateur*, avec beaucoup d'élan. En 1959-1960, à nouveau libéré et revenu dans le Nord, j'ai effectué de longs séjours à la bibliothèque jésuite de Chantilly, disposant de facilités de consultation inouïes³³⁶.

Miguel : Vous venez de dire qu'au départ, vous n'envisagiez pas de parler de saint Jean-Baptiste de La Salle dans votre thèse. Pourtant, la partie centrale de Catéchèse et Laïcat – presque trois cents pages – est consacrée à l'étude de la fondation de l'Institut et de l'enseignement théologique et spirituel de son fondateur sur la vocation du Frère. Comment en êtes-vous arrivé là ?

Michel - C'est le Chanoine Delhaye qui, le premier, m'orienta vers le Fondateur. Cet excellent moraliste était aussi praticien et partisan de la méthode historique dans sa discipline et pour la théologie en général. En acceptant le projet que je lui soumettais, il m'invita à consacrer une première partie de ma thèse à l'approche historique de la participation des laïcs au ministère de la Parole de Dieu.

Le sujet était énorme³³⁷, il me suggéra de me concentrer sur trois périodes-clés de la vie de l'Église : les origines chrétiennes, jusqu'au VI^e siècle, le tournant du XII^e-XIII^e siècles : la réforme de l'Église recherchée à cette époque se traduisit notamment par des mouvements de prédication laïque, dans lesquels naquirent les ordres dominicain et franciscain (ce

³³⁶ Je pouvais aller directement moi-même dans les rayons, ce qui me fit gagner un temps fou.

³³⁷ Le P. Congar fournissait un bon point de départ à cette recherche historique dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, Chapitre VI, « Les laïcs et la fonction prophétique dans l'Église », p. 369-453.

dernier, laïc au départ). Enfin, le mouvement catéchétique intense qui, suite à l'invention de l'imprimerie, se développa d'abord en Italie jusqu'au Concile de Trente et gagna ensuite la France avec la réforme catholique. Cette dernière période aboutirait à la fondation de l'Institut des Frères par Jean-Baptiste de La Salle, mais simplement, dans ma pensée, comme une sorte de conclusion à l'étude historique.

Une seconde partie, doctrinale était prévue aussi au départ, mais de manière beaucoup plus vague : il s'agirait d'approfondir théologiquement la question de la participation des Frères-enseignants au ministère de la parole de Dieu. À ce moment, j'étais soucieux de faire porter ma réflexion d'abord sur la théologie de la Parole de Dieu, question alors en pleine recherche notamment dans les mouvements biblique, catéchétique et liturgique.

Entre 1954 et 1957, je travaillais la partie historique de ma thèse par bribes au gré des opportunités. Je rédigeai d'abord une étude sur les Vaudois et sur les Franciscains ; j'abordai aussi le mouvement catéchétique italien. Ce fut pourtant à la fin de cette période que se produisit pour moi une véritable conversion intellectuelle et spirituelle à Jean-Baptiste de La Salle. J'avais été fervent de ses *Méditations pour les dimanches et les fêtes* durant mon Noviciat et pendant les premières années de vie religieuse. Et puis, d'autres auteurs spirituels me parurent plus nourrissants, plus actuels, plus ouverts aux courants de renouveau biblique, liturgique, apostolique de l'après-guerre (par exemple Dom Columba Marmion, le Père Raoul Plus, l'Abbé Henri Godin, les lettres pastorales du Cardinal Emmanuel Suhard, le Père René Voillaume, les écrits du chanoine Jacques Leclercq de Louvain). Sans parler de la *Bible* elle-même, ni, comme je l'ai dit de modernes dont le prophétisme m'avait touché, tels Charles Péguy, Georges Bernanos ou Emmanuel Mounier.

En contraste, la présentation habituelle de l'enseignement « spirituel » lasallien dans l'Institut me rebutait à un triple point de vue, que je résumerais aujourd'hui par trois mots, sans développer : cet enseignement me paraissait négatif, statique, étriqué...

Enseignement *négatif* : par l'insistance unilatérale sur le renoncement, la séparation du monde, la compréhension dépersonnalisante de l'obéissan-

ce et la sacralisation de l'autorité, la mortification, l'insistance sur la régularité, l'observance matérielle et minutieuse, la conception grégaire de la communauté... Enseignement *statique*, en ce sens que je n'y trouvais ni inspiration mystique ni souffle apostolique, ni prise sur le monde actuel, ni lien avec mes activités, mes relations, mes centres d'intérêt. Enseignement *étriqué* donc, sans vision, sans perspectives, sans dynamisme. L'une des causes de ce rabougrissement, c'était qu'en pratique les ouvrages du Fondateur que l'on citait le plus fréquemment étaient la *Règle* et le *Recueil* : des écrits où dominaient les prescriptions et les interdits. Et que, suite au Chapitre général de 1946, on avait eu tendance à sacraliser.

Je ne fréquentais donc plus guère le Fondateur, et je croyais lui être devenu allergique. En 1956-1957, l'enseignement doctrinal que j'assurais à Annappes portait sur les Sacrements. Et voici qu'un scolastique me demande si, à propos du baptême, il peut rédiger un travail personnel sur les *Méditations pour le temps de la retraite* de saint Jean-Baptiste de La Salle. Connaissant le sérieux de cet étudiant, j'acquiesce sans difficulté. Je suis pourtant très intrigué, et du coup, je lis d'affilée ces seize *Méditations*. Ce que je n'avais jamais fait.

Jean-Baptiste de La Salle avait rédigé ces *Méditations particulièrement pour la retraite que font les Frères des écoles chrétiennes pendant les vacances*. Elles constituaient donc un ensemble et demandaient à être abordées comme un tout. Or, dans l'Institut, on en faisait la lecture publique de manière fragmentée, une fois par semaine, le mardi, au début de l'oraison du soir quand elle n'était pas remplacée par un autre exercice. Je crois que je n'avais jamais même entendu la lecture complète des seize méditations : en une seule année scolaire, on n'arrivait pas au bout, et on recommençait au début l'année suivante.

Quoi qu'il en soit, cette lecture suivie fut pour moi un éblouissement, une sorte de coup de foudre. Je découvrais un texte réaliste, dynamique, théologique, mystique, apostolique, profondément spirituel en un mot. Il n'y était question que de la vie concrète du Frère, de l'exercice de son « ministère de la parole de Dieu », selon l'expression paulinienne que lui appliquait le Fondateur. Bref, c'était un tout autre Fondateur que je rencontrais : positif, ouvert à la vie des hommes comme au Mystère du Dieu Vivant et du

salut des hommes. Il m'apparut dès lors que l'enseignement de ses *Méditations pour le temps de la retraite* devrait tenir une place importante et même centrale dans une thèse qui voulait approfondir la signification ecclésiastique et spirituelle du ministère de la parole de Dieu exercé par le Frère, laïc consacré à Dieu dans un Institut religieux. Non sans stupéfaction, je découvrais que ce langage était celui de saint Jean-Baptiste de La Salle.

Miguel - *Avant même votre thèse, vous avez publié une étude sur les Méditations pour le temps de la retraite. S'agissait-il d'une recherche marginale ou plutôt d'un galop d'essai ? Répondiez-vous à une sollicitation du F. Maurice-Auguste, ou ce travail minutieux traduisait-il une sorte d'engouement de néophyte enthousiaste ?*

Michel - J'avais découvert les *Méditations pour le temps de la retraite* dans un exemplaire de l'édition de 1922 des *Méditations* de saint Jean-Baptiste de La Salle alors utilisée par les Frères. J'avais été frappé par l'abondance des références bibliques données dans cette édition, par la convergence et la pertinence des citations scripturaires multipliées dans le texte : la plupart portaient sur le ministère de la parole que le Frère exerçait dans sa catéchèse aux enfants. Et le grand nombre venaient des textes pauliniens majeurs sur ce ministère de la Parole : *1 et 2 Corinthiens ; Éphésiens, 1 Thessaloniens, 1-2 Timothée*. Ce recours à l'Écriture donnait une grande force à l'enseignement lasallien de ces *Méditations*, et c'était là l'une des raisons principales de mon enthousiasme pour ce texte.

Depuis juin 1956, le F. Maurice-Auguste se préoccupait du démarrage des *Cahiers lasalliens*. Il m'avait proposé d'y collaborer, et j'avais accepté en principe. Je lui offris donc de faire paraître dans un numéro des *Cahiers* une étude plus poussée des citations scripturaires des *Méditations pour le temps de la retraite* (MR). Libéré pour ma thèse à partir de septembre 1957, je profitai d'un séjour à Rome début 1958 pour commencer ma prospection : je disposais d'un exemplaire de l'édition princeps conservé aux Archives de l'Institut. J'eus rapidement la chance de découvrir que Jean-Baptiste de La Salle citait littéralement une traduction française précise du *Nouveau Testament* de l'époque, celle que l'Oratorien Denis Amelote avait fait paraître à partir de 1666. Plus tard, l'étude plus poussée me montra que le Fondateur s'était servi de la refonte de la traduction

d'Amelote réalisée à partir de 1707, ce qui, sans que je l'aie cherché, démontrait en même temps que le texte des MR était postérieur à 1707.

Cette recherche critique me prit beaucoup de temps, mais elle me passionna. En effet, elle me faisait comme toucher du doigt la manière dont travaillait Jean-Baptiste de La Salle. Il était suffisamment imprégné de l'Écriture pour que les citations qu'il en faisait fussent incorporées à la rédaction : et cette parfaite intégration rendait souvent difficile le repérage du texte scripturaire. Ce n'est parfois qu'à la vingtième ou trentième lecture que tout à coup je reconnaissais comme paulinien un court fragment de phrase que je n'avais pas distingué jusqu'alors. En même temps, la littéralité des emprunts scripturares démontrait que contrairement à ce qu'on avait parfois prétendu, Jean-Baptiste de La Salle ne citait pas l'Écriture de mémoire, qu'il avait sans doute toujours sous la main un exemplaire du *Nouveau Testament* d'Amelote.

Mon travail était terminé à l'été 1959. Mes brouillons successifs avaient été minutieusement examinés par le F. Maurice-Auguste, et, comme le suggère Boileau, *il me fit remettre vingt fois l'ouvrage sur le métier*. C'est qu'en fait la recherche devait inaugurer la collection des Cahiers lasalliens, sous le N° 1 : il sortit des presses dans les premiers jours de 1960.

Miguel : Rétrospectivement, comment voyez-vous l'apport de cette présentation critique un peu austère des Méditations pour le temps de la retraite parue dans Cahiers lasalliens 1 ? Quel écho dans l'Institut ? Quelles répercussions concrètes ?

Michel - Pour répondre à cette question, je crois qu'il me faut resituer ce travail particulier dans l'ensemble de la thèse que je préparais alors.

Personnellement, la découverte à trente quatre ans des *Méditations pour le temps de la Retraite* avait changé du tout au tout ma position par rapport au Fondateur. J'avais retrouvé pour lui admiration et intérêt. L'activité apostolique du Frère était replacée dans les perspectives dynamiques du dessein de Dieu, de la Genèse à l'Apocalypse³³⁸, du Mystère du Christ,

³³⁸ Les *Méditations pour le temps de la retraite* s'ouvrent sur une évocation de la création de la lumière par Dieu (Genèse) ; elles se terminent par la vision de la Jérusalem céleste (Apocalypse).

manifesté dans le ministère du Frère des charismes de l'Esprit pour l'achèvement du Corps du Christ. L'existence concrète du Frère et ses tâches modestes prenaient sens comme vocation et mission, consécration de sa personne au Dieu Trinité, pour procurer sa gloire, par l'engagement et le don total de soi en vue de la libération terrestre et du salut éternel d'une jeunesse abandonnée, étrangère de fait aux promesses de Dieu³³⁹.

Jean-Baptiste de La Salle relisait dans la foi l'itinéraire de la fondation de l'Institut comme le don fait par l'Esprit-Saint à l'Église d'une communauté apostolique au visage original, vouée à la manifestation de l'actualité du Royaume et de la force transformatrice de l'Évangile, par la promotion humaine des pauvres, l'annonce de la parole, l'initiation chrétienne des jeunes...

La collection des *Cahiers lasalliens* s'ouvrait par la publication de ces MR. C'était une manière d'attirer l'attention des Frères sur l'importance centrale de cet écrit lasallien. On changeait l'approche du Fondateur et l'intelligence de son message, suivant qu'on le basait sur des écrits ascétiques comme la *Règle* et le *Recueil* ou sur un ouvrage tel que ces *Méditations*. Sans polémique aucune, c'est ce que montrait, je crois, l'*Introduction* de *Cahiers lasalliens* 1. Évidemment cette *Introduction* présentait longuement les résultats de l'analyse critique du texte lasallien. Mais je terminais par une esquisse de synthèse sur la doctrine - lasallienne - du ministère du Frère à la lumière des citations néotestamentaires des MR. Successivement, j'y parlais de l'origine du ministère, de son but, de son objet, et de jalons pour une spiritualité apostolique. Assez curieusement, la partie traitant de l'objet du ministère, de son contenu, faisait la part royale à la morale :

Ce point doit nous retenir quelque peu, il mériterait une étude particulière qu'il y aurait avantage à poursuivre à travers les écrits du saint

³³⁹ Paul avait reçu « ...la grâce de découvrir aux Nations les richesses incompréhensibles de Jésus-Christ, ce qui faisait que ceux qui étaient auparavant privés de Jésus-Christ, *étaient étrangers quant aux alliances de Dieu...* étant à Jésus-Christ *n'étaient plus étrangers*, mais étaient devenus citoyens avec les Saints et les domestiques de Dieu... Remerciez Dieu de la grâce qu'il vous a faite dans votre emploi de participer au ministère des saints Apôtres... et honorez votre ministère, en vous rendant, comme dit Saint Paul, de dignes ministres du Nouveau Testament » (MR 199,3,1 citant Ep 2,12,19,20,22 ; Rm 11,13 ; 2 Co 3,6).

Fondateur. L'enseignement moral qu'il entend que les Frères donnent à leurs élèves n'a rien d'un moralisme. Il est néotestamentaire dans sa source, dans son esprit, dans sa lettre.³⁴⁰

Et je montrais comment MR esquissait une morale baptismale, une morale de la vie nouvelle dans le Christ, par l'Esprit-Saint. Une morale de membre du Corps du Christ, une morale eschatologique et donc dynamique. Non pas une morale d'interdits, ni de fidélité à un certain nombre de préceptes bien circonscrits, mais une morale embrassant toute l'existence concrète.

J'avais été émerveillé de trouver dans ce texte lasallien la nouveauté de l'enseignement moral qui m'avait enthousiasmé en découvrant à Louvain *La vie en ordre* de Jacques Leclercq ; en étudiant à Rome aussi bien saint Thomas que saint Augustin³⁴¹ ou en suivant à Lille le cours du Chanoine Delhayne sur les vertus théologiques. Il m'apparaissait dès lors que, tronquée de toute référence aux *Méditations pour le temps de la retraite*, la présentation habituelle que l'on faisait de l'Institut de saint Jean Baptiste de La Salle était radicalement faussée.

Miguel : Concernant toujours le renouveau des Études lasalliennes, qu'apporta de plus votre thèse de doctorat ? Quel en fut l'impact ?

Michel - À quarante ans de distance, je considère que ce fut bien la découverte des *Méditations pour le temps de la retraite* qui constitua mon apport essentiel à ce renouveau de l'étude de saint Jean-Baptiste de La Salle. Je perçois aussi comment ma thèse amplifia cet apport. À distance, je repère plusieurs limites de cette étude.

L'amplification de *Catéchèse et laïcité* par rapport à *Cahiers lasalliens* 1, je la vois sur trois plans qui concernent ce que l'on peut appeler l'identité du Frère, ou la spécificité de sa vocation religieuse selon saint Jean-Baptiste de

³⁴⁰ Michel Sauvage, « Les citations néotestamentaires dans les *Méditations pour le Temps de la Retraite* », *Cahiers lasalliens* 1, 1960, p. XLIII.

³⁴¹ F. Michel Sauvage, « Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin », *Catéchistes* 12 - 4^e Trimestre 1952, pp. 211ss ; « Le Catéchiste à l'école de S. Augustin. I. Le De Catechizandis rudibus de S. Augustin », *Catéchistes* 20, 4^e Trimestre 1954, pp.281-290 ; « II. L'objet de la catéchèse », *Catéchistes* 21, 1^{er} Trimestre 1955, pp. 19-28 ; « III. Réflexions sur la méthode », *Catéchistes* 22, 2^e Trimestre 1955, pp. 107-120.

la Salle : l'importance de l'approche historique, la mise en valeur du caractère laïc de cette vocation et son unité dynamique saisie à partir de sa dimension apostolique. C'est aussi dans ces trois domaines que m'apparaissent aujourd'hui certaines lacunes voire quelques manques de cohérence :

- *Importance de l'approche historique de Catéchèse et laïcat*

C'est après la recherche minutieuse de *Cahiers lasalliens* 1, que je rédigeai les quatre derniers chapitres de la partie historique qui traitaient de la fondation de l'Institut. Tout semblait couler de source. En reprenant l'histoire de la fondation, il m'apparaissait à l'évidence que les *Méditations pour le temps de la retraite* offraient la relecture que, dans la foi, à la lumière de la Parole de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle faisait de cette histoire. La situation de détresse d'une jeunesse abandonnée qu'il dépeignait sobrement, les événements évoqués en filigrane à travers lesquels la fondation de l'Institut avait cherché à répondre à cette détresse, apparaissaient comme *le récit de Dieu dans une histoire d'hommes*³⁴².

Le charisme du Fondateur prenait corps et sens dans la chair de la vie du monde. C'est toujours d'un enracinement dans la conjoncture, et non d'une théologie abstraite de la vie religieuse qu'il faudrait partir pour renouveler l'évangélisme de l'existence du Frère. Toutefois, dans *Catéchèse et Laïcat*, j'étais loin d'explicitier comme je le fais aujourd'hui le rapport entre l'histoire de la fondation et l'enseignement des MR. D'autre part, le chapitre de la partie doctrinale intitulé : *Le Frère religieux-enseignant, ministère apostolique et vie religieuse*, demeure trop déductif : j'essaie laborieusement d'illustrer par des textes lasalliens une conception a priori de la vie religieuse toujours basée par exemple sur les trois vœux³⁴³ !

- *La mise en valeur du caractère laïc de cette vocation*

Ma thèse portait sur la participation des Laïcs au ministère de la parole de Dieu. La partie historique montrait comment, avec une grande lucidité, avec intransigeance, saint Jean-Baptiste de La Salle et les premiers Frères

³⁴² Titre d'un ouvrage de Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*. Cerf, 1992, 381 p.

³⁴³ Par exemple, *Catéchèse et Laïcat*, p. 728, où il est question des « conseils évangéliques » ; voir aussi « séparation du monde, retraite », p. 734-735.

avaient établi et maintenu le caractère laïc de l'Institut. En retraçant cette histoire, j'essayais d'en dégager la signification ecclésiale :

C'est pour qu'ils fussent en mesure de tenir leur place dans l'Église que le fondateur voulut que ses disciples demeurent laïcs...

...pour juger de la signification et de la valeur de la « vocation » laïque des Frères-enseignants, il reste indispensable de ne pas l'envisager seulement ni même d'abord en elle-même, mais de la situer dans l'ensemble de la vie de l'Église, à la lumière de l'enseignement de saint Paul sur les rôles divers et complémentaires des différents « membres » du corps ecclésial : c'est bien dans une telle perspective apostolique et ecclésiale que le fondateur s'est placé pour défendre avec intransigeance le laïcat de ses fils. D'autre part, la vie actuelle de l'Église invite indubitablement à ne pas sous-estimer un genre de vie qui veut exploiter au maximum les virtualités apostoliques du laïcat chrétien³⁴⁴.

Ce faisant, je crois que je rejoignais bien la signification théologique que donnent les MR de la vocation et de la mission du Frère. L'application à cette vocation des grands textes pauliniens sur le ministère de la parole de Dieu, atteignait bien la situation laicale du Frère, même si le Fondateur ne faisait jamais ce rapprochement explicite. Peut-être aurais-je dû m'interroger davantage sur cette absence de connexion formelle.

La partie doctrinale contient deux chapitres sur le laïcat des Frères-enseignants. Le premier essaie de répondre à la question : *les Frères-enseignants sont-ils des laïcs ?* Elle envisage le double principe de distinction des membres de l'Église, à partir de leur situation hiérarchique (et de ce point de vue, les Frères sont bien laïcs), à partir de leur relation au monde (et sous cet angle, leur qualité de religieux les distingue des laïcs séculiers, engagés dans la cité terrestre). Écrivant avant Vatican II, j'en restais peut-être à des distinctions trop simples. Pourtant, je formulais une réserve à propos de la formule par laquelle Mgr de Bazelaire résumait la position du Père Congar : « les prêtres et les religieux sont les hommes du sacré. Les laïcs sont les hommes du profane à sauver »³⁴⁵. Ma réaction partait, ici encore, d'une approche historique de la vie religieuse³⁴⁶.

³⁴⁴ *Catéchèse et Laïcat*, p. 524-525.

³⁴⁵ Cité par *Catéchèse et Laïcat*, p. 850.

³⁴⁶ cf. *Catéchèse et Laïcat*, p. 850.

Ce qui pouvait à la rigueur se dire des moines ne valait pas pour les Frères-enseignants que leur vocation engageait dans l'œuvre de développement du monde et de promotion terrestre des hommes. Mais cette réserve demeurait hésitante dans son expression. En revanche, les développements sur l'enracinement de la consécration et du ministère du Frère dans les sacrements de baptême et de confirmation, dans le sacerdoce universel et l'offrande du sacrifice spirituel me paraissent toujours actuels, même s'ils doivent être approfondis³⁴⁷. En particulier, je pense qu'il faudrait plus résolument mettre en valeur la signification de l'engagement *séculier* du Frère-enseignant.

Le second chapitre consacré au laïcat du Frère dans la partie doctrinale de *Catéchèse et Laïcat* peut sembler d'abord, rétrospectivement, comme conjoncturel et bien dépassé. Conjoncturel, il l'était : entre 1957 et 1959, les circonstances m'avaient ménagé de nombreuses occasions de rencontre avec le P. Michel Epagneul. Le fondateur des Frères missionnaires des campagnes avait voulu établir une congrégation dont les membres laïcs seraient à égalité avec les religieux clercs. Il semblait bien comprendre la création lasallienne ; il encourageait mes efforts de valorisation de la vocation laïque du Frère. En même temps, le P. Epagneul était un ardent partisan de la restauration du diaconat permanent ; il la souhaitait pour l'Église en général, et pour sa congrégation en particulier. Et il m'invitait à examiner la question pour le cas des Frères-enseignants.

À partir de là, j'étudiai la littérature sur le sujet, assez abondamment développée par divers auteurs, et sous diverses approches³⁴⁸. Ma critique fut sans doute trop négative, et la suite des événements me donna tort, puisque Vatican II a rétabli le diaconat permanent. Je reste pourtant convaincu que l'introduction du diaconat ne s'impose pas dans le cas des Frères-enseignants. Et je garde un certain nombre d'interrogations sur le fonctionnement et sur l'avenir du diaconat permanent dans l'Église.

- *Unité dynamique saisie à partir de la dimension apostolique*

En définitive, ce qui m'avait vraiment ébloui dans l'étude des *Méditations pour le temps de la retraite* de saint Jean-Baptiste de La Salle, c'était que ce

³⁴⁷ *Ib.*, p. 857-863.

³⁴⁸ *Catéchèse et Laïcat*, p. 868-881 ; la note 1, p. 819 donne une *bibliographie* du sujet à l'époque.

texte n'envisageait jamais la vie religieuse du Frère coupée de sa dimension apostolique. En réalité, j'utilise ici un langage qui était alors classique, mais qui n'est pas le sien, tant sa réflexion à ce sujet est unifiée parce qu'elle part à la fois de la réalité de la vie du Frère et des textes bibliques, pauliniens surtout, qui lui semblent l'éclairer.

Je revois la chambre de la maison d'Annappes où j'ai élaboré la partie de ma thèse consacrée à Jean-Baptiste de La Salle. Je me souviens de l'allégresse avec laquelle je rédigeai ces pages. Je les composais avec un élan que j'ai rarement retrouvé depuis : j'avais le sentiment d'avoir fait une découverte dans les MR, et que je pouvais approfondir cette intuition.

Découverte simple, que la vie religieuse du Frère est apostolique et que tout s'organise à partir de là. Mais, par apostolat, je comprenais une totalité : c'est-à-dire pas seulement les activités extérieures, mais l'idée de la mission : un appel du Dieu Père, une consécration dans le Fils, un envoi par l'Esprit dans l'Église, une communion avec l'Église, un engagement dans le monde avec la finalité de faire réussir aussi ces jeunes dans le monde. C'était donc vraiment à partir de cette mission que tout s'unifiait, pourvu que par mission on entende une totalité spirituelle comme une totalité apostolique; une totalité intérieure aussi bien qu'une totalité d'activité, d'engagement.

Le mot *apostolique*, pour moi, était très fort. Pas seulement des activités, comme on l'a trop souvent compris. C'est d'ailleurs cela qui a créé tant de malentendus, qui restent encore chez les Frères. Quand on parle de la primauté de l'apostolat, certains continuent d'objecter : non, vie intérieure d'abord. Alors que, pour moi, ou plutôt ce que j'avais découvert dans Jean-Baptiste de La Salle, c'était cette unité dynamique profonde d'une expérience qu'il avait d'abord vécue lui : expérience d'un appel, d'un envoi, d'un compagnonnage, d'un salut, d'une communication de ce salut. En d'autres termes, s'adressant aux Frères, Jean-Baptiste de La Salle ne sépare jamais la relation personnelle à Dieu de l'engagement pour le service des hommes. Il ne donne pas la priorité à celui-ci. Mais pas davantage à une union à Dieu qui aurait été déconnectée de la relation au prochain. Je pense à des déclarations simples comme celle de Mc 3,14-15 : « Jésus en établit douze pour être avec lui et pour les envoyer prêcher avec

pouvoir de chasser les démons » ; ou de Ga 1, 15-16 : « Lorsque Celui qui m'a mis à part depuis le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce, a jugé bon de révéler en moi son fils, afin que je l'annonce parmi les païens ».

Ces perspectives sont devenues monnaie courante. Mais la lecture des MR provoqua alors en moi le renversement auquel j'aspirais. Au début de ma vie religieuse, j'avais accepté comme allant de soi l'enseignement généralement diffusé sur la double fin de la vie religieuse : la perfection personnelle et l'apostolat. On avait fréquemment insisté sur la primauté de la première fin sur la seconde. Des formules toutes faites paraissaient s'imposer, telles que : *soyez d'abord bon religieux* (c'est-à-dire, appliquez-vous à la prière et à l'observance de la Règle) *et vous serez de vrais apôtres*. Ou encore, la formule de Jeanne d'Arc répétée sans aucune réflexion critique : *Messire Dieu, premier servi*. Ou encore, *votre premier apostolat, c'est la prière*. Par son unité simple et dynamique, le langage lasallien des MR et même de l'ensemble des Méditations transcendait ces formulations dualistes qui prétendaient hiérarchiser sinon opposer des activités ou des orientations de la vie du Frère.

Jean-Baptiste de La Salle ne parlait pour ainsi dire jamais de l'appel de Dieu, de la consécration dans le Christ, des dons de l'Esprit, sans y joindre la mention de leur objectif. Et j'étais frappé par l'importance de la préposition *pour* dans son langage, d'ailleurs souvent repris à l'Écriture :

En vous appelant *pour* ce saint ministère, Dieu exige de vous que vous vous en acquittiez avec un zèle ardent *pour* leur salut parce que c'est l'œuvre de Dieu (MR 201,1,1).

Vous que Jésus-Christ a choisis entre tant d'autres *pour* être ses coopérateurs au salut des âmes... (MR 196,2,1).

Faites réflexion à ce que dit saint Paul, que c'est Dieu qui a établi dans l'Église des apôtres, des prophètes et des docteurs, et vous serez persuadés que c'est lui aussi qui vous a établis dans votre emploi... qu'il y a divers ministères... mais...le Saint-Esprit ne se manifeste en chacun de ces dons que *pour* l'utilité commune, c'est-à-dire *pour* l'utilité de l'Église (MR 201,1).³⁴⁹

³⁴⁹ MR 201,1,1 citant 1 Co 12,28 ; MR 196,2,1 citant 2 Co 2,6 ; MR 201,1,1 citant 1 Co 12, 5-9.

Je reprends ces fragments parmi d'autres que je cite dans le premier chapitre de la partie doctrinale de *Catéchèse et Laïcat*, intitulé : « La finalité apostolique de l'Institut » (d'après saint Jean-Baptiste de La Salle). Le Chapitre 6 : « Ministère apostolique et vie religieuse » analysait un certain nombre d'implications de ce qu'on pourrait appeler la spiritualité apostolique présentée dans les *Méditations* lasalliennes. Par exemple, à propos de la prière : le Fondateur n'en minimise certes pas l'importance dans l'existence du Frère. Il ne la réduit pas au rang de moyen d'apostolat. Son approche est plus juste anthropologiquement et évangéliquement, puisqu'il se place plutôt dans l'ordre sacramental de l'existence du Frère, associé en quelque manière à l'action médiatrice du Christ³⁵⁰.

Un autre aspect de l'unité dynamique de la vie du Frère me tenait fort à cœur, et j'étais heureux de pouvoir montrer que Jean-Baptiste de La Salle ne la méconnaissait pas. Il s'agit de la place de l'activité profane dans la vie du Frère.

Pour Jean-Baptiste de La Salle, certes, le ministère du Frère, c'était d'abord et surtout l'annonce explicite de la bonne nouvelle par la catéchèse. Mais il ne me fallait nullement forcer ni ses textes, ni son expérience vécue, pour souligner que toute l'activité scolaire du Frère relevait de ce ministère. C'était l'objet du chapitre 5 de la partie doctrinale : « Fin apostolique de l'école chrétienne et tâches profanes du Frère ». ³⁵¹ Déjà, cette perspective unifiée était entrevue dans la partie historique : « Pour que l'école 'aille bien' ; école chrétienne et ministère de la parole de Dieu » ³⁵². Elle était prolongée et actualisée dans une réflexion plus personnelle sur « l'extension de la mission des Frères-enseignants » ³⁵³.

³⁵⁰ Voir notamment MR 195 sur le Frère « coopérateur de Jésus Christ au salut des âmes » : chacun des trois points se conclut par une invitation à la prière. Il en va de même dans la *Méditation* paire correspondante, 196 : « ce qu'il faut faire pur être les vrais coopérateurs de Jésus-Christ au salut des enfants ». Voir aussi MR 198,1 sur l'échelle de Jacob : « Les anges montaient à Dieu pour lui faire connaître les besoins de ceux dont il les avait chargés... et ils en descendaient pour apprendre à ceux qu'ils conduisent quelle est la volonté de Dieu...Vous devez faire la même chose à l'égard des enfants qui sont confiés à vos soins ».

³⁵¹ *Catéchèse et Laïcat*, p. 668-707.

³⁵² *Catéchèse et Laïcat*, p. 485-487 et 489-493.

³⁵³ *Catéchèse et Laïcat*, p. 838-843.

Je ne renie pas ce qui m'avait alors marqué dans l'enseignement spirituel lasallien sur l'unité de la vie du Frère. Aujourd'hui, j'en soulignerais davantage trois aspects. D'abord, son enracinement existentiel dans l'expérience du Fondateur : ce devrait être l'apport fondamental de la thèse de Miguel Campos publiée en 1974³⁵⁴. En second lieu, j'aimerais montrer à quel point dans l'expérience et l'enseignement lasalliens s'unifient les deux expressions : *je consacre ma vie – et ma vie me consacre*³⁵⁵. Enfin, l'approche de Jean-Baptiste de La Salle dans *Catéchèse et Laïcité* était marquée par l'actualité du renouveau catéchétique. Plus tard, devait m'apparaître une priorité en quelque sorte plus déterminante dans l'expérience et l'enseignement spirituels lasalliens : le service des pauvres. Il faudra y revenir.

FIN DE LA THÈSE, SECOND NOVICIAT

Je termine ma thèse en juillet 1960 à Lille. Je la remets au Jury et je pars au second Noviciat à Rome. La date de la soutenance de la thèse est fixée au 9 janvier 1961. La veille, le dimanche 8 janvier, avait lieu le référendum par lequel le général de Gaulle voulait s'assurer de l'assentiment du peuple français à l'autodétermination de l'Algérie. Le lendemain, la soutenance fut longue. L'exposé liminaire que je devais présenter au début m'a servi d'introduction pour la thèse imprimée. La question que je pose en commençant est restée d'actualité jusqu'au Concile et ensuite ; je devrai en reparler. En même temps, j'introduirais maintenant des nuances dans sa formulation :

Certains se demandent parfois s'il ne s'agit pas là [la vocation de Frère-enseignant n'est pas] d'une forme de vie hybride, inachevée sous quelque aspect qu'on l'envisage : des religieux-apôtres qui ne sont ni de vrais clercs, ni d'authentiques laïcs ; des catéchistes qui passent une grande partie de leur temps à enseigner les disciplines profanes ; des hommes que leur consécration religieuse retire du monde et de la cité terrestre, mais qui y reviennent en quelque façon pour y exercer une véritable profession.

³⁵⁴ *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite, Cahiers lasalliens* 45-46, Rome, 1974.

³⁵⁵ Expression empruntée au Père Michel Rondet, s. j. On la trouve fortement exprimée dans MR 201,3.

[...] à leur seul énoncé [de ces questions] on saisit aussi toute l'actualité de la forme de vie du Frère -enseignant. De fait, elle se trouve comme au point de convergence de plusieurs courants qui, de nos jours, attestent et intensifient à la fois la vitalité de l'Église : apostolat des laïcs et renouveau de la vie religieuse ; mouvement catéchistique et réflexion sur la signification de l'école chrétienne³⁵⁶.

Aujourd'hui, j'hésiterais à écrire que *la consécration religieuse retire du monde* : cette expression portait les traces d'une vision un peu négative et de la consécration et du monde. Probablement insisterais-je davantage sur le caractère laïc de cette forme de vie religieuse masculine, et pas seulement d'un point de vue juridique, mais en référence à l'exercice d'une profession séculière, impliquant un engagement réel dans la cité des hommes. Mais ces nuances sont secondes au regard d'une mutation autrement radicale : le type de vocation de Frère-enseignant semble en voie de disparition, du moins dans les pays développés. Ce qui ne signifie pas qu'un charisme comme celui de Jean-Baptiste de La Salle n'ait plus de raison d'être dans nos sociétés et dans l'Église. Mais il faut prendre un tout autre angle d'attaque que celui que j'avais adopté voici quarante ans : comme lors de la fondation, c'est à partir des besoins multiformes de la jeunesse marginalisée qu'il devrait être possible de repartir. Étant bien évident que ce nouveau jaillissement ne peut se déduire d'un raisonnement...

Miguel - C'est très remarquable qu'on vous ait laissé sortir du second Noviciat ! Est-ce que le second Noviciat a laissé des marques dans votre vie personnelle en tant que Frère ?

Michel - Le second Noviciat a été pour moi une période de retraite calme, de silence, de paix après six ans d'une activité intense. Dix ans s'étaient écoulés entre le moment où j'étais parti à Rome pour la licence en théologie, et celui où j'y retournais pour le second Noviciat. Au départ, j'avais décidé de ne rien critiquer de l'enseignement donné, même si je n'étais pas d'accord avec un certain nombre de points de vue. Mais surtout, la formule me paraissait usée : réunir une soixantaine de Frères venant du monde entier, pour leur faire vivre une existence recluse, où les échanges entre les

³⁵⁶ *Catéchèse et Laïcat*, p. 1-2.

personnes étaient pratiquement impossibles ; contraindre ces adultes à revivre un règlement minutieux, tatillon, interdisant par exemple le travail en chambre ; obliger tous les Frères, quelle que soit leur langue maternelle, à écouter deux heures par jour au moins des cours en français, sans parler des lectures de table : tout cela me semblait vraiment suranné.

Le second Noviciat ne tenait que par le prestige dont jouissait son Directeur, le F. Clodoald. Lorsqu'en juillet 1964 celui-ci fut victime d'un grave accident de voiture qui le laissa paralysé, le successeur improvisé ne tint pas le choc, et il devint évident, au début du Chapitre général de 1966, que la formule avait vécu.

Ce que le second Noviciat m'a laissé ? J'ai parlé plus haut des amitiés que j'y ai faites. Au point de vue enseignement, pas grand chose. Je connaissais déjà l'essentiel des conférences du F. Maurice-Auguste. En dépit des restrictions à la communication, j'ai noué quelques fortes amitiés dont j'ai parlé au chapitre précédent. J'ajoute de l'intérêt pour l'Institut international que cette année a contribué à développer en moi.

Ce qui a été plus marquant pour moi pendant le second Noviciat, ce fut l'orientation que prit ma vie. Le nouveau Visiteur de Lille, le F. Alfred Duhamieu m'avait annoncé qu'à mon retour il me nommerait Directeur de la communauté et de l'école Ste Marie de Roubaix. C'était pour moi l'espoir d'un nouveau départ dans le métier d'éducateur. En terminant ma thèse, je croyais avoir bouclé une période d'une douzaine d'années au service de l'Institut. La thèse allait être publiée, j'avais enseigné dans les maisons de formation, les études religieuses avaient été renouvelées. J'aspirais à retrouver une vie de Frère normale. Mes amis du District me mettaient en garde : *tu te fais des illusions, tu vas rester à Rome*. Mais je m'en défendais. De fait, au moment de l'entrevue que tous les seconds novices avaient avec le Supérieur général en janvier 1961, le F. Nicet-Joseph me prévint : *je vais vous demander de rester à Rome comme professeur à Jesus Magister*.

L'Institut Jesus Magister et son contexte

C'était vraiment pour moi un nouveau tournant. Quand je repense à ma vie, j'ai parfois le sentiment de n'avoir pas fait grand chose, d'avoir trop

travaillé à l'intérieur de l'Institut. Ce qui me réconforte alors, c'est la réflexion suivante : les tournants inattendus de mon existence - la théologie, la thèse, l'enseignement à *Jesus Magister* - m'ont été demandés et même en un sens imposés.

Au moment où le F. Nicet m'a annoncé que je serais professeur à *Jesus Magister*, j'ai compris la phrase du F. Zacharias : *vous ferez une thèse, parce que nous avons besoin de docteurs*. C'est encore le Chapitre général de 1956 qui avait souhaité l'ouverture d'un centre universitaire à Rome pour la formation théologique des Frères-enseignants. Les Frères italiens étaient à l'origine de ce projet : ils souhaitaient la création d'un Centre où les Frères obtiendraient des diplômes reconnus par l'État italien pour l'enseignement religieux alors obligatoire dans les établissements scolaires du pays. Le projet, partagé par l'ensemble des congrégations de Frères-enseignants, s'était ensuite élargi. On estimait que le cycle des études dans les facultés de théologie comportait des disciplines inutiles pour des religieux laïcs, et que des cours de casuistique seraient avantageusement remplacés par un enseignement plus spécifique de théologie catéchétique par exemple.

Déjà un Institut similaire de formation théologique avait été établi pour les religieuses : *Regina Mundi*. Dès la rentrée 1957, l'Institut *Jesus Magister* fut établi par les Frères-enseignants, dans les locaux et sous le patronage de l'Université du Latran. Un cycle de quatre ans permettait d'obtenir une licence en sciences religieuses : au départ, les autorités académiques refusaient de permettre à des non-clercs l'accès au grade canonique de licence en théologie. En fait, lorsqu'il fut question, dès 1962 ou 1963, que des étudiants à *Jesus Magister* poursuivent leurs études jusqu'au Doctorat, la licence en sciences religieuses fut considérée comme équivalente à la licence en théologie. Le programme des études était solide, et les professeurs principaux excellents et ouverts : en Ancien et Nouveau Testament, en Dogmatique, en Théologie morale.

C'est ici que s'impose une allusion rapide à un aspect du contexte ecclésial de l'époque qui aurait pu toucher directement mes débuts d'enseignant à *Jesus Magister*. Il s'agit de la fin du Pontificat de Pie XII, de l'avènement de Jean XXIII, de l'annonce du Concile, de sa préparation et de la première session. Globalement, on peut parler d'une opposition marquée de

la Curie romaine aux perspectives réformistes ouvertes par Jean XXIII³⁵⁷. Cette opposition se cristallise surtout dans la Commission théologique préparatoire, présidée par le Cardinal Alfredo Ottaviani. Au nombre des experts de cette Commission, figure Mgr Pietro Parente, ancien professeur au Latran³⁵⁸, et qui lui reste fort lié. Il est en relation étroite avec le recteur, Mgr Antonio Piolanti, avec certains professeurs de l'Université « du Pape », et avec des officiers de la Congrégation des Universités, adversaires farouches – et dans le cas de Mgr Antonino Romeo, véritablement hystériques – de la « nouvelle » théologie en général, et de l'enseignement de l'Institut Biblique en particulier³⁵⁹.

Jesus Magister avait été rattaché à l'Université du Latran. Or ses enseignants à *Jesus Magister* étaient remarquablement ouverts et libres, et il ne semble pas qu'on leur ait jamais cherché noise à une époque où le recteur et quelques professeurs de l'Université du Latran défendaient des positions ultra-conservatrices, et menaient une véritable guerre contre plusieurs professeurs de l'Institut Biblique. Appuyés par le Saint-Office et la Congrégation des Universités, ils avaient engagé les hostilités aussitôt la mort de Pie XII, critiquant ouvertement l'encyclique libératrice en exégèse, *Divino afflante Spiritu*. Et au début du Concile, sous le Pontificat de Jean XXIII, ils obtinrent qu'à la rentrée universitaire 1962, l'enseignement fût interdit aux Pères Stanislas Lyonnet et Maximilian Zerwick, professeurs au Biblique. La mesure parut tellement énorme, à ce moment, que la simple soutenance de thèse du Père Lohfink sur le Deutéronome³⁶⁰ donna lieu à une manifestation triomphale d'opposition aux trublions du

³⁵⁷ Ceci est bien mis en évidence dans les deux tomes, déjà cités, de : *Histoire du Concile Vatican II*, T. I *Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation*. Paris, Cerf, 1997. Voir notamment chapitre III : « Le combat pour le concile durant la préparation », par Joseph A. Komonchak, p. 185-397. Et, tome II *La formation de la conscience conciliaire*, Paris, Cerf, 1998, *passim*.

³⁵⁸ Le Latran n'est pas seul en cause, loin de là : le Secrétaire de la Commission théologique préparatoire est le Père Tromp, s.j., de la Grégorienne ; l'influence de l'*Angelicum* joue dans le même sens : le Père Garrigou-Lagrange demeure actif malgré son vieillissement. Il est relayé par le Père Gagnebet.

³⁵⁹ On peut se reporter aux noms cités ici dans l'*Index* de l'ouvrage d'Etienne Fouilloux, 1998.

³⁶⁰ Une piqûre de six pages présentait cette thèse : *Pontificium Institutum Biblicum – MANDATUM MAGNUM (questiones Litterarium Introductoriae in Deut 5-11) Thesis Defendenda a R.P. Norberto Lohfink, S.J., ad Lauream in re Biblica consequendam, die 22 novembris 1962*. Il s'agit d'une étude sur le texte considéré comme le Discours d'Introduction à la loi deutéronomique.

Latran et de la Congrégation des Séminaires et Universités : la soutenance eut lieu, le 22 novembre 1962 devant un parterre nombreux de cardinaux, d'évêques, d'experts venus manifester leur sympathie à l'Institut Biblique et à ses professeurs injustement sanctionnés³⁶¹.

La mesure fut rapportée dès le début du Pontificat de Paul VI. Celui-ci tint à venir présider la séance solennelle de rentrée au Latran, dès le 31 octobre 1963. J'y assistais – comme à la thèse dont je viens de parler - et je me souviens du tonnerre d'applaudissements qui éclata dans l'aula lorsque Paul VI, évoquant avec sévérité ce combat contre des exégètes irréprochables termina son algarade par ces mots « *mai, mai* » : *il ne faut plus jamais que cela se reproduise*³⁶². Rendant ensuite visite au P. Lyonnet, je le trouvai, rayonnant de joie : des amis lui avaient procuré la cassette enregistrée de l'intervention du pape et de la réaction des étudiants du Latran³⁶³.

LES DÉBUTS DE MON ENSEIGNEMENT À *JESUS MAGISTER*

Miguel - *Est-ce que vous voulez parler un peu de ce Jesus Magister ? Je me souviens des cours que vous donniez. Mais c'est différent de parler de la matière des cours et de vous, d'exprimer ce que vous avez vécu en faisant ces cours. Pouvez-vous parler également du contexte ecclésial que vous avez vécu juste avant le Concile ?*

Michel - Dès le début, quelques cours spécifiques pour Frères-enseignants avaient été organisés à Jesus Magister et confiés à des Frères : psychologie, F. Paul Griéger ; catéchétique, F. Anselmo ; pédagogie religieuse, F. Sigismondo. Celui-ci arrêta l'enseignement début 1961. Quand je demandai au F. Nicet-Joseph quel enseignement on attendait de moi à

³⁶¹ Sur cet épisode, Etienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté*, p. 270-271 ; *Histoire du Concile Vatican II* (sous la direction de Giuseppe Alberigo), Tome 1, p. 313.

³⁶² Sur cette admonestation de Paul VI : E. Fouilloux, *op.cit.*, p. 271.

³⁶³ Bernhard Haering, *Quelle morale pour l'Église ?* Paris, Cerf, 1989, p. 23, évoque des mises en garde de Mgr Piolanti, recteur et du P. Lio, moraliste du Latran, contre les idées nouvelles de l'auteur de *La Loi du Christ* (c'était durant la période préparatoire au Concile). Plus loin, il rappelle cette lutte que mena l'Université du Latran contre l'Institut biblique et l'encyclique libératrice en exégèse, *Divino afflante Spiritu* (p. 57-59).

Jesus Magister, il me répondit : *vous avez carte blanche, vous ferez ce que vous voudrez, sur un cycle de trois ans.* Le F. Anselmo, vice-recteur chargé de *Jesus Magister* ne fut pas plus explicite. Cette liberté était stimulante. Réfléchissant au type d'étudiants de l'Institut, je pensais qu'il serait bon de poursuivre avec eux, dans la ligne de ma thèse, une réflexion sur la signification théologique de la vocation de Frère-enseignant.

La seule restriction que m'imposa le F. Anselmo ne manquait pas de sel : dans le cadre du Latran, un Frère laïc ne pouvait pas inclure le terme de *théologie* dans le titre de son enseignement (la seule exception était faite... pour le cours du F. Anselmo lui-même, Théologie catéchétique). Succédant au F. Sigismondo, j'étais chargé d'un cours de Pédagogie religieuse, mais le F. Anselmo me précisait bien que l'étiquette étant sauve, j'étais libre du contenu du vase ! Pour moi, il s'agissait bien d'un enseignement de théologie de la vie du Frère-enseignant. La seule restriction qui m'était imposée était d'inscrire dans le titre des feuilles polycopiées de mon cours : « Pédagogie religieuse ». Je le mettais entre guillemets. Chaque fois, au début de l'année, j'expliquais aux étudiants que ce titre n'avait pas de sens ! Il n'en était pas moins paradoxal qu'ayant fait une thèse sur la participation des laïcs au ministère de la Parole de Dieu, sous différentes formes, y compris l'enseignement théologique, je me voyais refuser cette appellation contrôlée, réservée aux clercs !

Ayant affaire à des membres d'une dizaine de congrégations de Frères-enseignants, je ne pouvais plus guère parler de saint Jean-Baptiste de La Salle. À ce sujet, je me rendis rapidement compte d'une donnée dont la force m'avait d'abord échappé : je me disais que la multiplicité des Instituts de Frères n'avait de raison qu'historique, et que l'on pouvait envisager une unification progressive de congrégations qui avaient la même finalité. Je fus vite détrompé quand je constatai que nombre d'étudiants tenaient à rédiger leur mémoire sur leur propre fondateur. Je découvrais un signe de plus de la spécificité historique des formes diverses de vie religieuse. Les divers Instituts de Frères pouvaient avoir le même but, leur histoire leur avait forgé une conscience d'identité irréductible à celles des autres sociétés apparemment analogues.

Sachant que les étudiants suivraient mon enseignement pendant trois ans,

je conçus le programme de mes cours sur trois registres : la théologie de la vie du Frère-enseignant serait envisagée successivement à partir d'une réflexion sur la vie religieuse, sur le ministère de la parole, sur l'enseignement chrétien du profane, la théologie des réalités terrestres. Le caractère laïc de la vie du Frère était sous-jacent aux trois années. Grâce à mon patron, la dimension historique avait été développée dans ma thèse. Il me parut normal d'aborder le premier registre, celui de la vie religieuse, dans la foulée de cette méthode. Peu à peu, s'imposera à moi la conviction qu'il ne pouvait y avoir de théologie de la vie religieuse qu'historique. Par ailleurs, je gardais de ma formation universitaire profane la conviction de l'importance de mettre les étudiants en contact avec de grands textes inspirateurs. Au démarrage, en octobre 1961, je n'avais pas d'autres idées directrices.

À propos de la réflexion sur la vie religieuse, je dois cependant noter deux apports qui avaient coïncidé chronologiquement avec la période de préparation plus intense de la thèse.

En premier lieu, le District de Lille avait vécu depuis 1948 une crise se manifestant par le départ, chaque année, de plusieurs profès perpétuels, souvent parmi les mieux préparés intellectuellement. J'en ai déjà dit un mot. Les autres districts de France, à l'époque, ne connaissaient pas le même phénomène. En 1957, au terme d'une année scolaire particulièrement difficile sous ce rapport, et qui m'avait personnellement fortement secoué, le F. Visiteur de Lille me demanda d'assurer cinq conférences sur la vie religieuse aux deux retraites des Frères. Je venais de découvrir le petit ouvrage du Père René Carpentier, *Témoins de la Cité de Dieu*³⁶⁴. Ce jésuite belge y renouvelait complètement la conception moralisante qui caractérisait les *Catéchismes des vœux* dont ce petit livre prenait la suite. Il insistait sur la consécration religieuse, comme expression de la vie baptismale. À partir de là, je traitai successivement dans mes conférences de cinq aspects qui m'apparaisaient centraux dans la vie religieuse, comme dans toute vie baptismale du reste : son caractère théocentrique (il était question de la vocation comme histoire) ; son aspect christocentrique (la consécration) ;

³⁶⁴ Carpentier, René. *Témoins de la Cité de Dieu : Initiation à la vie religieuse*. Paris. Desclée de Brouwer, 1957, 204 p.

sa dimension ecclésiale (donc j'abordais les questions de la participation à la vie de l'Église, de la séparation du monde et de la présence au monde, de la vie communautaire) ; de sa valeur apostolique (signe, et par les activités apostoliques propres à l'Institut) ; de l'importance de la fidélité, illustration de sa signification eschatologique (la fidélité première de Dieu, la fidélité à Dieu).

À 34 ans, devoir pour la première fois prendre la parole devant cent cinquante Frères m'intimidait. Je présentai ces conférences en tremblant, me bornant à lire un texte préalablement rédigé. Ces conférences marquèrent pourtant certains Frères, car leur langage était neuf. Elles me marquèrent surtout moi-même. Ces conférences seront publiées plus tard par le F. Maurice-Auguste dans *Lasallianum*³⁶⁵. Et cela a conduit aussi mon cours sur la vie religieuse à *Jesus Magister*. Déjà, sans nullement l'avoir prémédité, je ne parlais pas tellement des vœux, mais des dynamismes de la vie religieuse.

Une seconde expérience datant de la même période devait m'amener à approfondir ma réflexion sur la vie religieuse. Il existait alors en France diverses unions de Religieux et Religieuses, regroupés selon leur spécificité apostolique (Union des Frères enseignants, Union des Religieuses enseignantes, Union des Religieuses hospitalières, etc...). Préfigurant les futures conférences de Supérieurs majeurs, un Comité Permanent des Religieux de France (C.P.R.) était animé par son secrétaire quasi « perpétuel », le P. Jean-François Barbier, ancien provincial de Paris des Franciscains. C'était un habile diplomate, un homme qui, sans être spécialiste, sentait bien les questions du moment. Représentant les Frères-enseignants, dont il était le Secrétaire National, le F. Adrien Valour tenait une place importante dans ce Comité. J'étais très attaché à ce Frère, depuis que je l'avais eu comme Directeur au Scolasticat de Rome, de 1951 à 1953. J'admirais ses fortes qualités intellectuelles, sa clarté d'esprit, son exceptionnelle capacité de travail, son don pour les synthèses. J'appréciais beaucoup aussi son urbanité, son attention aux personnes, son égalité d'humeur, sa capacité d'avaler d'énormes couleuvres. Il avait

³⁶⁵ Dans un Recueil d'articles, F. Michel Sauvage, « La vocation du Frère-enseignant », dans *Lasallianum* 2, mars 1964, p. 7-93).

soutenu depuis 1954 notre effort de rénovation des études religieuses et de la formation des jeunes Frères. Il avait joué un rôle important au Chapitre Général de 1956. C'est lui qui, en 1959, me proposa au Père Barbier pour faire partie d'un petit groupe de réflexion théologique sur la vie religieuse mis en place, en vue du Concile, par le Secrétaire du C.P.R.

Ce groupe restreint de travail se composait d'un représentant des moines (Dom Ghislain Lafont de la Pierre-qui-vire) ; un représentant des chanoines réguliers (un prémontré de Mondaye) ; un représentant des mendiants (le Père Bonduelle, dominicain), un représentant des clercs réguliers (le Père Rouquette, jésuite, qui serait le chroniqueur remarquable du Concile pour la revue *Études*) ; un représentant des congrégations cléricales (un rédemptoriste) et moi-même, représentant des Frères enseignants. Le Père Hamer, dominicain belge, alors régent des études au Saulchoir, pilotait le groupe. Il nous avait fait aborder nos réflexions et nos échanges en rédigeant chacun deux monographies : l'une sur notre type de vie religieuse, à partir d'un questionnaire commun ; l'autre sur la comparaison de notre forme de vie religieuse, d'une part avec les moines et d'autre part avec les Instituts séculiers.

Ce travail m'avait fortement intéressé et même marqué, toujours dans le sens d'une approche historique de la théologie de la vie religieuse. Par la suite, nos échanges portèrent notamment sur le célibat. Il fut ensuite question d'élaborer une sorte de « Traité de la Vie religieuse » destiné à paraître dans une collection de manuels de théologie alors en cours de parution, et dont le Père Congar était l'un des maîtres d'œuvre. Les membres du groupe d'études tombèrent d'accord pour que je sois l'auteur de cet ouvrage de synthèse. J'acceptai en principe, et pendant plusieurs années, mon nom figura, à ce titre, sur les couvertures de chacun des fascicules constituant peu à peu cet ensemble de manuels. Rapidement, le Concile d'une part, l'ampleur et la diversité du sujet d'autre part me convainquirent de l'impossibilité, pour moi, de faire face à ce projet. On n'en reparla d'ailleurs plus guère dans le groupe d'étude, occupé à préparer des interventions en vue du Concile.

Cette expérience m'incita à organiser mon cours de première année à *Jesus Magister* sur la vie du Frère à partir d'une confrontation avec les origines

de la vie monastique – représentée par *Vie de St Antoine* par St Athanase, et par la *Règle de saint Benoît* ; puis d’une confrontation avec la naissance, au tournant des XII^e-XIII^e siècles, de la vie religieuse cléricale-apostolique, avec les dominicains et les écrits de S. Thomas d’Aquin sur la vie religieuse. J’abordais enfin l’apparition de la vie religieuse masculine laïque apostolique, avec Jean-Baptiste de La Salle. Cette dernière partie du cours était organisée sous la forme d’une synthèse construite sur les cinq thèmes découverts lors de mes conférences de 1957 : la vie religieuse est *théocentrique* (et je parlais de la vocation, appel-réponse) ; elle est *christologique* (et je traitais de la consécration) ; elle est *ecclésiale* (et il s’agissait de la situation du religieux dans l’Église, de sa relation au monde et de la vie communautaire) ; elle est *apostolique* (et s’ouvrirait ici ce qui serait le thème de la seconde année, le ministère du Frère) ; elle est *eschatologique* (non pas parce qu’elle adopterait un style de vie anticipant l’au-delà, mais parce qu’elle est itinéraire, tournée vers l’avenir, en marche, ce qui s’applique aux quatre autres caractéristiques énoncées).

Je reprenais le schéma en cinq points des conférences sur la vie religieuse données lors des deux retraites du District de Lille en 1957, et dont je viens de parler. Auparavant, l’étude du monachisme et de la fondation dominicaine m’avait amené à montrer comment l’on y retrouvait ces mêmes cinq éléments, mais spécifiés par l’orientation fondamentale de ces formes de vie religieuse. À la fin du semestre, j’éprouvai un choc qui me montra à quel point je m’étais éloigné des présentations alors habituelles de la vie religieuse. Ayant devant moi plus de 120 étudiants, je ne pouvais guère dialoguer habituellement avec eux durant les cours. Pour compenser cette lacune, je consacrai les trois ou quatre dernières heures d’enseignement à répondre aux questions que me posèrent les étudiants. La première fut formulée par un Frère mariste célèbre³⁶⁶ : *votre cours sur la vie religieuse est très intéressant, me déclara-t-il en substance. Mais, selon cette approche, que deviennent les questions du double mérite et du double péché ?*

³⁶⁶ Il s’agissait du Frère Desbiens qui, sous un pseudonyme, avait écrit un ouvrage brillant et reçu comme incendiaire dans le contexte de la Révolution tranquille du Québec : *Les insolences du frère Untel*. La notoriété un peu fracassante de l’auteur avait amené ses Supérieurs, en accord avec lui, à l’éloigner du Québec et à l’envoyer suivre les cours de *Jesus Magister*... Il n’y resta qu’un an, et partit ensuite pour l’Université de Fribourg en Suisse.

Je mis un moment avant de réaliser de quoi il s'agissait, mais rapidement l'enseignement appris dans ma jeunesse me revint à l'esprit. Dans une présentation des vœux qui insistait jusqu'à l'exclusive sur leurs obligations – et sur les péchés commis en manquant aux vœux – on avait en effet échafaudé cette théorie d'un mérite double, quand on posait un acte de fidélité au vœu : mérite de l'acte bon, mérite lié à l'engagement votal pris envers Dieu. Il en allait de même pour le péché : au péché contre la vertu, s'ajoutait un « sacrilège », puisqu'on manquait à un vœu fait à Dieu³⁶⁷.

Je pris alors conscience que j'avais pu traiter de la vie religieuse et de ses différentes formes sans même faire mention des trois vœux (mais j'avais développé un enseignement sur la consécration religieuse, dans la ligne de la consécration baptismale). Cette « omission » n'avait pas été délibérée, et je ne m'en étais rendu compte que grâce à la question de l'étudiant. Mais ce dialogue contribua à me convaincre qu'il fallait aborder la vie religieuse par ses dynamismes d'un dialogue existentiel entre l'homme, le Dieu Trinité, l'Église, l'humanité et le monde, c'est-à-dire la situer dans une démarche anthropologique (l'éveil, l'engagement, les relations, le devenir de l'homme) dans une vision théologique, mais d'une théologie relevant de l'économie, de l'histoire du salut (présence de Dieu à l'humanité, croissance du Christ dans le monde, liberté novatrice de l'Esprit) et selon des perspectives d'une ecclésiologie à la fois relationnelle (communio) et incarnée (Église dans et pour le monde).

Ces perspectives n'étaient sans doute pas alors aussi explicites que je viens de les énoncer. Néanmoins, je sortais quelque peu des sentiers battus. En vérité, la première fois que je fis ce cours (1961-1962), avant le début du Concile, je me trouvai dépourvu de bibliographie sur la théologie de la vie religieuse³⁶⁸. Alors que, même pas dix ans plus tard, un énorme recueil bibliogra-

³⁶⁷ Dans l'Institut, le *Catéchisme des Vœux* avait été remplacé, à partir de 1950, par le *Petit traité de l'état religieux à l'usage des Frères des Écoles chrétiennes*, Ligel Paris, 333 pages. Ce traité se voulait plus doctrinal, plus positif aussi. Il n'en gardait pas moins la théorie du double péché, par exemple à propos du manquement au vœu de pauvreté : il s'agit souvent d'un péché contre la justice... « En outre, comme dans toute faute contre les vœux de religion, il y a sacrilège... puisque c'est la violation d'un engagement pris avec Dieu » (p. 170).

³⁶⁸ Lors des vacances de Pâques 1958, je fus chargé d'organiser, pour les Frères du District de Lille, une session sur la vie religieuse. L'intervenant principal était le Père René Carpentier, s.j. dont il vient

phique paraissait en Espagne³⁶⁹. Ces productions parues en masse étaient d'ailleurs de valeur forte inégale. Je devais reprendre ce cours en 1964-1965.

En 1964, j'en consacrai une partie importante à présenter la Constitution conciliaire *Lumen Gentium* et à y situer la place de la vie religieuse. Les principaux rédacteurs de la constitution sur l'Eglise avaient tenu à situer la vie religieuse dans l'Eglise, après le chapitre de l'appel universel à la sainteté. Non sans rencontrer, au premier abord, une forte résistance de la part d'un certain nombre de religieux. Le cours de 1967-1968 fut consacré à *Perfectae Caritatis*. Je me bornai à traiter deux questions : Ce que signifiait *l'évolution du titre du Décret*, partant d'un projet pré-conciliaire de Constitution intitulé *De statibus perfectionis*, et aboutissant au titre : *De accommodata renovatione vitae religiosae*, en passant par le titre *De accommodatione vitae religiosae*. La seconde question à laquelle je m'arrêtais était elle aussi d'ordre historique, mais à portée théologique importante : il s'agissait de la question également controversée au Concile des deux fins de la vie religieuse, et résolue par le N° 8 de *Perfectae Caritatis* affirmant que, dans les instituts apostoliques, l'apostolat fait partie intégrante de la consécration religieuse. Il faudra sans doute revenir sur cela, dans la partie prospective.

La deuxième année, le cours sur *le ministère de la parole de Dieu*. J'y avais insisté sur l'aspect personnel de la foi. Parallèlement, j'organisai un séminaire pour ceux qui le souhaitaient sur le *De Catechizandis rudibus* et le *De Doctrina Christiana* de saint Augustin. Ceux qui suivaient le séminaire devaient rédiger un travail personnel à son sujet, qui leur tenait lieu d'examen. Ce type d'enseignement convenait à la plupart des étudiants, mais

d'être question. L'ensemble des conférences de cette session fut ensuite réuni en un fascicule polycopié. À lire la *Bibliographie* qui figure en dernière page de ce fascicule, on mesure la pauvreté des études sur le sujet (*Pour une Catéchèse de la vie religieuse*, Session de Lille 8,9,10 avril 1958. R. Carpentier – P.M. Bailleur – J. Audinet – Fr. Vincent Ayel – Fr. Michel Sauvage. Commission des Études religieuses, Paris 120 pages 21x27). On avait reproduit le texte d'une *Introduction* à un Carrefour que j'avais animé lors du 2^e Congrès de l'enseignement religieux, à Paris, en avril 1957 : *Enseignement religieux et vocation religieuse*. J'avais procédé à une analyse de ce que disaient de la vie religieuse les ouvrages d'enseignement religieux de différentes collections, pour les classes du secondaire. Je ne pouvais que constater la même pauvreté...

³⁶⁹ *La vida religiosa y el Concilio Vaticano II, Orientación bibliográfica 1960-1968* en Verdad y Vida de Joaquín M. Beltrán, OFM.

certaines en étaient déconcertés : il ne voyaient pas quelle pourrait être la matière de l'examen qu'ils auraient à passer en fin de semestre. Ils étaient encore habitués à réciter un cours par coeur. Je repris le cours sur le ministère de la Parole de Dieu en 1965-1966, assez perturbé par la préparation immédiate du Chapitre Général de 1966.

La troisième année, le cours sur *l'enseignement profane*. Progressivement, il s'est élargi à la théologie des réalités terrestres. Ce cours est revenu en 1963-1964, 1966-1967 (et cette année-là je fis cours sur la *Déclaration conciliaire sur l'Éducation chrétienne*, texte auquel j'avais travaillé pendant le Concile).

Il faudrait faire mention également des *Mémoires pour la licence en Sciences religieuses* que j'ai dirigés, plusieurs ont été publiés dans *Lasallianum* : celui du F. Carlos Lorenzo Gonzalez Kipper, mexicain : *Rapports entre la vie religieuse et le ministère apostolique du Frère d'après les Méditations pour le temps de la Retraite de Saint Jean-Baptiste de La Salle*³⁷⁰ ; F. Jean-Pierre Lauby, du District d'Afrique de l'Ouest, *Le Père Peyriguère, témoin du Christ et de l'Église*³⁷¹. Deux travaux plus importants : du F. Joseph Famrée, de Belgique-Sud, *Le charisme de Fondateur*³⁷² et de Gabriele-Maria Mossi, du District de Turin, *Il Ministero della Parola di Dio nella Chiesa del Vaticano II*³⁷³. Aussi, du F. Giuseppe Giosmin, de Turin, *Fedeltà al Carisma di Giovanni Battista de La Salle*³⁷⁴ ; il s'agit d'une étude très large, dont l'un des propos était de présenter la *Déclaration sur le Frère des Écoles chrétiennes dans le Monde d'aujourd'hui*, dans sa genèse et son contenu, mais le travail sur ce point est décevant. Valerio López, *Al servicio del Hombre, bajo la soberanía de Dios*³⁷⁵ et F. Lucio Tazzer, *El factor trascendente en la renovación de la Vida Comunitaria*³⁷⁶.

J'eus également à diriger plusieurs thèses de doctorat en théologie de Frères des écoles chrétiennes. Il y eut d'abord la thèse d'un Frère mariste

³⁷⁰ *Lasallianum* 3, Novembre 1964, p. 98-103.

³⁷¹ *Lasallianum* 5, Novembre 1965, p. 147-149.

³⁷² *Lasallianum* 6, Mai 1966, p. 7-104.

³⁷³ *Lasallianum* 6, Mai 1966, p. 111-294.

³⁷⁴ *Lasallianum* 12, Novembre 1969, p. 9-162.

³⁷⁵ *Lasallianum* 12, Novembre 1969, p. 210-212.

³⁷⁶ *Lasallianum* 14, Novembre 1970, p. 127-157.

Italien, Ligabue, sur le célibat, me semble-t-il. Celle du F. Joaquin Carrasco, d'Andalousie, sur *Les fondements théologiques de l'école chrétienne selon Vatican II*³⁷⁷ ; c'est une étude sur la *Déclaration conciliaire sur l'Éducation*. Elle fut publiée ultérieurement dans la collection espagnole BAC. Celle du F. Alberto Ayora, Équatorien, *La finalidad apostólica de la Vida religiosa*³⁷⁸ ; ce travail apporte des lumières intéressantes sur l'histoire de la théorie des fins de la vie religieuse. Au cours de la soutenance, je relevai ce texte alors récent de Ghislain Lafont, dont je n'ai pas pu retrouver la référence exacte, mais qui devrait me servir pour la seconde partie :

Il faudrait faire la critique historique de notions sur lesquelles on marche paisiblement ou par rapport auxquelles on se situe quand on veut les dépasser : d'où viennent et que valent ces catégories comme fin primaire et fin secondaire, conseils évangéliques, trois vœux, etc... j'ai l'impression qu'on fonctionne sur du matériel qui a eu sa valeur en son temps, mais qui a été plus ou moins déformé, adapté, détraqué, usé en fonction de controverses théologiques, de pratiques juridiques, de conflits plus ou moins passionnés...

Et bien sûr la thèse de Miguel Campos, sur laquelle je reviendrai plus loin. Je pense qu'il y en eut encore l'une ou l'autre, mais je n'en ai pas gardé de traces...J'ai participé au jury de la thèse de Julian Villalon, Cubain, sur *Le caractère sacramentel* (publiée ensuite en France, dans une collection de chez Beauchesne). Il y eut encore la thèse d'un Frère espagnol, Antonio Temprado, sur *Le silence et la parole chez S. Jean-Baptiste de La Salle*.

L'année universitaire 1964-1965 avait marqué l'apogée de l'Institut *Jesus Magister*, au moins pour la promotion finissante : ce fut la plus nombreuse et sans doute la meilleure. Mais déjà avaient commencé les difficultés pour l'Institut. D'une part, dans la mouvance du Concile, se créaient un peu partout dans le monde des Instituts d'études religieuses supérieures, et il n'était plus besoin de venir à Rome. D'autre part, dans la réforme des études théologiques mise en route pour les Séminaires et les Facultés universitaires par la Congrégation de l'éducation que dirigeait alors le Cardinal Garrone, il fallait trouver une place spécifique pour *Jesus Magister*.

³⁷⁷ *Lasallianum* 9, Mai 1968, p. 190-197.

³⁷⁸ *Lasallianum* 12, Novembre 1969, p. 180-204.

Nommé par le Cardinal expert de la Congrégation, je fus spécialement chargé par lui d'animer une commission (inter-congrégations de Frères) qui réfléchissait à l'avenir possible de *Jesus Magister*. Cette recherche avait commencé dès la fin du Concile, et pendant les derniers mois du généralat du F. Nicet-Joseph. J'étais en position délicate, car le Président de l'Institut *Jesus Magister*, F. Anselmo, restait volontairement en marge des travaux de la commission. Devenu Assistant chargé des Études lors de la première session du Chapitre de 1966-67, je poursuivis la recherche, et la commission travailla en liens suivis avec les Claretins qui souhaitaient eux aussi transformer leur Institut surtout canonique sur la vie religieuse en un Institut théologique rattaché au Latran. Nous étions d'accord pour travailler ensemble. Mais les difficultés qui furent alors soulevées à l'intérieur du Conseil général, et qui éclatèrent en novembre 1968, amenèrent l'échec des discussions, et la fin pratique de *Jesus Magister*.

À partir de 1967, je poursuivis mon enseignement de théologie de la vie religieuse à la faculté de théologie du Latran. Les étudiants n'étaient plus alors seulement des Frères, mais des religieux clercs, quelques religieuses. L'année 1967, un cours-séminaire sur le célibat donna lieu à la publication d'un numéro spécial de *Lasallianum* sur ce sujet³⁷⁹. Parmi les travaux des étudiants, il faut faire une place spéciale à la recherche de Gabriele Mossi, déjà nommé, sur le Concile : *Genesi dei testi conciliari sulla castità-celibato*³⁸⁰. Le cours-séminaire de 1969-1970 fut publié dans *Lasallianum* 16. Il porte sur les *fondements évangéliques de la vie religieuse*. Il faudra y revenir dans la seconde partie, parce que je crois y avoir développé un certain nombre de points de vue assez originaux.

AUTRES ENSEIGNEMENTS : QUÉBEC, BRUXELLES

Miguel - *En même temps que votre enseignement À Jesus Magister, vous faisiez aussi des cours ailleurs ?*

Michel - J'ai été invité une fois au Québec, au trimestre d'hiver, janvier-

³⁷⁹ « Le Célibat consacré », *Lasallianum* 10, Novembre 1968.

³⁸⁰ *Lasallianum* 10, p.115-176, avec trois *tavole sinottiche* présentant les textes de *Lumen Gentium* 42, *Perfectae Caritatis* 12, *Optatam Totius* 10 et *Presbyterorum Ordinis* 16 sur le célibat.

mars 1964, dans un Institut d'études catéchétiques pour Frères. J'avais alors parcouru une première fois le cycle de mon enseignement à Jesus Magister, et mon cours de l'Université Laval, centré sur les ministères laïcs de la Parole de Dieu fut bien accueilli ; mais je me récusai pour l'année suivante, parce que cela me paraissait assez artificiel. Je fus également invité à un cours à l'université des Oblats à Ottawa, sur le même sujet. Par ailleurs, le Visiteur de Québec, le F. Philibert Garneau, me fit donner une série de conférences sur la vie religieuse qui réunirent chaque fois un auditoire important : on était encore en plein concile. Je n'ai pas gardé le texte de ces conférences.

Au cours de ce séjour au Canada, j'eus l'occasion de donner une conférence à Montréal sur la fidélité : l'idée centrale était qu'il n'y a qu'une fidélité, la fidélité à l'Esprit... À partir de là, j'essayais de situer la place de la fidélité au Fondateur dans cette fidélité à l'Esprit. On était en plein marasme au sujet de la révision de la *Règle*, et c'est dans cette conférence que j'avançai l'idée que si nous nous trouvions dans l'impasse, il fallait peut-être changer de perspective : ce n'était peut-être pas surtout le texte de la *Règle* qu'il fallait modifier, puisque nous n'y parvenions pas, mais notre manière d'envisager la *Règle*³⁸¹.

Pour l'anecdote, j'ajouterai que lors de ce séjour au Canada, je fus invité à une interview télévisée, sur une chaîne de télévision de Montréal. L'interviewer, un dominicain dont je me souviens du physique indien, m'interrogea notamment sur ma position par rapport au laïcat des Frères, leur accession au sacerdoce ou au diaconat. Ma réponse fut négative. Et quelque temps après, je reçus d'un Frère de Saint Gabriel une lettre de protestation véhémement longuement argumentée.

Ce séjour en Amérique du Nord me permit d'aller passer quelques semaines aux U.S.A. J'y ai vécu surtout au Scolasticat de Washington qui regroupait alors plus de cent scolastiques de Line et de New York. J'ai constaté alors avec admiration avec quel sérieux les Frères des U.S.A. se réunissaient trois fois par semaine pour répondre au questionnaire envoyé

³⁸¹ « Fidélité » dans *Lasallianum* 3, p. 9 à 28.

par le F. Nicet-Joseph pour la préparation du Chapitre général de 1966 : j'aurai à en parler.

Chaque année, de 1968 à 1973, j'ai enseigné à *Lumen Vitae*, l'Institut catéchétique international dirigé par les Jésuites à Bruxelles. Comme il était fréquenté par de nombreux religieux et religieuses, le P. Jean Bouvy, qui le dirigeait, me demanda d'y assurer un cours d'une quinzaine de jours sur la vie religieuse apostolique. Je commençais toujours par me rendre à Bruxelles la semaine précédant le début de mon enseignement, pour recueillir les questions des étudiants. C'est à partir d'elles que je bâtissais le cours. Il faisait une part importante à la vie religieuse laïque, à la dimension apostolique et même à l'engagement dans le monde des religieux et religieuses.

NOTE DES ÉDITEURS

Ainsi s'achève ce chapitre. L'évocation du renouveau des *Études lasalliennes* a été l'occasion pour le F. Michel Sauvage de suggérer ce que fut son apport personnel en ce domaine, aussi bien par la rédaction de sa thèse que par les enseignements qu'il a donnés par la suite, surtout à *Jesus Magister*. En particulier, c'est au cours de cette période que s'est précisée son approche de la vie religieuse, enracinée dans l'histoire et attentive à la singularité de chaque forme de vie consacrée. Ce sera une constante de sa pensée que de refuser de traiter de la vie religieuse en général.

Mais le travail théologique qu'il avait entrepris au cours de cette période allait porter tous ses fruits et s'épanouir dans un contexte entièrement renouvelé, avec l'arrivée inattendue du Concile Vatican II et le Chapitre général de 1966-1967.

Deuxième partie

**UNE ESPÉRANCE PROPHÉTIQUE
MAIS CONTREDITE DE LA RÉNOVATION
(1956-1976)**



Bucci - fsc 2013

Introduction – *UN ENTRE-DEUX*

F. Miguel Campos

Dans la première partie du livre nous avons accompagné le F. Michel Sauvage dans son processus de largage des amarres du passé pour s'ouvrir aux nouvelles exigences qui pointaient à l'horizon.

Dans cette seconde partie nous partageons dans l'itinéraire de Michel la logique de transition : nous continuons à regarder avec lui la réalité depuis le système des idées qui, bonnes ou mauvaises, offraient un sens à l'expérience précédente ; mais, en même temps, dans l'ici et maintenant qu'il nous revient de vivre, nous essayons de lire les signes des temps comme les signes authentiques du passage de Dieu dans notre histoire. Cette expérience, cet entre-deux, ne nous laisse pas indifférents : elle nous déracine et nous invite à cheminer.

C'est à un certain moment de ces années-là que nous, Frères des écoles chrétiennes, avons franchi un portail mystérieux et sommes entrés dans une nouvelle ère.

Dans son itinéraire, le F. Michel Sauvage souligne que les deux événements les plus significatifs de sa vie furent, sans doute possible, le Concile Vatican II et le Chapitre général de 1966-1967. Il y a à peu près 50 années, nous, Frères, faisons l'expérience de changements profonds, surtout depuis que le Pape Jean XXIII avait convoqué un Concile pour laisser entrer l'air frais dans l'Église. Dans un climat de liberté et de créativité inconnue jusqu'alors, on vit s'effondrer en peu de temps une vision monolithique de notre vie religieuse, renforcée depuis le XIX^e siècle. C'étaient des temps nouveaux pour sortir de l'inertie, explorer, chercher, expérimenter...

D'une certaine manière, cette mentalité émergeait à travers la nouvelle culture qui se forgeait dans la société du monde occidental, remettant en question bien des présupposés jadis acceptés sans critique. C'est l'époque aussi où nous sommes témoins des révolutions politiques de Cuba et du

Vietnam, de la révolution tranquille du Canada, de la révolution des étudiants de Kent (USA) et de l'émergence de nouvelles cultures pacifistes et écologiques. Tout était soumis à examen ; nous expérimentions tous de nouvelles propositions qui apparaissaient à une vitesse incroyable, touchant surtout la vie des jeunes. Tout semblait émerger d'une nouvelle source, d'une nouvelle fontaine. Peut-être la révolution de mai 68 en France symbolise-t-elle avec le plus de sensibilité la transformation que l'on attendait.

C'étaient des temps d'espérance, d'un signe prophétique qui alimentera l'espérance dans le renouveau. Un monde nouveau, tout neuf.

Les Frères prennent la parole et les rênes de leur vie.

C'est le climat des dix années du Supérieurat du F. Nicet-Joseph qui, malgré sa timidité, eut l'audace de reprendre la pratique habituelle de Jean-Baptiste de La Salle au temps de la fondation, en consultant tous les Frères, de façon à ce qu'on ne mette pas par écrit ce qui n'aurait pas été expérimenté auparavant. Cette pratique avait été abandonnée pendant deux siècles par nos supérieurs. Par cette décision, le F. Nicet-Joseph nous redonnait la parole. Tandis que le gouvernement du F. Athanase-Émile favorisait le secret et la manipulation, par cette nouvelle pratique nous devenions les protagonistes de notre histoire.

En plus des notes personnelles écrites au Chapitre général de 1966-1967, on encouragea également les communautés et les groupes de Frères à se réunir pour envoyer des notes communes. Cette parole qui surgissait de toutes les régions du monde était un geste prophétique qui prenait en compte les signes de la Providence de Dieu et l'appel à une conversion plus radicale.

Ainsi, pas à pas, de notes individuelles en notes communes, on laissait derrière soi un Institut contraint à obéir à des lois et des règlements d'époques passées qui n'avaient plus de sens dans un monde nouveau. L'Institut sans droit de parole était relégué dans le passé. C'est dans ce climat que l'assemblée des Frères prit les rênes du Chapitre de 1966-1967, rejetant le règlement qui lui était imposé. Et, laissant de côté l'étude qui avait été préparée sur la *Règle*, elle se lança dans la recherche d'un axe qui,

à la façon d'une colonne vertébrale, allait donner cohérence à une nouvelle vision.

Ainsi, le désir de travailler ensemble à une *Déclaration* sur notre identité et mission dans le monde d'aujourd'hui précède la Constitution pastorale *Gaudium et Spes* et d'autres documents conciliaires ; cependant, il y a une cohérence interne et une harmonie entre les désirs de l'assemblée capitulaire des Frères et les publications plus tardives du Concile Vatican II.

L'Institut avant la Déclaration

En 1967, nous étions presque 17000 Frères répartis dans le monde entier. À ce moment-là, que disions-nous de notre identité et de notre mission ?

Il n'existe pas de document semblable à celui d'une déclaration avant le Chapitre de 1966-1967. Cependant, il est possible de recueillir quelques documents sur l'identité et la mission utilisés pour la formation initiale des différentes générations de Frères. Dans l'ensemble de ces textes, sans privilégier le lieu d'origine ou le moment historique de ceux qui les utilisaient, il y avait certaines constantes visant à assurer un modèle uniforme de Frère, de communauté et de mission.

Deux textes peuvent nous aider à reconstruire cette vision de la vie du Frère avant le Chapitre de 1966-1967 : le *Catéchisme des vœux* et, encore plus fondamentale, la Préface de la *Règle* de 1726, publiée à la suite de la *Bulle d'approbation* de l'Institut en 1725.

Dans ces textes nous assumons que nous Frères sommes d'abord « religieux » et ensuite « apôtres » ; et aussi que la finalité de la vie religieuse est d'abord la perfection personnelle et ensuite le salut des autres. Que les vœux classiques d'obéissance, chasteté et pauvreté nous situent dans un état de vie supérieur à celui des laïcs. Que les *Règles* et les vœux de nos trois conseils évangéliques travaillent à la manière d'une double muraille qui nous sépare du monde pour nous protéger de tout péché. Et au centre de tout cela, en conséquence, se situent la régularité et l'obéissance aux plus petits détails, aux plus incroyables désirs des supérieurs.

Ce système, apparemment si efficace pour assurer l'unité et la cohésion de la communauté, en plus de soutenir la persévérance de chaque Frère, se

transformait en réalité en un système de coercition qui était utilisé pour dominer, pour décider sans que le Frère participe comme sujet responsable de sa propre vie.

Dans la formation initiale avant le Chapitre général de 1966-1967, on nous privait de parole et de responsabilité pour discerner. Toute impulsion de passion envers le monde était éteinte par les vœux. Ces conseils évangéliques compris ainsi détruisaient l'amour et la liberté, tarissant la passion pour la mission et l'amour des autres. Ils aidaient aussi à vivre sans engagement clair envers ce monde. Cette vision anthropologique aussi négative que fausse allait à l'encontre de l'Évangile et de la finalité même de la mission. Et il était difficile de la combiner à l'itinéraire évangélique de Jean-Baptiste de La Salle, malgré quelques tentatives artificielles qui tentaient de montrer la correspondance entre ce qu'avait vécu le Saint Fondateur et ce que vivaient les Frères de cette époque.

À la veille du Chapitre général de 1966-1967, l'Institut aurait pu être le rêve, ou le cauchemar, d'un Supérieur obsédé par l'ordre et la perfection, loin de souligner le besoin de conversion et la fidélité aux exigences évangéliques.

Il est certain, également, et nous devons le reconnaître, que beaucoup de nos Frères ont atteint la sainteté et ont été de véritables héros au service éducatif des pauvres au moyen de ce système coercitif ; cependant, combien d'autres sont restés blessés, incapables d'amour ?

Bien que les générations formées avant le Chapitre général de 1966-1967 aient gardé le souvenir ambivalent d'une obéissance et d'une régularité radicales, les nouvelles générations de Frères formées depuis ce Chapitre-là continueront de considérer l'Institut qui était sorti de la fin des années 60 comme un avenir possible.

L'Institut pensé à partir de la Déclaration : nouvelles interrogations

Plus que le Concile Vatican II, le Chapitre général de 1966-1967 fut le seuil décisif par lequel les Frères entrèrent dans une nouvelle ère. Et nous avons une grande dette de reconnaissance envers ces Frères qui, avec Michel Sauvage, travaillèrent inlassablement pour nous offrir une *Déclaration* comme celle que nous connaissons.

En 1965, l'Église comptait plus de 216 000 religieux dans le monde ; parmi eux, 17 000 étaient Frères des écoles chrétiennes. Les idées clés du texte de la *Déclaration* correspondaient aux interrogations concrètes que les Frères de l'époque se posaient sur la vie religieuse dans l'Église en général et sur notre identité en particulier. Il s'agissait d'un Institut relativement jeune.

Actuellement, nous, les Frères, sommes environ 4600 avec une moyenne d'âge de 61,4 ans. Forcément, les interrogations d'aujourd'hui sont différentes de celles d'il y a presque un demi-siècle, au sein d'un Institut vieillissant mais non pas fini. Paradoxalement, la mission éducative s'est déployée à travers le monde dans un plus grand nombre de centres éducatifs, servant près d'un million d'élèves. Plus de 70 000 laïcs femmes et hommes partagent la mission de l'Institut et, en de nombreuses régions, exercent un leadership reconnu par tous.

Il y a aujourd'hui près de 2000 Frères qui travaillent activement à la mission éducative de l'Institut ; ils ont peut-être commencé leur formation initiale dans les trois dernières décennies du XX^e siècle. Et donc, ils n'ont pas connu un autre Institut que celui proposé dans la *Déclaration*. Même si, sûrement, beaucoup d'autres ne l'ont pas souvent lue, il est probable que son contenu fasse partie de leur culture religieuse et serve de véhicule d'expression à leur expérience. Cependant, les questions d'aujourd'hui ne sont pas les mêmes que celles d'il y a près d'un demi-siècle et elles nous incitent à chercher un langage et un récit qui nous situera comme Frères dans l'Église, l'histoire et le monde.

Certes, en 1967, suivant l'invitation du Concile Vatican II, nous avons essayé de retourner aux sources, c'est-à-dire à l'Évangile et au Fondateur. Dans ce processus, nous ne nous sommes pas installés dans les origines mais, inspirés par La Salle, nous avons été attentifs aux signes des temps, aux besoins de l'Église et du monde. Il y avait, encore plus fort, le désir insistant des Frères de considérer le service éducatif des pauvres comme la principale caractéristique de l'Institut.

Ainsi, s'agissant des éléments constitutifs de la vie du Frère, la *Déclaration* signalait la communauté, la consécration et la mission, non pas comme

des composants statiques mais comme des dynamismes que chaque personne doit intégrer dans sa vie. De façon particulière, elle soulignait la liberté intérieure de chaque Frère et admettait la diversité des charismes dans l'Institut. L'intégration d'une vocation/consécration dans une communauté et pour la mission suppose dans la *Déclaration* une attention à un projet qui engage toute la vie, évitant les dichotomies et, surtout, l'opposition entre la spiritualité et le travail.

À partir de la *Déclaration*, le service éducatif des pauvres se transforme en partie intégrante de la finalité de l'Institut, de sorte que toute nouvelle fondation, ainsi que l'évaluation des œuvres éducatives existantes, doivent considérer cette option fondamentale de l'Institut. La finalité de l'Institut continue donc d'être apostolique, car il s'agit d'offrir une éducation chrétienne aux enfants et aux jeunes. Nous les Frères, nous conservons notre identité d'éducateurs et de catéchistes.

Les délégués du Chapitre général de 1966-1967, ayant à ce moment-là assumé ces options, avaient pris conscience que la révision des œuvres serait une tâche exigeante, surtout sachant qu'il y aurait une tension entre la fidélité aux œuvres et la nécessité de répondre de façon évangélique aux besoins du monde d'aujourd'hui. Le chemin vers le renouveau serait difficile au présent comme dans le futur. Mais, à cet instant, ils se confiaient pleinement dans les possibilités d'un avenir qui était entre nos mains.

Au-delà de l'Institut pensé dans la Déclaration

Comme un rêve nouveau, la *Déclaration* fut formulée il y a presque 50 ans pour un Institut très différent du nôtre. Elle s'adressait de façon particulière à des Frères responsables d'écoles.

Aujourd'hui, cependant, nous nous interrogeons :

- L'école est-elle l'unique structure pastorale qui réponde aux nouveaux types de pauvreté qui touchent un nombre important de familles et de jeunes ?
- La *Déclaration* pourrait-elle parler à la majorité des responsables des écoles lasalliennes qui ne sont pas des Frères mais des laïcs engagés ?
- Quel est le récit qui nous motive aujourd'hui en tant que Frères ?

- Quelle place les documents de Vatican II tiennent-ils dans notre réflexion et notre pratique ?
- Les documents de nos Chapitres généraux antérieurs à 1966 – 1967 ont-ils encore le pouvoir de nous transformer comme individus et comme Institut ? Ou existe-t-il de nouveaux récits qui reflètent de plus près ce que nous vivons et qui se convertissent en nouveaux axes de notre vie religieuse ?

Il est bon de répondre à ces questions pour identifier le récit le plus cohérent avec ce que nous vivons et qui s'exprime de façon individuelle ou communautaire à travers nos comportements et nos valeurs.

Une voix prophétique

La *Déclaration* peut être considérée également comme une voix prophétique qui s'est levée dans tout le monde lasallien à partir de la joie de servir les pauvres, de lutter contre le désespoir et l'inertie. Cette parole n'est pas celle de Michel Sauvage ou celle de l'ensemble des Frères avec qui il a rédigé la *Déclaration*, mais c'est la parole du peuple de Dieu qui fonde son espérance dans l'action de Dieu qui continue de créer toute chose nouvelle.

C'est une parole prophétique qui a transmis l'euphorie et l'espérance, mais également la désillusion et la contradiction.

La seconde partie du livre offre un « entre-deux », la tension entre deux visions qui conduit inévitablement à la nuit obscure, capable de purifier les cœurs et de transformer à nouveau le regard sur la réalité du monde, là où nous proclamons le Règne de Dieu qui le transforme entièrement.

Le F. Michel Sauvage est un témoin de ce Règne et il est capable de vivre dans son expérience personnelle la mort qui conduit à la vie.

Chapitre 8 – LE CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II

L'EXPÉRIENCE DU CONCILE

Miguel - Il faudrait maintenant parler du Concile.

Michel - Le Concile était annoncé lorsque j'ai commencé mon enseignement à Rome en octobre 1961. J'ai dit comment le groupe de travail théologique constitué par le Centre Permanent des Religieux de France, auquel j'appartenais, avait réfléchi à la Vie religieuse sous ses différentes formes. L'approche du Concile avait de plus en plus stimulé nos recherches et nos échanges. J'avais été par ailleurs très indirectement intéressé aux documents préparatoires, par mon patron de thèse, Mgr Delhay, qui sans être encore expert, les recevait par son Evêque (de Namur), Monseigneur Charue. Ce qu'il me montrait ne me rassurait guère. Il me semblait que le Concile voulait traiter de tout : en deux ou trois ans, Mgr Delhay avait reçu une trentaine de schémas.

Surtout, je m'inquiétais de la tonalité générale des documents préparatoires, dans la mesure où je pouvais m'en faire une idée. Il était question de tellement de mises en garde, de condamnations, de refus du monde moderne... J'étais pourtant foncièrement optimiste : je me disais que ce caractère réactionnaire ne pourrait s'imposer, face à l'orientation donnée par Jean XXIII au Concile qu'il avait annoncé trois mois à peine après son élection, et aussi à cause de la réaction anti-curiale que l'on sentait assez générale en France ou en Belgique. Mais je n'ai pas à entrer davantage dans l'histoire de la préparation de Vatican II ; au demeurant, elle vient d'être faite de manière magistrale¹. Le Tome 1 de cette histoire qui traite de la préparation de Vatican II montre bien que le Concile n'était pas joué au départ, et que l'opposition à l'esprit que voulait lui donner Jean XXIII était le fait de beaucoup de responsables et d'experts de la Curie².

¹ Cf. *Histoire du Concile Vatican II (1959-1965)* sous la direction de Giuseppe Alberigo.

² Voir les pages de conclusion du tome 1 : Giuseppe Alberigo, *Une préparation pour quel Concile ?* p. 547-556.

La situation changea pour moi, sans que j'aie pu le prévoir, lorsque fin septembre 1962 mon frère fut nommé Évêque d'Annecy. Je prolongeai mon séjour à Lille pour contribuer à la préparation de son sacre (comme on disait alors). Il eut lieu le samedi 3 novembre, à la Cathédrale de Lille. Le Cardinal Liénart était revenu de Rome pour l'ordonner. Et comme je vivais au grand Séminaire durant les derniers jours de la préparation, j'ai entendu raconter par le nouveau supérieur, membre du Conseil épiscopal, de quelle manière le Cardinal était intervenu au moment de l'élection des Commissions, pour empêcher que ne soient reconduites les commissions préparatoires composées de membres choisis par la Curie. D'entendre ainsi évoquer familièrement, et par l'anecdote, un événement qui fut déterminant pour le Concile, m'y fit entrer de manière simple et quand même assez intense³.

Dès le dimanche 4 novembre, mon frère et moi quittions Lille pour Annecy. Le lendemain, lundi 5 novembre, mon frère prit possession de son siège, et au début de l'après-midi nous partions de Genève pour Rome, par avion. Ce fut mon baptême de l'air. J'étais alors surtout curieux, pas du tout inquiet. Mais cette euphorie ne dura pas, et une crainte irraisonnée de l'avion s'est installée en moi depuis plus de trente ans. Dieu sait pourtant combien de vols j'ai été amené à effectuer.

Mon frère logeait chez nous, à la Maison généralice à Rome. Il y rejoignait quatre évêques latino-américains : Mgr Etges, Brésilien, de Santa Cruz do Sul ; Mgr Manrique, Bolivien, alors évêque d'Oruro, et plus tard archevêque de La Paz ; Mgr. Gutiérrez-Granier, également Bolivien, et évêque auxiliaire de La Paz, plus tard évêque de Cochabamba ; et Mgr Anasagasti, basque de naissance et franciscain, vicaire apostolique de Trinidad en Bolivie. La *Règle* toujours en vigueur interdisait la présence d'« étrangers » à l'Institut au réfectoire des Frères. Dans bien des communautés, cet ostracisme n'avait plus cours. Mais à la Maison généralice, l'observance sur ce point, comme sur bien d'autres, était rigoureuse. Pas

³ L'épisode est raconté longuement et analysé, dans *Histoire du Concile Vatican II*, tome 2, chapitre premier : « l'extraordinaire deuxième journée de Vatican II : la séance du 13 octobre ; signification de ce renvoi ; les coulisses de l'intervention du Cardinal Liénart » (p. 40-47).

question donc que les évêques prennent leurs repas avec la communauté⁴. Une salle à manger leur fut affectée. Et comme il fallait bien un Frère pour la liaison avec la cuisine, je fus assez naturellement désigné pour accompagner les évêques pendant leurs repas.

Cette proximité simple et quotidienne, durant les quatre sessions, représenta pour moi une chance exceptionnelle d'entrer dans la vie conciliaire d'une manière informelle, mais efficace. À l'occasion, je servais de traducteur, car ces Latino-américains comprenaient le français, mais ne le parlaient pas facilement. Les évêques sympathisaient beaucoup entre eux, ils se taquinaient amicalement : j'entendrais longtemps Mgr Manrique s'adresser avec allégresse à mon frère en lui répétant : *Sauvage, Decem Sacerdotes* (Dix prêtres : qu'il réclamait à l'évêque d'Annecy alors certainement plus riche en vocations sacerdotales). Il leur arrivait souvent de commenter les interventions de la matinée, ou les réunions de commissions auxquelles ils avaient participé l'après-midi.

Au moins une fois par session, mon frère invitait à un repas d'une part les évêques savoyards (Chambéry, Tarentaise, St Jean de Maurienne) auxquels s'ajoutaient les évêques originaires de Savoie : notamment Mgr Duval, Archevêque d'Alger, et son auxiliaire. D'autre part, il réunissait aussi les évêques « lillois » : le Cardinal et son auxiliaire (Mgr Dupont, lequel donnait à la *Semaine religieuse* de Lille des comptes-rendus truculents du Concile) et, à partir de 1964, le coadjuteur, Mgr Gand ; l'Évêque d'Arras, Mgr Huyghe ; l'Évêque de Versailles, Mgr Renard (plus tard cardinal archevêque de Lyon) ; Mgr Desmazières, Évêque de Beauvais. Il en allait de même des Évêques latino-américains qui invitaient certains de leurs compatriotes.

Ainsi, peu à peu presque à mon insu et comme par osmose, je prenais connaissance des thèmes et des positions des Pères, je découvrais des mentalités diverses, je sentais des difficultés, des inquiétudes ou des espérances. Bref, je suivais pas à pas la marche du Concile. Dans une certaine mesure du moins. De plus en plus souvent, mon frère me passa les textes mêmes en discussion, me demandant de réagir, de formuler mes remarques, de relire une intervention qu'il préparait : cela me faisait travailler, et me mettait davantage dans le bain. En ce sens, je crois pouvoir

dire que je fus son théologien, de manière de plus en plus intense à mesure que le Concile avançait. J'enseignais toujours à Jesus Magister, au moins trois matinées par semaine. Cependant, mon frère obtint pour moi de Mgr Villot, membre du Secrétariat central du Concile, des permis d'assister pendant plusieurs semaines consécutives, aux Congrégations générales⁵. Je me souviens en particulier d'avoir suivi nombre de séances du débat sur la Vie religieuse, au cours de la troisième session. J'ai gardé deux souvenirs très vifs à ce propos : la première intervention du P. Arrupe, élu général des Jésuites au printemps 1965. Il insista sur la mission universelle de l'Église : assez maladroitement alors, m'a-t-il semblé, car il suggérait la mise à la disposition du pape d'une sorte de milice sacerdotale toujours disponible pour les missions les plus difficiles dans le monde entier. Son généralat fut d'une autre envergure missionnaire ! L'autre souvenir est celui de l'intervention du Père Van Kerckhoven, belge, qui s'exprima de manière passionnée sur l'intégration de l'apostolat à la Vie religieuse⁶... Un thème dont j'étais moi-même rempli :

L'apostolat fait partie de l'essence même de la Vie religieuse des communautés actives et ne peut donc pas être considéré comme secondaire, superflu, accessoire. C'est une unique vocation qui appelle les religieux à se consacrer à Dieu et en même temps à la jeunesse, aux malades, aux ouvriers, aux missions, à toutes les formes d'apostolat [...] Il faut donc qu'on élabore une vraie théologie de la vie active et de sa spiritualité...⁷

Miguel - *Pouvez-vous évoquer les autres experts du Concile avec lesquels vous avez eu des rapports à ce moment-là ?*

Michel - J'ai eu des rapports très forts, que je garde toujours, avec Mgr Martimort. J'ai expliqué comment je l'avais connu avant, dans le contexte du renouveau des études religieuses en France, et de l'ouvrage qu'il nous

⁵ J'ai retrouvé dans mes papiers des autorisations d'assister aux Congrégations générales (signées de Mgr Felici) du 12 au 30 octobre 1964, du 6 au 20 novembre 1964 et du 11 octobre au 12 novembre 1965.

⁶ Cette question fut abondamment discutée tout au long du Concile, et notamment lors de la 3^e session en 1964. Voir : « Les Instituts voués aux œuvres d'apostolat et de bienfaisance » (numéros 8 et 20 de *Perfectae Caritatis*), « L'Histoire de ces Numéros du Décret » par J. M. R. Tillard, o.p., dans « L'adaptation et la rénovation de la Vie religieuse », *Unam Sanctam* 62, Cerf, 1967, p. 229-240.

⁷ Intervention citée dans « L'adaptation et la rénovation de la Vie religieuse », *Unam Sanctam* 62, Cerf, 1967, p. 237.

avait donné : *Les signes de la nouvelle alliance*. Par ailleurs, mon frère et moi avons suivi les sessions annuelles de Vanves, au cours desquelles on approfondissait des aspects du renouveau liturgique. Pendant le Concile, il a été l'expert de la *Constitution sur la Liturgie*, seul texte préconciliaire accepté par le Concile. Mais ensuite, lorsque le principe de la Concélébration eut été rétabli, plusieurs premiers « essais » pratiques de Concélébration eurent lieu, sous la direction du Chanoine Martimort avec les évêques et les prêtres résidant à la Maison généralice, et bien sûr l'Assemblée que nous constituions.

Mais il me semble qu'après avoir été l'expert de la Liturgie, M. Martimort fut l'une des chevilles ouvrières du travail conciliaire. Il me semblait avoir en mains tous les ressorts du Concile, sans être nullement politicien au sens péjoratif du terme⁸. Sa compétence, l'étendue de ses relations internationales, son urbanité suffirent à expliquer son influence. Je l'ai constaté lors des discussions sur la *Déclaration conciliaire sur l'Éducation chrétienne*, ou sur le laïc des Frères. Par le chanoine Martimort j'ai rencontré Mgr Garrone, archevêque de Toulouse, l'une des têtes de l'épiscopat français, l'un des artisans de *Lumen Gentium* et de *Gaudium et Spes*, très intéressé par les problèmes d'éducation (il avait publié un ouvrage sur l'école catholique). Immédiatement après le Concile, Paul VI l'appela à prendre la direction de la Congrégation de l'éducation catholique, dont il renouvela rapidement l'esprit et les pratiques. À ce moment encore, je serai amené à collaborer avec lui.

Toujours grâce au Chanoine Martimort, j'ai été en lien avec Mgr Charles Moeller, un prêtre belge travaillant au Secrétariat pour l'unité des chrétiens⁹. Grand humaniste, il avait beaucoup écrit sur les rapports entre des écrivains modernes et la pensée chrétienne. Son aide fut précieuse également lors des discussions sur l'éducation. Je rencontrais facilement ces gens lors des Congrégations générales auxquelles j'avais la permission d'assister¹⁰. D'autres aussi, plus occasionnellement. Des supérieurs géné-

⁸ Voir *Histoire du Concile Vatican II*, Index des noms : Aimé-Georges Martimort, t. 1, p. 565 ; t. 2, p. 714.

⁹ Secrétariat présidé par le Cardinal Béa, s.j., dont l'influence au Concile fut déterminante.

¹⁰ Les deux bars établis à St Pierre constituaient des lieux incessants de rencontres et de rendez-vous.

raux: le Père Lalande, de Ste Croix ; le Père Hofer, des Marianistes, avec lequel j'ai beaucoup travaillé pour l'éducation. Des experts comme les Pères Schillebeeckx et Congar ou le Père Tillard, dominicain français, mais vivant au Québec¹¹.

De manière plus immédiate, j'ai été davantage mêlé à la rédaction finale de deux documents conciliaires : le Décret sur la rénovation adaptée de la Vie religieuse, et la Déclaration sur l'éducation catholique. S'agissant de la rénovation adaptée de la Vie religieuse (*Perfectae Caritatis*), j'avais participé à la rédaction des amendements proposés par la commission française dont j'ai parlé. Avec mon frère, nous avons élaboré une intervention dont je dirai un mot plus bas. J'étais également à ce propos en relations suivies avec le Père Tillard, dont je viens de parler : il fut notamment l'auteur principal du texte conciliaire sur l'obéissance (P.C. 14) et sur la vie commune (P.C. 15).

PERFECTAE CARITATIS ET GRAVISSIMUM EDUCATIONIS

Je fus surtout mêlé aux débats puis à la rédaction du n° 10 de *Perfectae Caritatis*, sur la Vie religieuse laïque : j'en ai parlé déjà dans le commentaire de *Perfectae Caritatis* paru dans la collection *Unam Sanctam*¹². Il faut qu'on s'y arrête d'abord en raison de son importance pour nous mais aussi parce que ce fut une aventure unique dans le Concile. Ce texte n'avait aucun antécédent dans le projet de *Perfectae Caritatis* voté à la 3^e session. Et tout d'un coup il est sorti à la 4^e session. Il comporte deux paragraphes. Le § 1 qui reconnaît que la Vie religieuse laïque (masculine ou féminine) est une forme de vie complète ; et le § 2 qui déclare que les Instituts laïcs masculins doivent examiner s'il n'est pas opportun d'introduire quelques prêtres. Je dois ici remonter un peu plus haut que le Concile et parler des discussions plus ou moins souterraines parfois qui eurent lieu sur le sujet à Rome à partir de 1963 ou 1964.

¹¹ C'est le P. Tillard qui me demandera de rédiger dans le livre d'*Unam Sanctam* sur *Perfectae Caritatis*, le commentaire des N° 10 § 1-2 (*Vie religieuse laïque*) et 15 § 2 (*vie commune*).

¹² Michel Sauvage, fsc : « La Vie religieuse laïque » (Commentaire des numéros 10 et 15) dans : « L'adaptation et la rénovation de la Vie religieuse », *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, p. 301-374.

Quelques frères des écoles chrétiennes italiens du District de Rome, quelques frères maristes aussi, étaient fortement partisans de l'introduction du Sacerdoce dans l'Institut. Ils menèrent une véritable campagne pour l'obtenir du Concile. Plusieurs publications polycopiées circulaient, et dans l'une d'entre elles, *Catéchèse et Laïcat* était utilisé comme une source d'arguments en faveur du sacerdoce pour les Frères, ce qui était pour le moins curieux. Au cours de l'année 1964-1965, une trentaine d'étudiants à Jesus Magister, qui avaient suivi mes cours, prirent l'initiative de rédiger – et de signer – un texte pour rétablir la vérité sur ma position. C'était là le prélude aux discussions acharnées qui allaient marquer toute la première session du Chapitre général de 1966-1967.

Parallèlement, ces « activistes » italiens faisaient le siège d'un certain nombre de Pères du Concile, notamment de membres de la Curie. Ils avaient l'oreille du Préfet de la Congrégation des Religieux, le Cardinal Antoniutti. Celui-ci, ancien nonce en Espagne – où un mouvement en faveur du sacerdoce se manifestait dans l'une ou l'autre province de Frères-enseignants – y avait acquis la conviction que ces congrégations laïques devaient introduire quelques prêtres dans leurs rangs. D'autre part, le F. Nicet-Joseph avait été nommé Expert du Concile par Paul VI, pour la seconde session et toute la suite du Concile. Le Vatican tentait de réparer ainsi une anomalie : alors que tous les Supérieurs généraux des congrégations cléricales comptant au moins mille membres étaient Pères conciliaires, aucun représentant des Congrégations de Frères-enseignants (50.000 religieux au total !) n'était admis au Concile. Même pas comme observateurs, à la différence de plusieurs supérieures générales. Le F. Nicet-Joseph, très au fait des intrigues italiennes, travaillait activement de son côté pour le maintien du caractère laïc intégral des congrégations de Frères-enseignants. Il était le porte-parole des autres supérieurs généraux avec lesquels il restait en lien permanent. Il avait pour lui la plupart des Pères Conciliaires religieux, et notamment le vice-président de la Commission conciliaire des Religieux, un archevêque italien ancien Ministre général des Frères Mineurs, Mgr Perantoni.

Le F. Nicet-Joseph me communiquait au fur et à mesure toutes les informations, et il demandait souvent ma collaboration pour préparer des textes de justification de notre position. Par ailleurs, il se rendait chaque

matin à la basilique St Pierre dans le petit car qui y menait les évêques vivant à la Maison généralice. Il noua de la sorte une véritable amitié avec eux, et spécialement avec mon frère. Ce dernier avait toujours respecté ma vocation personnelle, mais dans les premières années de ma vie de Frère, comme beaucoup, il ne comprenait pas trop l'absence du sacerdoce dans la Congrégation. Quinze ans nous séparaient : quand je fus en mesure d'échanger avec lui à égalité, je lui expliquai ma façon de voir ; mes arguments l'avaient tout à fait convaincu, et je sus plus tard que, supérieur du grand séminaire de Lille, il lui arrivait de mettre en valeur la Vie religieuse laïque apostolique des Frères. C'est dire que le F. Nicet-Joseph trouva en lui un allié sûr et actif.

Le projet de décret sur la rénovation adaptée de la Vie religieuse présenté à la discussion au cours de la troisième session (octobre-décembre 1964) ne comportait donc aucune mention de la Vie religieuse masculine laïque. En réaction aux démarches parallèles dont j'ai parlé plus haut, le F. Nicet-Joseph, grâce à ses relations, obtint qu'un certain nombre de Pères interviennent pour valoriser cette forme de Vie religieuse¹³. Par mon intermédiaire, mon frère et le Père Hofer, supérieur général des Marianistes s'entendirent pour préparer deux interventions complémentaires : la première mettait l'accent sur la signification de la consécration religieuse et de la vie apostolique dans la ligne du baptême et de l'offrande du sacrifice spirituel et du sacerdoce universel des chrétiens¹⁴. La seconde développait la signification de l'engagement profane dans l'exercice du métier des Frères-enseignants. Plusieurs *modi* prolongeaient de manière abrégée ce qui avait été développé soit dans l'aula, soit par écrit.

Au cours du débat conciliaire, personne n'avait évoqué l'hypothèse de l'introduction même partielle du sacerdoce dans les Congrégations de

¹³ Ces interventions sont signalées, et pour l'essentiel analysées dans : « La Vie religieuse laïque », *Unam Sanctam* 62, p. 309-312.

¹⁴ Idée de St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 2a-2ae, q.186, art.1 ; art en faisant abstraction de son développement sur l'holocauste, « destruction » de ce qui est offert. Le Père Congar reprend l'idée de la consécration religieuse notamment laïque comme acte du sacerdoce universel dans *Jalons pour une théologie du laïc*, p. 226 ; cf. aussi Michel Sauvage fsc, « La Vie religieuse laïque » (Commentaire des numéros 10 et 15) dans : « L'adaptation et la rénovation de la Vie religieuse », *Unam Sanctam*, p. 313 ; p. 323-324.

Frères-enseignants. Ce fut donc une surprise – et pour un homme comme le F. Nicet-Joseph, une sorte de coup de tonnerre - lorsque le nouveau projet de texte fut présenté à la Commission conciliaire en avril 1965. Le n°10 § 1 constituait une reconnaissance du caractère complet de la Vie religieuse laïque, ce qui correspondait aux interventions de la 2^e session. En revanche, le 10 § 2 n'avait aucun antécédent conciliaire repérable. Il était libellé ainsi :

Dans les Congrégations religieuses laïques de Frères, quelques membres, choisis conformément aux *Constitutions*, pourront recevoir les Ordres sacrés (uniquement) pour les nécessités spirituelles propres à l'Institut¹⁵.

Ainsi formulé, le texte semblait contenir une invitation positive, et c'est bien ainsi que le comprenait le Cardinal Antoniutti, comme la suite le montrera. Et pour lui donner plus de force impérative, la mention suivante avait été ajoutée à la main sur les exemplaires du projet remis aux membres de la Commission : *Ex mandato Sanctissimi* [texte introduit] *sur l'ordre du Souverain Pontife*. La réunion de la Commission aurait dû être présidée par le Cardinal Antoniutti. Celui-ci était alors en Australie, où il avait été nonce. Le vice-président, Mgr Perantoni, en tant qu'ancien Ministre général des Franciscains, comprenait et soutenait personnellement la position du F. Nicet-Joseph. Étonné par le texte du projet, et plus encore par la référence qu'il faisait à l'intervention du Pape, il sollicita une audience de Paul VI. Il lui demanda s'il était vraiment à l'origine de cette invitation. Le Pape répondit négativement, en précisant qu'il souhaitait que ce démenti fût communiqué aux membres de la Commission. Pouvait-on alors supprimer aussi le texte lui-même en se réclamant du Souverain pontife ? Non, répondit Paul VI : pas plus que je ne suis l'auteur de ce texte, je ne puis être à l'origine de sa suppression.

Le débat en commission fut assez vif, et Mgr Perantoni qui se maintenait en liaison avec le F. Nicet-Joseph¹⁶, obtint finalement l'approbation d'un nouveau texte qui supprimait toute invitation positive :

¹⁵ « In religionibus autem laicalibus Fratrum, pro necessitatibus spiritualibus (dumtaxat) Instituti proprii, aliqui sodales, iuxta Constitutiones selecti, sacris Ordinibus initiari poterunt. »

¹⁶ Dans « La Vie religieuse laïque », *Unam Sanctam* 62, p. 340-347, rédigé en 1966, je n'avais pas pu faire état aussi explicitement de ces détails, et notamment de la démarche de Mgr Perantoni auprès

Le Concile déclare que, dans les Instituts de Frères, rien n'empêche que, de par une disposition du Chapitre général, étant fermement maintenu le caractère laïc de ces instituts, quelques membres reçoivent les ordres sacrés, pour subvenir aux besoins du ministère sacerdotal dans leurs maisons.¹⁷

La portée du texte était changée : il ne s'agissait plus d'une incitation positive adressée aux Instituts laïcs, mais d'une latitude – un *nihil obstat* – qui leur était accordée. La question rebondirait donc normalement dès le début du Chapitre général de 1966.

L'autre texte sur lequel j'eus à intervenir fut la *Déclaration conciliaire sur l'Éducation catholique, Gravissimum Educationis*¹⁸. Les circonstances m'amènèrent à travailler de près à la dernière étape de la rédaction¹⁹, un des textes mineurs de Vatican II. Le pape Paul VI avait décidé que la session de l'automne 1965, la quatrième, serait la dernière de Vatican II. Le programme de la 3^e session fut donc très chargé : on y discuta en première lecture de la plupart des documents qui seraient adoptés l'année suivante. À ce moment, le mot d'ordre était de concision, de réduction des textes, et souvent de rétrogradation de niveau : des projets de constitutions devenaient

de Paul VI. J'en avais eu connaissance, au moment même. Et en consultant à la Maison généralice des Jésuites, pour la rédaction du Commentaire d'*Unam Sanctam*, les Archives de la Commission, j'avais vu la mention – rayée – *Ex mandato Sanctissimi*. Peut-être trouverait-on trace de ces faits dans les Archives laissées par le F. Nicet-Joseph ou dans celles de la Procure générale : car dans toute la suite de cette affaire, le F. Maurice-Auguste était de la partie. Voir là-dessus : Frère Maurice Hermans et les origines de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, *Cahiers lasalliens* 5, 1991, p. 126. Il faudrait consulter aussi les Actes du Concile.

¹⁷ « Sacra Synodus declarat nihil obstare quominus in religionibus Fratrum, firma manente earum indole laicali, ex dispositione Capituli generalis, ad subveniendum necessitatibus ministerii sacerdotalis in suis domibus, aliqui sodales sacris Ordinibus initientur. » Traduction de l'édition des Documents conciliaires aux Éditions du Centurion, p. 480.

¹⁸ *Gravissimum Educationis* est, à ma connaissance, le seul document conciliaire qui n'ait pas fait l'objet d'un commentaire dans la collection *Unam Sanctam* ! En revanche, Mgr Philippe Delhaye en parle dans le long article sur *Vatican II* publié dans les *Tables Générales du Dictionnaire de théologie catholique*, colonnes 4286-4353. La *Déclaration sur l'éducation catholique* est présentée et analysée dans les colonnes 4326-4328 ; bibliographie, col. 4354.

¹⁹ J'ai fait l'histoire de cette intervention, et commenté la *Déclaration* dans son état définitif, à la lumière de « son histoire préconciliaire, de son histoire conciliaire, et de son contexte conciliaire » dans un cours professé à l'Institut Jesus Magister, 3^e année du Cycle, 1966-1967, 96 pages. Je citerai ce cours ici ou là, mais il n'est pas possible même de le résumer ici. Les deux premières parties de ce cours ont été reproduites dans la revue *Orientations*, « L'école chrétienne et le Concile », *Orientations* 18, avril 1966, p. 3-19 (préhistoire conciliaire) ; *Orientations* 20, novembre 1966, p. 1-20 (histoire conciliaire).

simples décrets, de futurs décrets se voyaient réduits à une Déclaration. Ce fut le cas pour le texte sur l'école catholique. Le projet soumis à la discussion des Pères au cours de la 3^e session était indigne d'un Concile. « Texte banal, exsangue » écrivait René Laurentin.²⁰ Il était vide, et se bornait à résumer l'enseignement de l'encyclique de Pie XI, *Divini Illius Magistri* : on se contentait pratiquement de répéter que les parents chrétiens avaient le droit de disposer d'écoles catholiques pour leurs enfants – et qu'ils avaient le devoir de les y envoyer. En même temps, durant cette même session, un abbé Declercq, prêtre originaire du diocèse de Lille, que son ministère avait voué aux chrétiens de l'enseignement public faisait campagne, de manière assez indiscreète, dans les coulisses du Concile pour que l'on ne reprenne pas l'enseignement alors classique sur l'école catholique et même que le Concile n'aborde pas du tout cette question.

Quand j'eus connaissance du projet – tel que les Pères l'avaient voté à une confortable majorité - mais avec une importante minorité qui lui était opposée²¹ - vers la fin de la 3^e session, je me dis qu'il n'était pas possible que le Concile sorte un document aussi nul. Après en avoir parlé au F. Nicet-Joseph, et en accord avec le P. Hofer, Supérieur général des Marianistes et membre de la sous-commission conciliaire chargée de la *Déclaration*, il me fut possible, dès la fin novembre 1964, de faire travailler un questionnaire à la fois par des supérieurs généraux résidant à Rome, par des groupes de Frères, de toute provenance, étudiants dans les Universités romaines, par de petites équipes – souvent internationales – de religieux, ouverts et critiques, travaillant en divers points du monde. Parmi eux, notamment, le F. Vincent Ayel, directeur de la revue *Catéchistes*, le Frère Didier Piveteau, responsable de la revue *Orientations*, des Professeurs ou étudiants de Pie X à Salamanque. Et puis les quelques jeunes Frères Français particulièrement actifs dans le cadre du REPS dont j'ai parlé à propos des contrats et de la revue *Orientations*. Ayant poursuivi

²⁰ René Laurentin, Bilan de la troisième session, p. 238.

²¹ Le 19 novembre 1964, par 1457 *Placet* contre 419 *Non Placet*, l'Assemblée conciliaire approuvait en principe l'ensemble du schéma. Il faut noter que le 19 octobre 1964 la même Assemblée avait rejeté le schéma sur les prêtres par 1199 *Non Placet* contre 930 *Placet* ; et le 9 novembre, malgré une déclaration favorable du Pape, le projet sur les Missions avait été « refusé » par 1601 *Placet* contre 311 *Non Placet* (mais la question avait été inversée !).

avec ces jeunes Frères un dialogue intense, franc, argumenté sur l'école chrétienne, je pouvais recourir à eux en vue d'améliorer la *Déclaration conciliaire sur l'éducation chrétienne*.

À partir de la copieuse documentation ainsi rassemblée, j'entrepris dans les premiers jours de la seconde quinzaine de décembre 1964, la rédaction d'un projet complet de *Déclaration conciliaire sur l'Éducation chrétienne*²². Il avait une certaine ampleur, et je pense qu'il ne manquait pas de souffle. Surtout, il renouvelait l'approche de la question de l'école catholique en cohérence avec la vision de la relation Église-monde que cherchait alors à développer le texte en chantier de la future Constitution *Gaudium et Spes*. Le point de départ n'était donc plus le droit de l'Église à avoir ses propres écoles, ni l'obligation pour les parents chrétiens de confier leurs enfants à l'école catholique. On commençait par souligner la place de la jeunesse dans le monde, l'importance et les difficultés des questions d'éducation : en un domaine particulier, on s'efforçait d'abord de reconnaître les *signes des temps*. À partir de là, dans une perspective d'une Église servante des besoins de l'humanité, on encourageait les chrétiens à apporter leur collaboration à l'immense entreprise de l'éducation de la jeunesse sous ses différentes formes, et en diverses situations. On reconnaissait notamment d'une part que le champ de l'éducation de la jeunesse débordait de beaucoup le domaine scolaire ; d'autre part, que les enseignants du service public (neutre) par engagement chrétien accomplissaient vraiment une tâche d'Église, et ceci était très neuf à l'époque²³.

Ce n'est qu'ensuite qu'il était question de l'école catholique : envisagée à partir non pas du droit de l'Église mais comme un *signe visible* de son dialogue vécu avec le monde de la jeunesse et de la culture²⁴. L'essentiel de

²² Le texte, resté inédit, est reproduit intégralement dans le cours dont je parle ci-dessus, note 14, pages 40-54. Présentation dans *Orientations* 20, p. 14-26 : « Le projet des Frères-enseignants ».

²³ G.E. va faire siennes ces perspectives. Ce qui n'empêchera pas un critique pressé d'écrire dans un hebdomadaire connu, à la date du 11 novembre 1965, un article où les reproches adressés à la *Déclaration* reposent sur plusieurs contresens de traduction : *Orientations* 20, p. 30, note 96.

²⁴ Ce thème de l'école chrétienne « signe » avait été présenté et approfondi dans la revue *Orientations*, cf. notamment l'article cité ci-dessus, Michel Sauvage, fsc, « École chrétienne et Pastorale », dans *Orientations* 11, juillet 1964, p. 3-29, spécialement : « De l'école chrétienne 'efficace' à l'école chrétienne 'signe' » (p. 14-20).

l'identité de l'école catholique était défini comme une communauté d'éducateurs réunis par un projet de manifestation de l'évangile dans le tissu même d'une réalité de soi profane. L'école chrétienne est d'abord une école, elle ne peut être chrétienne que si, d'abord, elle est fidèle aux exigences professionnelles et relationnelles de cette réalité qui relève du domaine de la vie des hommes. Quant à la spécificité chrétienne de l'école, on la voyait, outre son caractère communautaire déjà rappelé : dans l'attention respectueuse à la personne de chaque jeune, cette personne étant au centre de la relation et de l'action éducative, dans la totalité de son être et l'originalité de son histoire et pas seulement dans ses capacités intellectuelles ; dans le style évangélique de la relation éducative, l'esprit humaniste de l'enseignement, le souci d'ouverture des jeunes à la vie, au service des autres, à l'esprit civique et au sens social. On rappelait que l'école catholique avait, à l'égard des jeunes chrétiens qui la fréquentaient, une mission d'annonce explicite de l'évangile, mais que la catéchèse authentique impliquait la préoccupation de promouvoir la liberté de l'acte de foi : ici c'était la difficile recherche conciliaire sur la liberté religieuse qui influençait le projet de *Déclaration sur l'éducation chrétienne*. Enfin, on rappelait aussi que, traditionnellement, l'école catholique avait porté le souci particulier des pauvres : pauvreté des biens matériels, pauvreté affective, pauvreté de la foi.

Par le F. Nicet-Joseph, le projet fut remis à la sous-commission chargée de la question de l'éducation chrétienne. Son président était Mgr Daem, premier évêque du diocèse d'Anvers, récemment constitué. Précédemment responsable de l'importante direction de l'enseignement catholique de Belgique, il était favorable à une amélioration du texte, et il facilita donc nos démarches en ce sens. Toutefois, l'homme-clef de la sous-commission était le P. Augustin Mayer, bénédictin allemand, professeur à l'Université St Anselme, sous-secrétaire de la Commission. Il accueillit très positivement mon projet. Mais on se heurtait à une difficulté de procédure : le Concile ayant approuvé un texte de base au cours de la 3^e session, il n'était pas possible de lui en substituer un autre. La seule solution consistait à extraire de la nouvelle rédaction des fragments qui seraient introduits sous forme de *modi* dans le texte voté en 1964.

Le P. Mayer m'invita à procéder avec lui à la préparation du texte définitif de la *Déclaration conciliaire sur l'Éducation chrétienne*. Il ne fut pas trop difficile de retirer du projet nombre de paragraphes pour enrichir le maigre texte conciliaire. L'un des *modi* consista même à bouleverser le mouvement du document, dans le sens que j'ai rappelé ci-dessus. C'était le changement le plus risqué : on aurait pu récuser cette transformation de plan comme une altération fondamentale²⁵ du texte accepté en principe par le Concile²⁶. Lors du débat durant la 4^e session, l'un ou l'autre Père se rendit compte de l'importance des changements introduits. Mais ce fut plutôt pour approuver l'amélioration d'un texte un peu plus étoffé. La solidité du Rapporteur, Mgr Daem, son habileté et sa bonhomie furent pour beaucoup dans l'acceptation du texte *Gravissimum Educationis*. Malgré tout, il ne s'agissait pas d'un « grand » texte conciliaire : le travail dont j'ai parlé n'avait pu qu'être hâtif et il restait insatisfaisant. Aussi, lors de son vote définitif, le 28 octobre 1965, il recueillit encore une assez importante minorité de *Non Placet*. Surtout, de la part de nombre de commentateurs et de quelques Pères, il fit l'objet de critiques dédaigneuses.²⁷ Certains censeurs, à l'évidence, n'avaient pas reconnu la « nouveauté » assez radicale de plusieurs prises de position de la *Déclaration* ; il faut dire que le genre littéraire imposé obligeait à une concision extrême qui ne permettait pas au non-initié de mesurer la distance parcourue depuis le texte de 1964. On reprochait surtout à la *Déclaration* sur l'éducation

²⁵ De fait, lorsque le texte ainsi corrigé fut présenté au vote en octobre 1965, ces modifications devaient paraître si importantes à certains Pères que plusieurs envisagèrent de saisir le tribunal administratif du Concile. Dans sa *relatio* pour présenter le texte définitif, Mgr Daem estimait que le texte était demeuré « quoad substantiam intactus », mais qu'il avait été « notabiliter enucleatus », selon les vœux des Pères. Il insistait dans sa présentation sur le sens et la nature de l'« ampliatio ».

²⁶ Une précision importante : le projet que j'avais rédigé ne portait que sur les 9 premiers articles de l'actuelle *Déclaration*. Je n'avais pas abordé les questions traitées dans les articles 10 à 12 : Universités catholiques et facultés de théologie. Néanmoins, je participai à leur mise au point avec Mgr Mayer. Par la suite, j'eus l'occasion de retrouver Mgr Mayer et de travailler avec lui quand il devint Secrétaire de la Congrégation des Religieux, dans les années 70. Ma propre sœur, Fille de la Charité, envoyée à Rome pour travailler à la section française de cette Congrégation y devint la collaboratrice appréciée du Secrétaire, à tel point qu'elle le suivit lorsque, promu Cardinal il devint, après avoir été Préfet de la Congrégation du Culte divin, responsable de la Commission *Ecclesia Dei* créée par Paul VI pour l'accueil des « Lefebvristes » qui refusèrent de suivre l'archevêque dissident dans son schisme.

²⁷ J'ai rassemblé quelques-unes de ces critiques les plus significatives dans le Cours de 1966-1967, p. 1 ; cf. *Orientations* 18, p. 5-6.

de « détonner » par rapport à l'ensemble des textes conciliaires, ce qu'au début du cours de 1966-1967, je résumais par la parabole suivante²⁸ :

...[ainsi donc] à côté des autres textes de Vatican II, solides navires construits selon le dernier cri de la technique récente, dotés de tout l'équipement et de tout l'armement ultramodernes, qui doivent non seulement permettre à l'Église vivante d'affronter avec sécurité la mer houleuse du monde contemporain, mais encore aider les chrétiens à participer efficacement, aux côtés de leurs frères humains, à l'inventaire et à l'exploitation des richesses à peine soupçonnées de ce monde, l'embarcation *Gravissimum Educationis* momentané ferait assez piteuse figure : témoin attardé de l'époque de la marine à voile, on peut craindre qu'elle ne fasse eau de toutes parts ; elle serait bonne tout au plus à accueillir, pour des promenades sans danger mais sans profit, dans le port tranquille, les chrétiens nostalgiques qui n'ont pas compris que la partie se jouait au grand large. Et ne vient-on pas de constater que cet esquif fragile et démodé a même omis de battre pavillon œcuménique ?²⁹

Miguel - *Vous venez d'évoquer les grands textes conciliaires. Quel retentissement ont-ils eu dans votre pensée, dans votre façon de concevoir la vie évangélique dans l'Église ?*

Michel - D'une manière générale, j'ai été très marqué par nombre de Documents conciliaires, surtout par les quatre Constitutions (la plus révolutionnaire à mes yeux étant la Constitution *Dei Verbum*, sur la Révélation) ainsi que par les textes sur la liberté religieuse, le laïc, le ministère presbytéral qui étaient, chacun à leur manière, vraiment révolutionnaires. Ce n'est pas le lieu d'en parler. Ici, je me borne à énumérer les principaux textes de Vatican II qui ont contribué à renouveler ma conception de la « Vie religieuse » (et mon évolution n'est pas terminée !). Ces textes sont de deux ordres, que je traiterai successivement. Une première série renouvelle ce qu'on peut appeler l'approche doctrinale de la Vie religieuse. La seconde série concerne ce que Vatican II a lui-même appelé la rénovation effective de la Vie religieuse.

²⁸ Cours cité, p. 2 ; *Orientations* 18, p. 5-6.

²⁹ Dans le cours, je m'attachais au contraire à rapprocher le texte de G.E. des principaux documents conciliaires, pour montrer qu'il s'agissait bien du même esprit. L'histoire post-conciliaire de la *Déclaration* est plus positive et réconfortante. Mais la problématique de l'éducation des jeunes et de leur scolarisation s'est profondément amplifiée et modifiée.

NOUVEAUTÉS DOCTRINALES

Sur *l'approche doctrinale*, je ne veux pas engager de longs développements, mais simplement marquer quelques jalons, à partir de *Lumen Gentium*, éclairé ou complété par *Perfectae Caritatis* mais aussi par *Gaudium et Spes*. *Lumen Gentium* contient un chapitre sur la Vie religieuse. J'énumérerai simplement six points qui me paraissent avoir contribué à renouveler, voire à révolutionner l'approche de la réflexion sur la Vie religieuse :

- *Premier point*

En premier lieu, la Vie religieuse trouve une place à l'intérieur de la Constitution sur l'Église. Ceci, qui nous paraît tout simple, et nous semble aller de soi, ne fut pas admis facilement, surtout par les religieux présents au Concile. Beaucoup auraient voulu un texte dogmatique spécial pour eux. Ce souhait correspondait pour une part à l'idée alors assez répandue que les « religieux » constituaient un monde à part. En réalité, en les situant dans l'Église, au cœur du dessein de Dieu, du Mystère du Christ, de l'action de l'Esprit, et au milieu du peuple chrétien pérégrinant vers la Jérusalem définitive, on les « reconnaissait » bien plus et bien mieux qu'en en faisant une sorte de caste à part. Par ailleurs, certains ont pu être d'abord un peu choqués du fait que *Lumen Gentium* affirme que les religieux appartiennent non pas à la structure de l'Église, mais à sa vie.

Si l'on y réfléchit, il y a là au moins une double reconnaissance capitale. D'une part, que si la structure hiérarchique de l'Église est ordonnée à sa vie, c'est-à-dire à la croissance en elle et en ses membres du Mystère chrétien, la vie ecclésiale ne dépend pas de cette seule structure. Elle est constamment revivifiée par l'Esprit-Saint agissant en dehors des frontières de l'Institution, à partir des besoins et des situations des hommes et du monde, ce que montre l'histoire même des Ordres religieux. Corrélativement, la Vie religieuse est « charismatique », non seulement dans son origine, mais dans le cheminement historique concret des Instituts et de leurs membres. Ils sont constamment tentés, certes, de s'institutionnaliser, mais leur propre vitalité et le service primordial qu'ils rendent à l'Église, c'est de lui rappeler inlassablement la liberté créatrice et novatrice de l'Esprit-Saint par rapport aux structures.

- *Deuxième point*

Cet enseignement majeur est repris de manière plus concrète dans *Perfectae Caritatis 1*, qui rappelle les formes successives de la Vie religieuse au fil de l'évolution de l'Église et de l'humanité. Je vois là une seconde orientation qui me paraît fondamentale pour toute étude théologique de la Vie religieuse dans l'Église : l'approche historique doit être privilégiée, qui part des réalisations concrètes, plutôt qu'une approche générale, déductive, qui cherche d'abord à définir « l'essence de la Vie religieuse » pour en retrouver les éléments dans ses formes diversifiées. Malheureusement, en ce domaine, nous sommes loin de compte, qu'il s'agisse des réflexions de théologiens, ou de maints documents du Magistère. *Perfectae Caritatis* confirmait pourtant la priorité de cette approche historique ou spécifique en ébauchant, dans ses N° 7 à 11, une sorte de typologie des réalisations diverses de la Vie religieuse : instituts intégralement ordonnés à la consécration, instituts voués à la vie apostolique, vie monastique et conventuelle, Vie religieuse laïque, et même Instituts séculiers.

- *Troisième point*

En troisième lieu, dans la Constitution *Lumen Gentium*, le chapitre sur la Vie religieuse marche en tandem avec celui qui présente la vocation universelle à la sainteté, à la perfection de la charité. Contrairement à ce qui avait été si longtemps enseigné abusivement – et inculqué à tant de religieux et religieuses – les religieux ne sont pas les « professionnels » de la sainteté, ils n'en ont pas le monopole. Ils ne disposent pas de moyens particuliers pour y accéder, les « conseils évangéliques » par exemple³⁰, tandis que les simples fidèles pourraient se contenter des préceptes. Leur vocation est particulière, certes, mais comme chaque chrétien a une vocation unique et originale.

L'engagement religieux constitue une manière parmi d'autres de vivre et de développer la commune vocation baptismale. Tout l'évangile est pour

³⁰ Le retour en force récent –surtout depuis Jean-Paul II – de l'expression « conseils évangéliques » appliquée de manière privilégiée aux religieux et religieuses me semble une régression dommageable et que je ne comprends pas.

tous les chrétiens. Mais un corollaire important doit être ici rappelé. La recherche de la perfection de la charité est une vocation commune pour tous les chrétiens. Pour chacun d'eux, elle se poursuit dans la situation concrète où il se trouve : il n'y a pas à rêver de conditions ou de moyens qui seraient objectivement meilleurs. C'est ce que St François de Sales, par exemple, rappelait à une mère de famille, frustrée de ne pouvoir pratiquer des observances conventuelles. En fait, il faut aller plus loin : la recherche de la perfection de la charité doit être poursuivie par chacun, non seulement dans sa situation particulière, mais à partir des conditions de cette situation. La vie concrète n'est pas seulement l'occasion, mais la matière même de l'offrande du sacrifice spirituel. Ce qui vaut pour les « laïcs » au regard des religieux est vrai aussi des différentes formes de Vie religieuse. On ne peut que déplorer, par exemple, que tant de « formes » monastiques aient été adoptées dans des ordres apostoliques – alors que, par exemple, Ignace de Loyola considère comme essentiel que les Jésuites ne soient pas astreints à l'office choral. Plus positivement, cette perspective permet de reconnaître dans les activités profanes du Frère, une matière même de sa vie consacrée.

- *Quatrième point*

Je ne développe pas, mais il y aurait beaucoup à dire sur ce point capital. On peut le rejoindre par une quatrième approche marquée également dans *Lumen Gentium*. L'une des définitions traditionnelles de la « Vie religieuse » est la *Sequela Christi* (laquelle relève aussi bien de toute vocation chrétienne). Souvent, cette *Sequela Christi* a été en quelque sorte concentrée dans la pratique de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance (identifiées aux trois fameux conseils évangéliques !). Singulière réduction de l'Évangile, et à nouveau lit de Procuste tendant à l'uniformisation des différentes formes de Vie religieuse. Un texte très simple et très beau de *Lumen Gentium* invite à concevoir tout autrement la *Sequela Christi* :

Les religieux doivent tendre de tout leur effort à ce que, par eux, de plus en plus parfaitement et réellement, l'Église manifeste le Christ aux fidèles comme aux infidèles : soit dans sa contemplation sur la montagne, soit dans son annonce du royaume de Dieu aux foules, soit encore quand il guérit les malades et les infirmes et convertit les pécheurs à une vie fécon-

de, quand il bénit les enfants et répand sur tous ses bienfaits, accomplissant en tout cela, dans l'obéissance, la volonté du Père qui l'envoya³¹.

Par les religieux, et dans la diversité de leurs styles de vie et de leurs tâches, l'Église *manifeste* le Christ. Nous sommes ici au cœur du Mystère chrétien, de la divinisation de l'homme. Il faut se défaire de ce que l'image de l'expression *Sequela Christi* peut impliquer d'extrinsèque, comme s'il s'agissait d'imiter un modèle évangélique existant au préalable. En vérité, pour le chrétien devenu fils de Dieu par le baptême, vivre, c'est le Christ. C'est à partir de son appartenance filiale, inséparable de sa vocation fraternelle qu'il est appelé, dans le concret de son existence, à devenir ce qu'il est, à laisser grandir en lui les intentions filiales et fraternelles (la volonté du Père), l'engagement pour la réalisation du projet filial et fraternel (le Royaume de Dieu), le style évangélique de vie filiale et fraternelle en conformité à l'image de Dieu (la sanctification du nom de Dieu). Il me semble qu'on est ici au cœur d'une autre insistance conciliaire.

Vatican II a restauré la place primordiale de la consécration religieuse qui constitue une expression de la consécration baptismale. Et cela, dans une double direction : celle que traduit la profession religieuse, offrande de toute la vie présente et à venir, de toute la personne et de son devenir. Mais aussi celle moins souvent relevée de la vie consacrée : si le religieux s'offre tout entier dans l'élan de la réponse à un appel fondamental qu'il a perçu, il lui faut toute son histoire pour que cette offrande devienne réelle, dans le goutte à goutte du don quotidien. Selon la belle expression du P. Michel Rondet : *je consacre ma vie, mais c'est ma vie qui me consacre*. Ma vie, dans ses réalités concrètes, dont beaucoup sont profanes dans le cas du Frère.

- *Cinquième point*

On comprend dès lors l'importance d'une cinquième donnée dont j'ai déjà parlé, qui ne sera affirmée que dans *Perfectae Caritatis*, mais qui est plus qu'implicite dans ces notations de *Lumen Gentium* que je viens de rappeler :

³¹ *Lumen Gentium* 46.

Dans les Instituts apostoliques, à la nature même de la Vie religieuse appartient l'action apostolique et bienfaisante, comme un saint ministère et une œuvre spécifique de charité à eux confiée par l'Église pour être exercée en son nom.³²

On ne doit plus parler des deux fins de la Vie religieuse !

Plus discrètement, mais c'est quand même essentiel, *Lumen Gentium* déclare que les religieux ne sont pas étrangers à la vie de ce monde. Ce sera le sixième et dernier changement majeur d'approche doctrinale que je relèverai. C'est déjà un renversement de perspective quant aux relations des religieux au monde. Il ne s'agit pas seulement, ni d'abord, de vivre « séparés du monde », mais de lui être présent.

Miguel - C'est une intuition capitale. Dans vos cours, vous parliez beaucoup de cette tension entre la séparation du monde - dans la vie monastique - et cette présence au Monde qui était une exigence de la vie professionnelle du Frère. En réalité, n'est-ce pas surtout à partir de la Constitution Gaudium et Spes que s'est affirmée cette conception de la Vie religieuse ?

Michel - C'est vrai que le point de départ de ma réflexion à ce sujet, avant même le Concile avait été l'importance des tâches professionnelles du Frère dans la pratique de sa Vie religieuse. Elles apparaissent comme une collaboration à la construction du monde. D'autre part, l'éducation humaine, la contribution au développement des hommes, à l'épanouissement de leur intelligence, de leurs talents, de leur liberté, de leur affectivité est participation à la réalisation du plan de Dieu qui a fait l'homme à son image et l'appelle à grandir selon cette image. En troisième lieu, s'agissant de la personne même du Frère et de sa propre vocation, il me paraît très significatif qu'un homme soit totalement consacré à Dieu et en même temps puisse vivre sans aucune restriction son engagement dans le travail de la cité terrestre, et sa responsabilité par rapport à la cité terrestre.

À cet égard, depuis le Concile, j'ai souvent dit et toujours considéré qu'on aurait dû repenser la vie évangélique et notamment la vie du Frère, autant

³² *Perfectae Caritatis* 8.

à la lumière de *Gaudium et Spes* qu'à la lumière de *Lumen Gentium*. Et je suis consterné qu'on ne fasse presque jamais allusion à *Gaudium et Spes* quant on parle de Vie religieuse : la vision de l'homme, l'histoire, les besoins du monde, la culture, les réalités temporelles, l'engagement de l'homme dans le monde.

Pour concrétiser un peu ce que je veux dire, il me semble regrettable qu'on n'ait pas suffisamment appliqué à la réflexion sur la Vie religieuse les grands textes de la première partie de *Gaudium et Spes* intitulée *l'Église et la vocation humaine* : la dignité de l'homme (chapitre 1^{er}), la communauté humaine (chapitre 2), l'activité humaine dans l'univers (chapitre 3), le rôle de l'Église dans le monde de ce temps (chapitre 4). Je parlais tout à l'heure de « Sequela Christi » : je regrette que l'on n'ait pas davantage approfondi cette réalité centrale de toute Vie religieuse à partir des paragraphes conclusifs de chacun de ces chapitres de *Gaudium et Spes* :

...le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné... le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation...

« Image du Dieu invisible » (Col 1,10), il est l'Homme parfait qui a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine...

Devenu conforme à l'image du Fils... le chrétien reçoit « les prémices de l'Esprit » (Rom 8, 23) qui le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour...³³

...dès le début de l'histoire du salut, [Dieu] a-t-il choisi des hommes non seulement à titre individuel, mais en tant que membres d'une communauté...

Ce caractère communautaire se parfait et s'achève dans l'œuvre de Jésus Christ. Car le Verbe Incarné en personne a voulu entrer dans le jeu de cette solidarité...

Premier-né parmi beaucoup de frères, après sa mort et sa résurrection, par le don de son Esprit il a institué, entre tous ceux qui L'accueillent par la foi et la charité, une nouvelle communion fraternelle...³⁴

³³ *Gaudium et Spes*, 22, § 1, 2, 4.

³⁴ *Gaudium et Spes*, 32, § 1, 2, 4.

Constitué Seigneur par sa résurrection, le Christ, à qui tout pouvoir a été donné, au ciel et sur la terre, agit désormais dans le cœur des hommes par la puissance de son Esprit ; Il n'y suscite pas seulement le désir du siècle à venir, mais par là même anime aussi, purifie et fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière.³⁵

Car le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait, s'est Lui-même fait chair, afin que, homme parfait, il sauve tous les hommes et récapitule toutes choses en Lui... Vivifiés et rassemblés en son Esprit, nous marchons vers la consommation de l'histoire humaine qui correspond pleinement à son dessein d'amour : « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ... » (Eph 1,10)³⁶.

Il me semble que les intuitions riches de ces textes n'ont pas été suffisamment exploitées dans la réflexion sur la Vie religieuse. De nouvelles perspectives sur la consécration pourraient apparaître. Consécration à Dieu bien sûr, mais pour un engagement au service de l'homme; au service du développement de l'homme, au service de la compassion vis-à-vis de l'homme; au service de la communion et de la réconciliation entre les hommes. C'est dans cette ligne que j'avais imaginé une autre triade : un vœu de chercher Dieu, un vœu de construire la fraternité, un vœu de service de la libération, de la guérison de l'homme³⁷.

Au fond, ce qui m'a marqué dans *Gaudium et Spes*, c'est son anthropocentrisme. Mais, si je devais résumer le Concile, ou du moins signaler ce qui m'a le plus impressionné dans l'ensemble de Vatican II, le texte qui me revient, c'est l'homélie extraordinaire prononcée par Paul VI au cours de la messe de la dernière séance publique du Concile, le 7 décembre 1965. Je m'y trouvais, et ce fut pour moi comme une illumination et aussi une clef d'intelligence de l'ensemble du mouvement conciliaire et des textes produits au long des quatre sessions. Dans ce discours, Paul VI déclarait en substance : « Ce Concile s'est occupé surtout de l'homme. Va-t-on dire qu'en faisant cela il ne s'est pas occupé de Dieu ? Pas du tout. Car on

³⁵ *Gaudium et Spes*, 38, § 1.

³⁶ *Gaudium et Spes*, 45, § 2.

³⁷ Dans un cours à *Jesus Magister*, en 1971-1972, sur les fondements évangéliques de la Vie religieuse, *Lasallianum* 16, 1973, p. 83-90.

ne peut séparer la recherche de Dieu de la recherche de l'homme. L'homme est l'unique chemin de l'homme vers Dieu ». Mais je préfère citer quelques passages de ce discours, récapitulation et programme, lecture du sens et orientation prophétique :

L'Église du Concile ne s'est pas contentée de réfléchir sur sa propre nature et sur les rapports qui l'unissent à Dieu ; elle s'est aussi beaucoup occupée de l'homme... La religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion... de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé ? Un choc, une lutte, un anathème ? Cela pouvait arriver ; mais cela n'a pas eu lieu... La découverte des besoins humains a absorbé l'attention de notre Concile...

La mentalité moderne pourra reconnaître que la valeur du Concile est grande au moins pour ce motif : tout y a été orienté vers l'utilité de l'homme... La religion catholique et la vie humaine réaffirment ainsi leur alliance, leur convergence vers une seule réalité humaine : la religion catholique est pour l'humanité, en un sens, elle est la vie de l'humanité...

Notre Concile s'est très vivement intéressé à l'étude du monde moderne... au point de faire naître chez certains le soupçon qu'un excès de tolérance et de considération pour le monde extérieur... ait prévalu... au détriment de la fidélité due à la tradition et aux finalités religieuses du Concile lui-même...

Si nous nous rappelons qu'à travers le visage de tout homme – spécialement lorsque les larmes et les souffrances l'ont rendu plus transparent – nous pouvons et nous devons reconnaître le visage du Christ (Mt 25,40), le Fils de l'homme, et si sur le visage du Christ nous pouvons et devons reconnaître le visage du Père céleste : *qui me voit, dit Jésus, voit aussi le Père*, notre humanisme devient christianisme et notre christianisme se fait théocentrique, si bien que nous pouvons affirmer : pour connaître Dieu, il faut connaître l'homme³⁸.

LA RÉNOVATION ADAPTÉE DE LA VIE RELIGIEUSE

Toute la richesse doctrinale du Concile ne vise qu'à une chose, disait encore Paul VI dans cette homélie mémorable, *servir l'homme*. Je pense

³⁸ Texte complet de ce Discours dans : *Jean XXIII/ Paul VI, Discours au Concile*. Éditions du Centurion. Documents conciliaires 6, 1966, p. 239-253.

que les orientations théologiques sur la Vie religieuse que je viens de rappeler ne prennent leur signification qu'à cette lumière. Pourtant, la véritable révolution que le Concile a engagée dans le domaine de la Vie religieuse, n'est pas de l'ordre de la réflexion, mais de l'action. Il s'agit de ce que *Perfectae Caritatis* a voulu mettre en route – et qui est loin d'être achevé – la *renovation adaptée de la Vie religieuse*. Or cette entreprise ne prend aussi tout son sens et toute son ampleur qu'en référence à cette volonté de *servir l'homme*.

Depuis la promulgation de ce décret conciliaire sur la Vie religieuse, j'ai été à la fois fasciné et dubitatif devant ce qu'il demandait aux Instituts. Je ne pense pas qu'il y ait d'exemple comparable à cette entreprise, soit dans les autres documents de Vatican II, soit dans toute l'histoire de la Vie religieuse. Dans un cours donné à *Jesus Magister* peu de temps après la fin du Concile, je m'étais arrêté longuement sur l'histoire des variations du titre du Décret. D'un propos doctrinal et d'une conception statique - projet de « Constitution sur les États de perfection », durant la période préparatoire - on était passé à un projet de décret n'envisageant que « l'adaptation de la Vie religieuse », puis à un titre dichotomique : « la rénovation et l'adaptation de la Vie religieuse » – pour en arriver, lors de la dernière session au titre retenu : « Décret sur la rénovation adaptée de la Vie religieuse ».

L'idée classique jusqu'au Concile qu'il existe des « états de perfection » avait été abandonnée dès lors que *Lumen Gentium* avait rappelé la vocation universelle à la perfection évangélique. En mettant ensuite l'accent sur le mot *d'adaptation*, cher à Pie XII, on voulait rappeler aux Instituts, souvent enclins au conservatisme de leurs pratiques et de leurs œuvres, qu'ils devaient procéder à des mises à jour indispensables. À l'étape suivante, on avait introduit le mot *renovation*, mais à égalité avec celui d'adaptation : et l'explication donnée du vocable ajouté était alors que la terme *renovation* invitait à la *restauration du passé*³⁹. Si cette terminologie avait été maintenue, les Instituts auraient été bien embarrassés pour mener à bien leur tâche post-conciliaire. Ils auraient été tiraillés, beau-

³⁹ Le renouveau doit comporter la restauration du passé là où c'est nécessaire, en reprenant les éléments nécessaires à la Vie religieuse authentique ou ceux que l'Institut s'est donnés à l'origine ou au cours de son histoire et qui ne pourraient être abandonnés sans péril.

coup plus qu'ils ne l'ont été en fait, entre leurs membres plus préoccupés de l'adaptation, plus soucieux de répondre aux nécessités et aux conditions présentes, et ceux plus sensibilisés au maintien de formes traditionnelles... Lors de la rédaction finale, on a employé l'expression : *renovation adaptée* (*accommodata renovatio*). L'idée d'adaptation est maintenue, mais sous la forme d'une épithète, désignant une qualité du renouveau, lequel doit retenir surtout l'attention.

Le renouveau n'est plus défini comme la restauration de formes du passé, mais comme un retour aux sources de l'Évangile et de la Congrégation. La perspective est toute autre, de créativité, de dynamisme aujourd'hui. Schématiquement, je relèverai deux différences majeures entre « adaptation » et « renouveau » au sens où *Perfectae Caritatis* emploie finalement ce mot. Ces différences sont fondamentales et c'est ici qu'apparaît l'innovation radicale, et un défi qui peut sembler impossible. D'abord l'adaptation concerne la manière d'être, les formes (qu'il faut rajeunir et émonder), le comment de l'Institut - alors que la rénovation porte sur la raison d'être, la finalité, le pourquoi : il faut retrouver, pour les incarner dans le monde d'aujourd'hui, *l'esprit et les intentions spécifiques* du Fondateur : les deux mots ne désignent pas des approximations vagues ; leur contenu est précis, et il peut être analysé. Mais il ne s'agit pas de réalités toutes faites, prédéterminées, qu'on n'aurait qu'à reproduire. Il faut inventer aujourd'hui, retrouver un dynamisme qui fut créateur à l'origine et qui doit le redevenir dans le monde actuel.

Une seconde différence va dans le même sens que la première : on peut dire que la démarche d'adaptation s'accomplit en se concentrant sur l'Institut lui-même ; on part de l'Institut, de ses *Règles*, de ses usages, de ses œuvres, et on demeure à l'intérieur de ce donné pour le transformer. L'œuvre type de l'adaptation d'un Institut, c'est la révision de ses *Règles* ou la mise à jour de ses engagements apostoliques. En déplaçant l'accent de l'adaptation au renouveau adapté, le Concile demande de partir non de l'Institut, mais de ce pourquoi l'Institut a été fondé, c'est-à-dire les besoins des hommes et du monde, afin de chercher à y apporter en esprit évangélique, la réponse spécifique de l'Institut. Le renouveau ne se réalisera pas à partir de l'Institut, mais à partir d'une mise à l'écoute des appels du monde, sous l'inspiration de l'Amour qui vient de Dieu.

Ce qui me frappe aujourd'hui dans ce langage va dans le sens de l'homélie de Paul VI que j'ai citée. Toute l'action du Concile est ordonnée au *service de l'homme*. Quand on réfléchit à l'histoire de la Vie religieuse dans l'Église, aux apparitions successives de ses différentes formes, on doit bien constater que chaque Institut nouveau naît pour répondre à un service de l'humanité, nouveau ou renouvelé. Et notamment de l'humanité « pauvre », marginalisée, abandonnée : la *Sequela Christi* que l'on retrouve comme une constante des formes de Vie religieuse actualise la présence salvifique de Jésus, image du Père et vivant dans son intimité, et se laissant constamment saisir de compassion par les détreesses qu'il rencontre, jusqu'au don de sa vie pour le « salut » de l'humanité.

Un Institut qui se crée, c'est toujours « l'Évangile qui jaillit dans la conjoncture », selon l'expression du Père Chenu à propos de la fondation réalisée par Saint Dominique. Non seulement l'Évangile jaillit dans la conjoncture, mais il est évangélique précisément parce qu'il revêt des formes concrètes propres à cette conjoncture. C'est ce qui le rend actuel, parlant et appelant lorsqu'il naît, comme la réponse à une nécessité, et souvent à une urgence. Mais c'est aussi ce qui risque d'en rendre ses formes plus ou moins rapidement caduques, le cas presque « caricatural », le plus typique et de cette actualité brûlante d'un moment et de cette péremption rapide étant constitué par les ordres dits « militaires »... En réalité, le risque de déphasage est inhérent à la réponse évangélique actualisée apportée par les différents ordres religieux⁴⁰. À une époque de changement de civilisation, c'est l'une des critiques majeures que Luther adresse aux Ordres religieux en tant qu'ils sont « institués ». La chance des Instituts religieux nouveaux peut devenir rapidement leur « tendon d'Achille » dans la mesure où à la génération des « conquérants » succède celle des « mainteneurs », quand ce n'est pas celle des « revenants »⁴¹.

⁴⁰ Le P. Tillard, dans l'un de ses ouvrages sur la Vie religieuse, écrivait que très souvent l'apparition de nouvelles congrégations peut s'expliquer comme une conséquence de la non-adaptation des formes anciennes aux contextes nouveaux, plus que comme la surgie d'un charisme original. Au lieu d'adapter le tronc ancestral trop lourd à mouvoir, on préférerait le laisser suivre son destin mais greffer un peu de sève nouvelle sur une branche latérale.

⁴¹ Je me réfère ici aux deux tomes de l'histoire des Jésuites écrite par Jean Lacouture : *Jésuites ; Une multibiographie*. 1. *Les conquérants*. Seuil 1991, 510 pages.- 2. *Les revenants*. Seuil 1992, 570 pages.

Ce qu'il faut bien admettre, c'est que la législation de la Vie religieuse progressivement secrétée à Rome surtout durant le XIX^e siècle a tendu à favoriser l'uniformisation, l'installation, voire la sclérose des Instituts religieux : j'en ai donné des exemples en parlant plus haut du « culte de la Règle ». C'est pourquoi le retournement que constitue l'appel de *Perfectae Caritatis* au renouveau représente pour moi « une révolution copernicienne » dans l'approche de la Vie religieuse par le Magistère⁴². Or avec le recul des années, il me semble que la clef de cette révolution radicale qui, sous bien des aspects, invite les Instituts religieux et leurs membres à « brûler ce qu'ils avaient adoré et adorer ce qu'ils avaient brûlé », c'est le souci du service évangélique des hommes.

Que demande en effet *Perfectae Caritatis*⁴³ aux Instituts et aux religieux ? De se décentrer : de ne pas partir du souci de maintenir leurs « acquis »⁴⁴ ou de chercher leur propre perfection⁴⁵, mais de se remettre à l'écoute des appels des hommes d'aujourd'hui⁴⁶, de communier aux préoccupations de l'Église de ce temps⁴⁷, et en cela, de revenir à la source évangélique de la *Sequela Christi*⁴⁸ et au charisme jaillissant de leurs origines⁴⁹. Sans que ce soit explicité dans le décret sur la Vie religieuse – mais il faut sans doute se référer ici encore à *Gaudium et Spes* – le Concile engage les religieux dans une entreprise sans précédent parce que nous vivons une époque de mutation de la société et de la situation qu'y occupe l'Église également sans exemple : le monde est de plus en plus autonome, sécularisé. Et les défis impliqués dans l'expression d'Emmanuel Mounier, « Feu la chrétienté », n'en finissent pas de se déployer, de nous déconcerter et de nous contraindre sans cesse à de nouveaux exodes.

⁴² Du moins au Concile ; car j'aurai à évoquer les tensions, les blocages, voire certaines remises en question dans l'application de *Perfectae Caritatis*.

⁴³ Et le motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de Paul VI qui explicite les modalités de la mise en route de la rénovation.

⁴⁴ *Perfectae Caritatis* 3 : « L'organisation de la vie, de la prière et de l'activité, doit être convenablement adaptée... aux exigences de la culture, aux circonstances sociales et économiques... Il faut réviser convenablement les constitutions [...] supprimant ce qui est désuet... »

⁴⁵ *Perfectae Caritatis* 8.

⁴⁶ *Perfectae Caritatis* 2 d.

⁴⁷ *Perfectae Caritatis* 2, c.

⁴⁸ *Perfectae Caritatis* 2, a.

⁴⁹ *Perfectae Caritatis* 2, b.

Perfectae Caritatis a donc mis en route pour tous les Instituts religieux un processus inédit, inouï. Car le Concile ne s'est pas borné à formuler un souhait pieux : il a décidé que toutes les Congrégations devraient rapidement engager ce renouveau adapté. Il en a indiqué les critères dans les premiers numéros du Décret. Mais il a donné des orientations déjà concrètes pour la mise en œuvre du renouveau : « il ne pourra s'obtenir qu'avec le concours de tous les membres de l'Institut ; certes, les décisions seront prises par les chapitres généraux » ; mais « s'il s'agit de questions concernant tout l'Institut, les supérieurs devront en consulter les membres de manière opportune et entendre leur avis ». ⁵⁰ Cette volonté explicitée de rendre les religieux participants actifs de l'entreprise de leur renouveau rendait un son assez neuf, mais elle était dans la ligne de l'enseignement du Concile sur la responsabilité des membres du Peuple de Dieu :

...appelés, quels qu'ils soient, à coopérer comme des membres vivants au progrès de l'Église et à sa sanctification permanente, en y appliquant toutes les forces qu'ils ont reçues par bienfait du Créateur et par grâce du Rédempteur ⁵¹.

Cette volonté de participation active de tous les religieux était également cohérente avec la conception que *Perfectae Caritatis* présenterait de l'obéissance religieuse ⁵². Elle correspondait à un enseignement général du Concile sur la valeur de la personne humaine, et le respect à lui apporter.

Paul VI allait concrétiser davantage encore ces orientations pour la mise en œuvre du renouveau de la Vie religieuse dans le *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, publié début juin 1966. Ce texte précisait *Perfectae Caritatis* par des directives de détails extrêmement concrètes pour la période de mise en route du renouveau adapté : importance du Chapitre spécial, qui devrait se tenir dans les deux ou trois ans, et qui pourrait comporter plu-

⁵⁰ *Perfectae Caritatis* 4.

⁵¹ *Lumen Gentium*, 33. Le thème de la participation de tous (ici les laïcs) « à la vie de l'Église » se poursuit dans les numéros suivants : « participation au sacerdoce commun et au culte » (LG 34), à la « fonction prophétique du Christ et au témoignage » (LG 35), « au service royal » (LG 36).

⁵² « Que les religieux [apportent] les forces de leur intelligence et de leur volonté, tous les dons de la grâce et de la nature à l'accomplissement des ordres et à l'exécution des tâches qui leur sont confiées [...] Ainsi l'obéissance religieuse, loin de diminuer la dignité de la personne humaine, la conduit à la maturité en faisant grandir la liberté des enfants de Dieu [...] Quant aux supérieurs, ils amèneront les religieux à la collaboration par une obéissance responsable et active... » (*Perfectae Caritatis*, 14).

sieurs sessions⁵³ ; préparation de ce Chapitre assurée par une consultation ample et libre des religieux⁵⁴ ; pouvoirs très larges accordés à ces chapitres généraux spéciaux : ils pourraient modifier certaines prescriptions des *Constitutions*, et même promouvoir des expériences contraires au droit commun (avec l'autorisation préalable du Saint-Siège⁵⁵) ; les *Règles* nouvelles devraient réunir en un seul « Livre fondamental » :

...d'une part les principes évangéliques et théologiques de la Vie religieuse... et une formulation adéquate par laquelle seront reconnus et sauvegardés l'esprit des fondateurs, leurs intentions propres ; d'autre part, les normes juridiques requises pour définir clairement le caractère, la fin et les moyens de l'Institut.⁵⁶

Bref, le thème central - et l'esprit - qui animait ce document c'était, aux antipodes de ce qu'avait été la pratique curiale du XIX^e siècle et de la première partie du XX^e :

Que chaque Institut prenne en mains son propre destin, qu'il s'interroge devant Dieu, s'insère davantage dans l'Église, fidèle à l'esprit de son fondateur.⁵⁷

Une phrase de Paul VI dans *Ecclesiae Sanctae* est passée inaperçue⁵⁸ ; il me semble cependant que c'est en un sens la plus importante du document. Désormais, écrit le Pape, « la rénovation adaptée devra être permanente » : Elle ne peut s'opérer une fois pour toutes, mais elle doit être en quelque sorte sans cesse entretenue par la ferveur des religieux.⁵⁹

À nouveau, cette indication bouleversait une conception trop institutionnelle et fixiste de la Vie religieuse. Le primat avait été trop souvent donné à la permanence des structures, de ce qu'on peut appeler les « institutions-

⁵³ *Ecclesiae Sanctae* 1,3

⁵⁴ *Ecclesiae Sanctae* 4 ; cf. 2.

⁵⁵ *Ecclesiae Sanctae* 6.

⁵⁶ *Ecclesiae Sanctae* 12-13. Le n° 14 indiquait : il faut soigneusement éviter d'insérer dans ce livre fondamental des détails de costume, d'horaires, etc.

⁵⁷ Mgr Armand Le Bourgeois, évêque d'Autun, *Histoire et bref commentaire du Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, p.19.

⁵⁸ Il est typique, par exemple, que dans son « commentaire au *Motu proprio* » cité à la note précédente, Mgr Le Bourgeois ne mentionne pas ce texte : il passe du n° 18 au n° 21.

⁵⁹ cf. *Ecclesiae Sanctae* 19.

choses ». L'entreprise du renouveau invitait à adapter ces structures, notamment par la révision des *Règles*. Pour autant, le processus envisagé par le Concile n'était pas celui du passage d'une situation fixée à une autre également stabilisée, en acceptant une période transitoire d'expériences sinon de tâtonnements. Déclarer que la *renovation serait désormais permanente*, et qu'elle devrait être *entretenu par la ferveur des religieux*, c'était déplacer la priorité des structures aux personnes vivantes. L'Institut, ce ne sont pas d'abord des textes, des lois, si parfaites soient-elles à un moment donné. Un Institut, ce sont les membres vivants qui le composent et qui doivent prendre en mains leur existence, jour après jour, en cherchant à écouter Dieu dans la vie quotidienne plutôt que dans la lettre d'un texte tout fait. L'accent est donc mis désormais non plus sur des « institutions-choses », mais plutôt sur des « institutions-personnes ». De fait, pour « permettre à l'élan de renouveau d'être durable et soutenu », le Chapitre général spécial devrait « établir des organismes d'animation, de coordination, de soutien, de rénovation permanente ».⁶⁰

On voit la cohérence extraordinaire du Concile. De quelque côté qu'on envisage les orientations qu'il donne, et à propos de toutes les questions qu'il aborde, il est centré, comme le disait Paul VI, « sur l'homme, sur le service de l'homme », sur le respect et la promotion de la personne. À propos du renouveau adapté de la Vie religieuse, ce que ne prévoyaient pas les textes, c'était la difficulté d'une entreprise qui allait tellement à contre-courant de ce qui se vivait dans la Vie religieuse et que « l'autorité compétente » considérait comme la normalité⁶¹.

Perfectae Caritatis, et déjà *Lumen Gentium*, invitait les religieux – et les communautés – à déplacer l'accent, par exemple, de l'institution à la personne, de la communauté d'observance à la communauté de relations, de la séparation du monde à la présence au monde, de l'uniformité au pluralisme, etc.⁶² J'ai parlé de « défi impossible » : j'aurai à évoquer certaines

⁶⁰ *Ecclesiae Sanctae* 18-19.

⁶¹ Pour être juste, il faudrait rappeler que le mouvement de rénovation était déjà à l'œuvre dans beaucoup d'Instituts : j'en ai parlé longuement à propos de l'évolution de l'Institut des Frères entre 1946 et 1966.

⁶² Le P. Vincent de Couesnongle, à l'époque Assistant français des Dominicains (et plus tard Maître général de l'ordre), publia, dans les années 70, les résultats d'une enquête intitulée : « La vie communautaire dans les Instituts religieux hier et aujourd'hui ». Les contrastes que j'indique sont empruntés à ce travail.

difficultés, certaines crises qui se manifestèrent dans nombre d'Instituts religieux dès les années 70. Pour une part, la mutation engagée par Vatican II portait en elle des risques évidents de dérive : la place centrale reconnue à la personne pouvait se pervertir en individualisme ; la relativisation des structures pouvait entraîner des tentations d'anarchie (on le verrait dans le domaine de la prière, par exemple) ; favoriser le pluralisme, pouvait donner libre cours à la dispersion et compliquer le rôle de l'autorité ; et surtout la brutalité des changements allait retentir sur le sentiment d'appartenance lié en bonne partie à des manières de vivre... Dans presque tous les Instituts, la période 1968-1980 verrait une véritable hémorragie de sorties des religieux et des religieuses (comme des prêtres diocésains).

Tous ces risques, et d'autres, se manifesteront. Suffisent-ils à porter condamnation des nouvelles orientations conciliaires ? En soi, n'étaient-elles pas plus évangéliques ? Et ne fallait-il pas accepter de s'engager dans une conception vécue de la Vie religieuse basée sur l'adhésion libre et volontaire des personnes appelées par le Seigneur et s'efforçant de vivre, jour après jour, une relation intérieure au Dieu de Jésus-Christ, impliquant le don de soi dans l'ouverture fraternelle, la communion aux luttes de l'humanité pour la justice, le service renouvelé du monde selon la vocation propre de l'Institut ? Cette vitalité renouvelée allait exister, elle aussi, et en définitive le nouveau adapté de la Vie religieuse, malgré tâtonnements et échecs, allait bien devenir une réalité vivante des Instituts religieux.

Il en ira ainsi, me semble-t-il, dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, à partir du Chapitre général de 1966-1967 sur lequel je vais maintenant m'arrêter. Plus concrètement l'évocation de la mise en route effective du nouveau adapté et de son cheminement depuis trente ans, dans l'Institut, constituera une illustration de cette entreprise « prométhéenne » voulue par le Concile.

Chapitre 9 – LA PRÉPARATION ET LE DÉMARRAGE DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967

1965-1966 : VERS LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966⁶³

Dans le Chapitre 5, nous avons parlé de la mise en œuvre de deux des trois décisions de grande portée qu'avait prises le Chapitre général de 1956 : rendre la Règle à l'Institut, en engageant une révision radicale de son texte ; rendre le Fondateur à l'histoire grâce à la relance des *Études lasalliennes* ; et une troisième mesure avait été prise, qui ne visait pas moins qu'à rendre l'Institut aux Frères. Ainsi, le Chapitre de 1956 avait changé profondément les modalités de la contribution des Frères à la préparation des futurs Chapitres généraux.

Avant de parler de l'application de cette mesure par le F. Nicet-Joseph, il faut évoquer ici d'un mot, sans entrer dans les détails, deux *Circulaires* d'un genre particulier signées par le Supérieur : la *Circulaire 371*, du 2 février 1962, sur « la mission de catéchiste du Frère des Écoles chrétiennes », et la *Circulaire 382*, du 7 mars 1965, sur « notre participation au renouveau liturgique ». Ces documents tranchaient sous plusieurs aspects avec le genre littéraire habituel de ces lettres venues du Centre de l'Institut. D'abord, sans les nommer, le F. Supérieur général indiquait que ces *Circulaires* avaient été rédigées par des Frères experts⁶⁴ : l'une et l'autre, mais surtout la *Circulaire* sur la catéchèse, étendaient à l'Institut les résultats d'un travail de renouveau

⁶³ Pour la rédaction des chapitres suivants, j'ai bénéficié de l'étude du F. Luke Salm, *A Religious Institute in Transition. The story of three General Chapters*, Christian Brothers Publications, Romeoville, Illinois, 1992. Traduit de l'américain par Pierre Spriet, Professeur des Universités : *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*. Édité par Michel Sauvage, F.S.C., 1995 (Publication hors commerce, 78 A rue de Sèvres, Paris). Bien que nos approches soient différentes, la matière est souvent la même. Pour éviter les répétitions, je renverrai chaque fois que ce sera utile à ce travail du F. Luke Salm.

⁶⁴ Seule la *Circulaire 371* évoque ces « experts » explicitement, quoique de manière allusive : « De tout cœur, nous remercions les confrères qui nous ont apporté leur aide dans la réalisation de ce travail » (p. 18). En fait, le F. Nicet-Joseph demanda ce travail à l'équipe de *Catéchistes*, et les FF. Vincent Ayel, André Fermet et Michel Sauvage s'en partagèrent la rédaction (cf. *La passion d'évangéliser, Frère Vincent Ayel, 1920-1991*, p. 22).

engagé d'abord en France⁶⁵. Par ailleurs, il s'agissait dans les deux cas de véritables traités, développant l'ensemble de ces questions telles qu'elles se présentaient, dans l'Église⁶⁶ à l'époque de leur rédaction : l'une et l'autre étaient marquées par l'esprit conciliaire, la circulaire sur la Liturgie pouvant même s'appuyer sur la Constitution conciliaire *Sacrosanctum Concilium*, promulguée le 4 décembre 1963⁶⁷. Enfin, sans le dire, on peut penser qu'en publiant ces deux documents, le F. Nicet-Joseph se démarquait des positions des Supérieurs romains qui avaient contrecarré sinon condamné l'action de renouveau catéchétique menée par le F. Vincent Ayel⁶⁸, de même qu'il prenait ses distances avec la *Circulaire* sur *Nos prières vocales* qui avait suscité tant de réactions négatives à la veille du Chapitre de 1956⁶⁹.

⁶⁵ La *Circulaire 382* parle « de la grande diversité des contextes géographiques, historiques et culturels où vous vivez et travaillez Nos Très chers Frères... De ce fait, toutes les communautés et tous les districts ne sont pas sensibilisés de la même façon au problème du renouveau liturgique » (p. 5).

⁶⁶ La *Circulaire 371* compte 115 pages et la *Circulaire 382*, 140 pages. Voir par ailleurs leurs « Tables des matières » détaillées (p. 136-138 pour la *Circulaire* sur la catéchèse ; p. 141-144 pour la *Circulaire* sur la Liturgie). À propos de la *Circulaire* sur la Liturgie, « un connaisseur en fait de Liturgie, Dom Pierret, bénédictin, abbé de La Source à Paris, écrivait le 19 août 1965, tout le bien qu'il en pensait : C'est vraiment un travail magistral où le problème est abordé en profondeur et admirablement structuré. Tous ceux à qui je l'ai montré sont unanimes à en louer les qualités et je souhaiterais que tous les Supérieurs ecclésiastiques et religieux aient donné des directives semblables à leurs ressortissants » (*La passion d'évangéliser, Frère Vincent Ayel, 1920-1991*, p. 22).

⁶⁷ D'un bout à l'autre, la *Circulaire 382* se réfère à la *Constitution sur la Liturgie*, tout en amplifiant les perspectives. Et dès le début, elle renvoie aussi à l'*Instruction* pour l'exécution de la Constitution sur la Liturgie, « publiée le 26 septembre 1964 et qui règle pour le 7 mars 1965, premier dimanche de carême, l'entrée en vigueur d'un certain nombre de modifications aux rites liturgiques ». Précisément, la *Circulaire* est datée du 7 mars 1965, premier dimanche de Carême.

⁶⁸ J'en ai parlé plus haut. Voir *La passion d'évangéliser*, p. 21-22 : « une fin de non-recevoir... »

⁶⁹ *Circulaire 351, sur Nos prières journalières*, du 8 décembre 1955, laquelle, s'appuyant sur une encyclique de Pie XII s'en prenait aux partisans d'un renouveau liturgique des prières des Frères : l'ensemble de nos prières journalières constituait une « liturgie familiale » (Conclusion de la *Circulaire 351*). Plus ouvert, quoique restant prudent, le F. Nicet-Joseph écrivait : « Sans vouloir sur ce point anticiper sur d'éventuelles et souhaitables décisions du Chapitre général de 1966, nous pouvons cependant affirmer, comme une certitude, que nos prières de communauté devront s'imprégner encore plus de l'esprit liturgique ». Et il entrait dans un certain nombre de détails (p. 101-103). Il faut ajouter qu'entre 1956 et 1966, l'un des membres du Régime, le F. Aubert-Joseph, se montrait un promoteur ardent, quoique solitaire, de la réforme liturgique des prières vocales des Frères. Il s'en explique clairement dans son *Autobiographie* (inédiée) : « ... [suite à la réaction provoquée par la *Circulaire* du F. Denis] le Frère Supérieur Nicet-Joseph a donc demandé au Régime en 1956 de mettre sans retard cette question en chantier. Parmi les Assistants, j'étais presque le seul à préconiser une refonte profonde, alors que la plupart voulaient se contenter de modifications assez superficielles » (*Autobiographie*, p. B 48 ; texte communiqué par le F. Georges Authier, Archiviste de la rue de Sèvres à Paris).

LA *CIRCULAIRE* 379 (18 DÉCEMBRE 1963) ET LE QUESTIONNAIRE ADRESSÉ PAR LE F. NICET-JOSEPH À L'INSTITUT

L'arrêté capitulaire de 1956 sur la rédaction des Notes des Frères en vue du Chapitre général suivant précisait la date de la mise en application de cette mesure :

Deux ans avant l'ouverture du Chapitre général, une lettre du Frère Supérieur avertirait les Frères profès de vœux perpétuels qu'ils peuvent préparer des notes [à envoyer] au Centre du District dans un délai de quatre mois [Pour le travail préparatoire effectué par les Conseils de District]... Il sera laissé une période de huit mois⁷⁰.

Le 18 décembre 1963, la *Circulaire 379* présentait aux Frères un long questionnaire destiné à susciter leurs réflexions et leurs réponses en vue d'un Chapitre dont la convocation officielle n'avait pas encore été lancée. Le texte de ce questionnaire était précédé de réflexions du F. Nicet-Joseph⁷¹, ouvertes et audacieuses en même temps que craintives et pleines de réticences. D'une part, le Supérieur, très marqué par sa participation à la seconde session du Concile, n'hésitait pas à reprendre, en les appliquant aux Frères, des propos tenus par le nouveau Pape Paul VI. Peu après son élection, celui-ci avait demandé au clergé romain d'être partie prenante active, avec lui, pour le renouveau de l'apostolat dans le diocèse de Rome. Ainsi, poursuivait le F. Nicet-Joseph, « nous devons bien comprendre que l'Institut, c'est chacun de nous. Il sera ce que nous le ferons »⁷². Langage tout à fait nouveau d'un Supérieur général s'adressant à ses Frères !

La suite de la *Circulaire 379* prolongeait ce discours en recommandant aux communautés de se réunir pour élaborer des réponses collectives au questionnaire, étant bien entendu que la voix des plus jeunes, les profès de vœux temporaires, devrait être alors entendue autant que celle des plus âgés⁷³. Lucide, le F. Nicet-Joseph sentait bien que le Chapitre qui allait venir serait

⁷⁰ *Circulaire 354*, p. 91.

⁷¹ Cf. LS, p. 8.

⁷² *Circulaire 379*, p. 10.

⁷³ *Ib.*, p. 11.

novateur : une nouvelle Pentecôte, l'adaptation, l'*aggiornamento* de l'Institut.

Mais à partir de là, le propos du Supérieur s'infléchissait en des mises en garde multipliées. Il faut s'adapter⁷⁴, certes, mais l'essentiel ne changera jamais : « ...il restera toujours à faire son salut, à pratiquer les vertus chrétiennes et religieuses, à maintenir et défendre la vie de prière, à lutter contre notre paresse, notre orgueil, notre instabilité... L'adaptation aux courants modernes n'aura jamais une valeur en soi... ». Il y a certes la critique constructive, mais il y a, hélas ! aussi et trop souvent l'autre... « cette 'mauvaise' critique, la critique tout court, qui est malheureusement le mal de l'époque »⁷⁵. Pour finir, un développement sur les diverses formes de « malaises » accumulait jusqu'à l'outrance ses manifestations négatives :

N'y a-t-il pas trop de religieux qui s'acharnent à ne plus voir – en les grossissant d'ailleurs ! – que les faiblesses et déficiences ? Sans doute, tout n'est pas parfait, loin de là ! Et, « Dieu soit béni », de ce que cela nous mette mal à l'aise, que nous en ressentions du « malaise ». S'y sentir « à l'aise » serait, au contraire, une regrettable et coupable déchéance.

Mais ce sentiment de malaise peut revêtir bien des formes, surtout dans ses effets. Il y a le mauvais malaise, celui du fanatique ou du théoricien sans contact avec la réalité, également celui du faux idéaliste qui se donne bonne conscience en s'attaquant surtout à la réforme... des autres ; celui encore du désillusionné, de l'homme aigri et déçu, qui n'est au fond qu'un égoïsme blessé et qui durcit l'opposition... Il y a surtout ce sentiment de malaise qui porte à faux par une attitude de fuite et de démission, devant l'effort exigé pour la réforme : attitude « négativiste », faite de lâcheté, de révolte et de défaitisme, et qui se donne le change en remplaçant l'action curative par la parole dénigrante, celle de la critique systématique, on dirait presque « obsessionnelle »...⁷⁶

En définitive, une démarche en soi audacieuse et positive était compromise par un sentiment de crainte qui risquait d'en vicier la mise en œuvre : cette attitude ambiguë ne fera que s'accroître par la suite, et se traduira par des tensions de plus en plus accentuées, au début du Chapitre

⁷⁴ À la date où écrit le F. Supérieur général, la réflexion conciliaire sur la vie religieuse en est encore à l'adaptation, et pas encore à la rénovation ; cf. le chapitre précédent sur le Concile.

⁷⁵ *Circulaire 379*, p. 12-13.

⁷⁶ *Ib.*, p. 13-14.

général et durant la première session entre la majorité capitulaire et le Supérieur et son Conseil. Injustice flagrante des faits : le F. Nicet-Joseph et ses conseillers avaient eu l'honnêteté et le courage immense de lancer en profondeur la rénovation de l'Institut dans les trois directions indiquées par le Chapitre de 1956. Non seulement ils ne recueilleraient pas les fruits de leurs engagements, mais de protagonistes qu'ils avaient été de changements décisifs, ils en apparaîtraient à beaucoup comme les adversaires, et ils le deviendraient dans une certaine mesure. À distance, aujourd'hui, il est plus facile de se faire une idée plus juste et plus nuancée du rôle déterminant qu'ils ont eu, en définitive, pour l'ouverture de l'Institut au monde d'aujourd'hui.

Quant au *Questionnaire* lui-même, relu aujourd'hui, il frappe encore par son ouverture et son ampleur de vues. On peut certes, en regretter certaines limites : la plus apparente est une division en apparence « dichotomisante » entre ses deux grandes parties⁷⁷ intitulées, respectivement, *Finalité de l'Institut et les Écoles du district* (questions 6 à 34) ; *Vie religieuse des Frères* (questions 35 à 57). Un certain nombre de questions restent marquées par une approche trop négative : notamment dans la partie « vie religieuse » : on parle encore, par exemple, de limiter « l'envahissement du personnel féminin »⁷⁸ ; le questionnement sur « la séparation du monde, l'ascèse, les conseils évangéliques » reste court et timoré. « Les deux questions qui attireraient en un premier temps l'attention du Chapitre à venir, à savoir, le sacerdoce et la structure administrative de l'Institut n'étaient pas explicitement mentionnées dans le questionnaire »⁷⁹.

⁷⁷ En fait, le questionnaire comportait quatre parties : I.- Informations de base (questions 1 à 5) - II et III, celles dont je donne les titres dans la suite du texte - IV. Vitalité de l'Institut dans le District (questions 58 à 76).

⁷⁸ Question 45.

⁷⁹ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 8. Il est exact que le questionnaire n'abordait d'aucune manière la question du gouvernement de l'Institut, mais elle était envisagée dans le travail de révision de la *Règle*. Quant au problème du *Sacerdoce*, je crois qu'il faut donner toute son importance à la nuance que Luke Salm introduit par l'adverbe « explicitement ». Dans le climat et la problématique de l'époque, dont j'aurai à reparler, il était évident que les questions 58 à 60 sur le rayonnement de la vie du Frère, l'attraction de cette vocation, les objections formulées ici ou là à son encontre... ne pouvaient pas ne pas évoquer la question de l'introduction du sacerdoce dans l'Institut (qui n'était pas encore mentionnée par le Concile au moment où le F. Supérieur publiait cette *Circulaire* 379).

À distance, le positif assez neuf de ce questionnaire apparaît sous trois aspects au moins :

- *premier aspect*

Dans son contenu, à l'inverse des passages de la *Circulaire* que je viens de citer, il se caractérise par une certaine audace à envisager des ouvertures novatrices. Ainsi, quant aux formes de l'exercice de l'apostolat, il ne se montre en aucune manière bloqué au sujet de la mixité scolaire, jusque là refusée en principe dans l'Institut⁸⁰ ; il accepte également d'envisager la nécessité pour les Frères de répondre à des besoins nouveaux par des réponses extra-scolaires, grâce à des initiatives prises par les Frères⁸¹. Il se préoccupe particulièrement des conditions concrètes de *notre service des pauvres*⁸². Le questionnaire s'étend longuement sur la formation, insistant sur l'ampleur des domaines auxquels elle doit être attentive :

On part ici du principe que la formation d'un Frère des écoles chrétiennes doit répondre à un double objectif ou à un double souci :

- souci de totalité et d'équilibre ; il faut se préoccuper de tous les secteurs de la vie religieuse et apostolique du Frère, sans en négliger aucun : formation humaine, formation du religieux, de l'enseignant, du catéchiste, de l'éducateur, etc. ;
- souci d'intégration : il ne suffit pas de soigner tous les secteurs, il faut encore respecter la hiérarchie des valeurs, s'efforcer d'ordonner convenablement les uns aux autres les différents aspects de la formation.⁸³

- *second aspect*

En second lieu, la qualité du questionnaire se manifeste dans la *méthode* qu'il met le plus souvent en œuvre. Il insiste d'abord sur le réalisme avec lequel il faut partir des faits⁸⁴. Il appelle ensuite les Frères à ne pas édulco-

⁸⁰ Question 13.

⁸¹ Question 15.

⁸² Questions 31-34.

⁸³ Préambule aux questions sur la *formation des Frères* (*Circulaire* 379, p. 35-36). Les questions 64 à 74 entrent ensuite dans les détails concernant les différents aspects de la formation de base et de la formation continue.

⁸⁴ Voir notamment les « informations de base » sollicitées au départ (questions 1 à 5).

rer les problèmes qui se posent à l'Institut⁸⁵, il veut les amener à réfléchir sur les qualités et les limites des situations. Enfin, il leur demande d'envisager des améliorations, voire des innovations. Au fond, pour tous les sujets qu'il aborde, le questionnaire semble bâti sur la fameuse trilogie : *voir, juger, agir*⁸⁶.

- *troisième aspect*

La troisième valeur notable de ce questionnaire, c'est *l'esprit* dans lequel il est rédigé. Les traces de dichotomie relevées ci-dessus ne doivent pas donner le change : les auteurs du questionnaire percevaient bien l'unité profonde de la vie du Frère. À preuve cette introduction étonnante aux questions de la *partie III La vie religieuse des Frères* : l'ordre habituel est en quelque sorte renversé quant à la relation entre « action » et « contemplation ». Et ce que le Concile n'exprimera que deux ans plus tard dans *Perfectae Caritatis*, à savoir que « dans les Instituts apostoliques à la nature même de la vie religieuse appartient l'action apostolique et bienfaisante »⁸⁷ est énoncé ici comme une évidence première :

Sa consécration totale [du Frère] au Seigneur se vit et s'alimente
par le travail apostolique ;
mais aussi par la vie et l'esprit de prière,
par l'exercice des vertus théologiques...⁸⁸

De même, s'il est encore question formellement de « séparation du monde », l'ensemble des questions manifeste bien que, par vocation, le Frère doit être ouvert aux problèmes de la société à laquelle il appartient et pour laquelle il travaille⁸⁹. Frappante enfin l'insistance avec laquelle le

⁸⁵ L'exemple des questions sur le surmenage est typique (questions 42-43).

⁸⁶ On peut retrouver chacune des étapes de cette trilogie pour tous les thèmes abordés par le questionnaire. Par exemple, à propos de « nos écoles dans la cité, le questionnaire demande de 'voir' les besoins scolaires de la région ainsi que l'emploi du personnel religieux » (questions 6-7). Il invite à « juger si l'utilisation des Frères est satisfaisante du point de vue scolaire » (questions 8-11). Il leur demande « d'agir en proposant des suggestions pour une meilleure répartition des écoles et du personnel dans le district » (questions 12-15). On peut suivre ce même schéma en trois parties pour la question de « nos écoles chrétiennes dans l'Église » (questions 16 à 30) – ou de « la vie de prière et de la vie théologale des Frères » (questions 35-43).

⁸⁷ *Perfectae Caritatis* 8 ; cf. Chapitre précédent sur le Concile.

⁸⁸ *Circulaire 379*, p. 27.

⁸⁹ C'est évident notamment quand il s'agit de « voir » les réalités des situations, et d'en juger.

questionnaire demande de dépasser la question des « pratiques » religieuses pour s'interroger sur l'élan spirituel qui les anime et qui est primordial⁹⁰.

LA RÉPONSE DES FRÈRES AU QUESTIONNAIRE DU SUPÉRIEUR GÉNÉRAL

Traiter exhaustivement de cette question, c'est-à-dire envisager les réponses de l'ensemble des Frères, à la totalité des questions supposerait une recherche de documentation et un essai de synthèse qui dépassent l'objet de ce travail et qui seraient d'ailleurs probablement impossibles. Tout au plus peut-on ici signaler quelques indices positifs sur l'intérêt que suscita dans l'Institut ce questionnaire d'un genre nouveau, et sur les réponses qu'il provoqua.

...le sacerdoce et la structure administrative de l'Institut n'étaient pas explicitement mentionnés dans le questionnaire. Du moins un processus avait-il été mis en marche pour faire en sorte qu'à une échelle sans précédent, tous les Frères s'engagent individuellement et collectivement à la préparation du Chapitre. Immédiatement avant son ouverture, un résumé des réponses d'une trentaine de pages fut préparé en français et photocopié à l'usage des capitulants.

[...] L'invitation à soumettre au Chapitre des propositions fondées sur des discussions et un consensus émanant d'un groupe donna statut et importance aux réunions préparatoires qui rassemblaient des Frères dans les Districts et les Régions...⁹¹

Le paragraphe que le F. Luke Salm consacre à la préparation du Chapitre aux États-Unis s'étend surtout d'abord sur les résolutions adoptées en vue du prochain Chapitre par les Frères Visiteurs, lors de leur réunion de Santa Fe, en janvier 1965. Il ne traite pas explicitement du travail effectué sur le Questionnaire dans les communautés des districts américains. Or, l'un des souvenirs les plus forts que je conserve de mon premier séjour aux États-Unis, effectué en avril 1964, porte sur ce travail.

D'abord au Scolasticat de Washington où je résidai pendant plusieurs semaines. Il comptait alors une grosse centaine de jeunes Frères étudiants

⁹⁰ Typiques à ce sujet les questions sur « vie de prière et vie théologale » (questions 35 à 41) ; ou encore celles qui concernent le caractère chrétien des écoles pour les catholiques (questions 17 à 30).

⁹¹ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p 8-9.

répartis en plusieurs communautés, sans parler de la communauté de leurs professeurs. Pour les membres de ces communautés, les « exercices du soir » (lecture spirituelle, oraison) étaient remplacés, trois fois par semaine par l'étude du Questionnaire. Ces réunions se prolongèrent durant une période suffisamment longue pour que, à un certain moment, les scolastiques manifestent leur lassitude : pourquoi étaient-ils astreints à ces échanges sur des questions dont beaucoup les dépassaient ? Un soir, le F. Leo Kirby, alors Directeur général du Scolasticat, réunit tout le personnel dans la grande et belle Chapelle de la maison⁹². Je le vois encore, exhortant longuement les scolastiques : « non, vous ne perdez pas votre temps ; vous êtes l'Institut d'aujourd'hui et de demain, et votre parole est importante pour le futur Chapitre général. Il faut donc poursuivre le travail engagé de réponse au questionnaire ». Il apportait à ce discours toute la conviction du propos et la véhémence des gestes avec lesquelles il s'exprimait lorsqu'un sujet lui tenait à cœur.

Je séjournai ensuite quelques jours dans une communauté de New-York que dirigeait le F. Amedy-John, un de mes compagnons de Second Noviciat. Je constatai que le même processus se déroulait : trois fois par semaine, pendant une bonne heure, les Frères se réunissaient pour échanger sur le questionnaire du Supérieur général. Ainsi il n'est pas improbable de penser que c'est à partir de toutes ces réunions « de la base » que les Frères Visiteurs des U.S.A. réunis à Santa Fe en janvier 1965 purent « voter une série de résolutions qui exprimaient les préoccupations des Frères de leurs Districts »⁹³.

À mon retour en France, mon impression première fut que rien de comparable à ce que j'avais vu aux U.S.A. ne se passait. Mais nous n'étions qu'en mai 1964. Il semble que durant l'année scolaire 1964-1965, au moins dans plusieurs districts, les communautés se mirent activement au travail à partir du questionnaire venu de Rome. Une documentation limitée mais significative en est gardée aux Archives de la rue de Sèvres⁹⁴. La seule énumération de ces *Notes* témoigne de l'importance et du sérieux

⁹² Récemment construite, et dont la « dédicace » solennelle avait eu lieu quelques jours auparavant.

⁹³ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p 9.

⁹⁴ Archives généreusement mises à ma disposition par le F. Georges Authier, Archiviste.

des échanges. Les questions abordées seront centrales au Chapitre général⁹⁵. Plutôt que de tenter d'en faire une présentation d'ensemble, je me bornerai à en relever quelques passages qui manifestent à la fois la lucidité des Frères et la vision d'avenir que beaucoup pouvaient avoir.

À propos de la mission de l'Institut, je détacherai de la note de Reims sur sa finalité le seul passage suivant, qui pourrait être écrit encore... pour le Chapitre de l'an 2000 :

L'idée du saint Fondateur était d'évangéliser les pauvres. La fin ne peut changer. Le moyen est-il encore adéquat ? Faut-il s'essouffler à suivre l'Éducation Nationale ou l'Instruction Publique ? N'est-il pas plus urgent de s'occuper davantage des vrais déshérités, et avec eux du milieu ouvrier que son ascension sociale même, du fait de sa déchristianisation profonde, risque de séparer encore davantage de l'Église ?

C'est notre mission propre et nous avons à porter sur ce point un témoignage irremplaçable dans l'Église des Pauvres : celui de l'ouverture préférentielle et effective au milieu populaire en état d'infériorité sociale et culturelle.

Ces positions essentielles entraînent pour chacun des Frères la nécessité d'en prendre conscience dès la formation qui devra être attentive au religieux à former, au maître compétent à équiper, mais aussi à l'apôtre chargé d'évangéliser les pauvres, ces pauvres qu'il devra apprendre à connaître, à aimer, pour qui il devra être amené à une recherche de salut et dont la vie devra être le signe de la sienne personnellement et communautairement.

Le Chapitre général de 1966 reprendra ce langage vigoureux, et nous verrons qu'il ne cessera pas, depuis, d'être tenu officiellement dans l'Institut, même si le passage aux réalisations concrètes ne parviendra guère à prendre forme institutionnelle.

Les trois notes du District de Lille sur le surmenage, la vie de prière et l'alimentation de la vie théologale manifestent une grande lucidité d'analyse ; leur ampleur et leur profondeur de vision débordent les limites des questions posées. Elles s'interrogent en réalité sur l'identité du Frère,

⁹⁵ *Liste des Notes gardées aux Archives de la rue de Sèvres* : Notes sur le surmenage, la vie de prière, l'alimentation de la vie théologale, la collaboration des Frères et des Laïcs, la vie de prière des Frères, la mission de l'Institut et les œuvres, la finalité de l'Institut et les écoles du District et la mixité scolaire ; aussi, des Notes sur la révision des *Règles*, les structures et l'organisation de notre Institut (note sur la décentralisation), le gouvernement de l'Institut, les Assistances et Assistants. (N.E. Aujourd'hui aux Archives de Lyon).

question qui deviendra centrale pour le Chapitre général. Je me borne à en relever quelques extraits.

La note sur le surmenage s'ouvre par un tableau assez sombre du « visage » que présentent trop de Frères :

...allure contractée, soucieuse, ils semblent voués à une perpétuelle « course contre la montre », ne travaillent pas dans la joie et doutent de l'avenir, « puisqu'on s'est engagé là-dedans, autant continuer ; il est trop tard pour refaire sa vie plus intelligemment »... les Frères souffrent d'un manque de culture, asservis qu'ils sont aux tâches scolaires ; ils ne sont pas ouverts aux problèmes actuels de l'Église et du monde ; ils manquent de disponibilité : les enseignants, à leurs élèves, les Directeurs à leurs Frères.

La recherche des causes de cette situation débouche sur la question de l'identité. Il reste difficile :

...pour la vocation-religieuse-laïque de trouver sa place définie dans l'Église. Pour beaucoup de Frères, la question n'est pas personnellement résolue, d'où manque d'épanouissement.

La Loi Debré et les contrats ont rendu la fonction d'enseignant à la fois plus difficile, et apparemment moins satisfaisante pour le Frère :

C'est sans doute une invitation à mettre de plus en plus en lumière le rôle éducatif et apostolique des Frères qui pourrait rester leur seule raison d'être en France.

La note sur la vie de prière débute par un contraste saisissant entre les exigences de conscience personnelle, de prise en charge autonome en même temps que d'esprit de dialogue et de collaboration, en un mot de responsabilité adulte que requiert la vie professionnelle du Frère tandis que ce que l'on persiste à appeler « vie religieuse » se réduit le plus souvent à l'exigence de présence à des « exercices de piété », marqués par la pauvreté répétitive de leur contenu et le grégarisme, l'absence d'engagement et de participation de la personne, sinon par un « volontarisme » qui devient incompréhensible aux générations montantes.

LA PRÉPARATION DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966

Miguel - Pouvons-nous parler maintenant de la préparation du Chapitre général de 1966 ?

Michel - Je vais voir trois niveaux qui étaient l'anticipation de *Perfectae Caritatis* :

- 1^e Les *Études lasalliennes* :

Entre 1956 et 1966, il y a eu d'abord la publication du *Cahiers lasalliens* 1 sur *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le Temps de la Retraite*. Ensuite, la publication des œuvres de Saint Jean-Baptiste de la Salle. En 1966, on avait donc la première édition originelle de tous les textes du Fondateur dans les CL 12 à 25. Plus ses premiers biographes, Maillefer et Bernard jamais publiés, et Blain. Et puis il y avait la thèse du F. Maurice-Auguste sur la Bulle d'approbation de l'Institut, cette thèse qui était très intéressante parce qu'elle touchait à l'identité canonique de l'Institut. Son apport n'avait pas été suffisamment pris en compte et ne l'a toujours pas été. Il y avait aussi les *Cahiers lasalliens* 2 et 3 du F. Maurice-Auguste sur les premiers vœux des Frères. Il y avait encore les travaux d'Aroz qui débutaient dans les *Cahiers lasalliens* ; il y avait d'autres travaux comme le mien. Poutet publiera plus tard. Et puis, il y avait les thèses des Frères espagnols. Je pense que le dynamisme des *Études lasalliennes* était un élément important pour le Chapitre.

- 2^e Un nouveau projet de *Règle* :

Mais entre temps, en septembre 1965, le Conseil général soumet le 3^e projet au P. Beyer, un canoniste. Le P. Beyer leur répond : mais c'est complètement dépassé ; vous êtes à côté de la plaque. Ça paraissait déjà avec PC. Ça apparaîtra plus clairement avec le *Motu proprio* qui sortira en juin 1966, mais dont on connaît déjà les grandes lignes. Le P. Beyer se met à rédiger un projet de *Règle* pour les Frères. Les Assistants n'acceptent pas cela. Ils se disent : on ne va tout de même pas accepter que la *Règle* de l'Institut soit rédigée par un Jésuite. Ils décident en novembre 1965 de constituer une commission de deux Frères pour préparer un quatrième projet lasallien qui soit fait dans l'esprit conciliaire. Ces deux Frères sont Aubert-Joseph et Michel Sauvage. Nous travaillons à partir de février, mais peu ensemble. Entre février 1966 et avril 1966, j'étais à Rome et je rédige les parties dogmatiques de chaque chapitre. Pour écrire ces textes, j'ai relu tous les documents conciliaires. Ils étaient trop littéralement cités. J'étais très imprégné du Concile, mais

j'en restais trop tributaire. L'idée de faire un texte nouveau lasallien était acceptée ; on était en train de travailler sur un texte beaucoup plus spirituel, plus conciliaire... Il y avait encore beaucoup de travail pour qu'on y arrive.

- 3^e Le *Questionnaire* demandé par le Chapitre de 1956 :

Le Chapitre de 1956 avait demandé que deux ans avant le Chapitre général suivant, le Supérieur général fasse un questionnaire pour recueillir les grandes questions sur la vie de l'Institut et sur celles que se posaient les Frères. Ce Questionnaire, je l'avais rédigé avec le F. Clodoald. J'étais engagé en fait dans le gouvernement central de l'Institut. Nous avons rédigé cela en novembre 1963, et le F. Nicet-Joseph l'a publié tel quel dans la *Circulaire* 379 du nouvel an (18 décembre 1963).

On demandait aux communautés d'employer les exercices du soir au moins plusieurs fois par semaine, pour étudier le Questionnaire. Cela se faisait dans toutes les communautés de Frères aux USA. En France, ce questionnaire a été pris à la légère, je crois. C'est l'une des raisons qui expliquent que les Américains sont arrivés tellement prêts pour le Chapitre de 1966. Dans d'autres districts, on a aussi préparé sérieusement la réponse à ces questions. C'était un bon questionnaire qui posait des questions de fond sur la raison d'être de l'Institut.

Et puis il y avait tout le mouvement conciliaire. Les Frères attendaient donc du changement. Le Chapitre de 1966 a donc été préparé.

LE DÉBUT DU CHAPITRE DE 1966

Miguel - Quelles ont été vos impressions de base sur ce que s'est passé au début du Chapitre de 1966 ?

Michel - Le F. Luke Salm raconte cela très bien. J'étais à Rome. L'une des choses qui caractérise le Chapitre, c'est qu'il y avait des experts. Il y a eu plusieurs bagarres, engagées par les Américains et suivies par les capitulants. La première à propos de l'horaire. Les Américains voulaient travailler le Chapitre et donc réduire les temps de prière. Ça a été admis. Au grand supplice du F. Nicet-Joseph. Ensuite, il y a eu la question des experts. Il y en fallait dix au maximum.

On a présenté les noms et fait voter un par un. J'ai été élu à l'unanimité du Chapitre général. Ce fut le seul cas. Autres experts: un expert américain psychologue qui a quitté l'Institut; Saturnino, Griéger, Vincent Ayel, Aloysius Meldan, Anselmo, Enrique-Justo. Au début, nous les experts n'étions pas dans le Chapitre et n'avions pas droit à la parole. Sauf si un capitulant demandait la parole pour nous. Dans les commissions, la parole était libre. Je me suis mis dans la commission de la finalité, ainsi que Vincent Ayel et Saturnino ; Luke Salm était capitulant. Cette deuxième commission était nombreuse au début du Chapitre. Après la première session elle s'est scindée en deux, on a fait une commission missionnaire. C'est cette commission qui a été chargée d'étudier la question du sacerdoce.

Toutes les notes ont été étudiées, y compris celles qui ne concernaient pas le sacerdoce. Mais pour cette dernière question, on a vraiment examiné toutes les notes. On a discuté en commission. Il y a eu des interventions en commission de quatre experts; Luke Salm, sur le sacrement *ex opere operato* par rapport au sacerdoce: Saturnino sur la pensée du Fondateur sur le sacerdoce; Vincent Ayel sur sacramentalisation et évangélisation, qui est tout à fait remarquable.

Et puis, on m'a demandé une intervention sur la position du Concile qui a donné lieu à une grande bagarre. Les partisans du sacerdoce disaient: le Concile vous oblige à introduire des prêtres. Or, le Cardinal Ildebrando Antoniutti, préfet de la Congrégation des religieux, qui avait été président de la commission des religieux au Concile, était farouchement partisan de l'introduction du sacerdoce dans les Instituts de Frères. Comme c'était le premier Chapitre général de Frères, et qu'il s'agissait de l'Institut le plus important, le plus nombreux, le plus connu, le plus ancien, il tenait absolument à ce que les Frères des écoles chrétiennes introduisent des prêtres. Il est venu au Chapitre dans les premiers jours pour dire aux Capitulants: « l'Église a parlé, vous devez obéir ». Ce discours a provoqué une réaction, pas immédiate. Mais la bagarre était déclenchée. La plupart des capitulants étaient furieux de cela. J'ai eu la charge de devoir dire: non, le Concile n'a pas dit cela; j'ai expliqué ce qu'avait dit le Concile grâce à l'article que j'avais dû faire pour le livre d'*Unam Sanctam*.

Le Chapitre commence vers le 15 avril 1966. Le travail en commission

début fin avril début mai: il y a eu tous les préparatifs de discussion du règlement, de choix des experts, d'organisation des commissions. Le 15 mai, le travail de la commission était terminé. Il se terminait par 10 propositions présentant la position de l'Institut sur le laïcat de l'Institut. Il n'avait pas encore été distribué aux Capitulants. À ce moment, arrive un coup de téléphone de la Congrégation des Religieux, le 16-17 mai, disant: interdiction de continuer les travaux du Chapitre avant d'avoir fait les élections. Le Supérieur général était élu à vie. Il avait dit qu'il démissionnerait, mais qu'il le ferait au moment qu'il jugerait opportun vu l'avancée des travaux capitulaires. On a donc improvisé à toute vitesse l'organisation d'un gouvernement général et puis on a élu le F. Charles-Henry comme Supérieur général, le 24 mai je crois ; le lendemain ou le surlendemain on a élu le Vicaire général. On est ensuite revenu au Chapitre, et après une longue discussion, les interventions des experts, un long débat, on a voté toutes les propositions à une très large majorité. Il y a quand même eu chaque fois 10 Frères (maximum) sur 100 qui ont voté contre.

Miguel - Après l'élection d'un nouveau Supérieur et d'un nouveau Vicaire, le travail des commissions du Chapitre a continué ?

Michel - Ce que je viens de vous dire, c'était le travail de la 2^e Commission. Il y en avait 8. Entre le début et le 15 mai, certaines commissions ont commencé à présenter des rapports: celle des vœux, de la communauté, des finances, de la prière, celle de la *Règle*. Les rapports qui arrivaient au Chapitre général étaient régulièrement refusés par le Chapitre : on sentait qu'il manquait des perspectives d'ensemble. C'est ainsi que, petit à petit au cours de la première session, on s'est dit : « ce n'est pas possible : pour qu'on puisse travailler, il faut un document qui donne une vision d'ensemble de la vocation du Frère ».

J'avais travaillé avec le F. Aubert-Joseph sur la *Règle*. Et je pense que c'est le 19 mars, après les vêpres, le F. Aubert-Joseph m'attendait furieux à la sortie de la chapelle et me dit: « cela ne peut pas continuer comme cela, vous êtes beaucoup trop lent ». Et il ajoute: « le Chapitre va se réunir. Nous faisons un projet de *Règle*, nous sommes compétents, le Chapitre va se réunir, ils feront quelques remarques de détail et en trois semaines la *Règle* sera adoptée ». Je lui ai dit: « Cher Frère Assistant, vous vous trom-

pez; les choses ne se passeront pas comme cela ». Je savais bien quel était l'état d'esprit des gens. Et j'ajoutai : « si les choses devaient se passer comme cela, ce serait une catastrophe, que la *Règle* de l'Institut FSC soit rédigée par deux Frères ». Il disait au fond : « ce que vous dites n'est pas très original... » Lui, pendant que je rédigeais un chapitre, il en écrivait dix. Et comme il y avait une distinction entre *Règles* et *Constitutions*, entre code fondamental et orientations pratiques, il réintroduisait dans les *Constitutions* toutes les prescriptions des anciennes *Règles*. Alors on n'en sortait pas.

F. Aubert-Joseph appartenait à la commission capitulaire de la *Règle*. Il y avait Philibert, de Québec, et d'autres. Ils sont entrés tout de suite en conflit avec Aubert-Joseph et Philipp-Antoon. J'ai été appelé comme expert. C'est un des moments de ma vie où j'ai dû avoir du courage; j'étais très ami d'Aubert-Joseph et de Philipp-Antoon ; j'ai dû dire: non je ne pense pas que c'est la pensée de l'Église; je pense qu'on doit avoir une vision différente des *Règles*. Le débat est arrivé en Chapitre général et la commission de la *Règle* voulait présenter comme projet à étudier pour l'Institut seulement la partie que j'avais rédigée. Alors que les Assistants voulaient qu'on présente tout ce qui avait été rédigé aussi comme *Constitutions*. Avant le vote, c'était un samedi, le F. Félicien Hien a dit : « moi je voudrais bien entendre un expert. Le F. Michel Sauvage parlera lundi ».

J'ai eu toute la journée de dimanche pour préparer mon intervention. Elle portait sur deux points: que fallait-il mettre dans les *Règles*, fallait-il vraiment entrer dans tous ces détails ? Et pouvait-on accepter l'idée d'avoir un Prologue pour la *Règle* ? J'avais préparé mon intervention sur le premier point disant ce qu'on pouvait faire d'après les directives d'*Ecclesiae Sanctae*. Et puis, au lieu de répondre sur la possibilité ou non d'introduire un prologue, j'en avais rédigé un projet. Voilà ce qu'on pourrait dire au jeune qui entrerait dans l'Institut. C'était un projet de prologue très lyrique, très beau. Ce fut un tonnerre d'applaudissements à la fin. Mais, à ce moment-là, ça a été pour moi la coupure radicale avec le F. Aubert-Joseph. Pas avec le F. Philipp-Antoon. Nous sommes restés amis jusqu'à la fin. Mais ce fut plus froid. Échec formidable pour eux, et de mon fait puisque j'avais défendu un autre point de vue que le leur. C'est là que je

dis: je n'étais pas combatif, mais j'ai dû le faire, avec un certain courage. Avant de présenter mon texte, je l'avais montré au F. Nicet-Joseph. Il m'avait dit qu'il était tout à fait d'accord.

VERS LA DEUXIÈME SESSION DU CHAPITRE

Miguel - Comment est venue l'idée de la Déclaration ?

Michel - Alors, nous continuons sur la première session. On est retardé; puis il faut faire les élections; elles ont lieu début juin. Deux mouvements convergents: (1) il fallait faire un document d'ensemble. On disait alors : il faut une épine dorsale au Chapitre général, et le confier à la Commission de la finalité ; (2) les Notes des Frères demandaient quelque chose comme cela. Je crois qu'il y a une troisième raison: le Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* avait dit que tous les Ordres religieux devraient faire un Chapitre général spécial pour rédiger de nouvelles Règles et pour lancer le mouvement de la rénovation.

En 1966, nous étions en Chapitre ordinaire. On ne pouvait pas imaginer de refaire une mobilisation de tous les Frères en 1968 ou 1969 pour faire un Chapitre général spécial. On s'est dit, si nous faisons deux sessions, et si nous rédigeons un document global sur la rénovation de l'Institut - parce que c'était cela - nous pourrions faire reconnaître le Chapitre de 66-67 comme Chapitre spécial. C'est ce qui s'est fait.

La *Déclaration*, c'est un document sur la rénovation. Relire le début. Fidèle aux orientations du Concile Vatican II, la *Déclaration* commence par dire : voilà quelle est la fidélité au Fondateur, quels sont les appels du monde et de l'Église, quel est le renouveau spirituel. C'était ce point de départ. Un document qui devait mettre en route la rénovation de l'Institut. Contrairement à ce qu'on pense, la *Déclaration* donne beaucoup d'orientations pratiques qui n'ont jamais été prises au sérieux. Par exemple, elle demande aux chapitres de tous les Districts de faire la révision des œuvres; ça ne s'est jamais fait nulle part. L'idée de la *Déclaration* est celle-là.

J'avais été élu Assistant. Pourquoi ai-je été élu Assistant? Au Chapitre, les Capitulants m'avaient vu, je représentais une certaine image, mais ils n'i-

maginaient pas que je sois en dehors du gouvernement. Mais ils voulaient en même temps que je continue mes travaux. C'est pourquoi ils m'ont élu Assistant pour la formation et les études. Par la suite, j'ai été paralysé dans la réalisation, mais l'idée première était quand même celle-là: avoir un Assistant expert en théologie, soucieux de la dimension intellectuelle à l'intérieur du Conseil général. À la fin de la première session, qui s'est terminée le 15 juin 1966 on avait décidé la seconde session pour octobre 1967. Pour que le travail continue entre les deux sessions, on avait désigné des Assistants comme agents de liaison pour le travail des commissions. J'ai été désigné comme agent de liaison pour la 2^e Commission (la finalité) et pour la 7^e Commission (la Règle).

TRAVAIL D'INTERSESSION, RÈGLE ET DÉCLARATION

Miguel - Il y a grand intérêt à parler à ce moment-là de ces deux sessions, parce que c'est alors que l'idée de la Déclaration va commencer à prendre corps, et c'est aussi le moment où les grands changements sur la vie religieuse vont se concrétiser, avec des difficultés.

Michel - C'est là que ma fonction d'Assistant a été certainement utile pendant le Chapitre général. Parce que j'ai pris très au sérieux mes fonctions d'agent de liaison. Et j'organise dès novembre 1966 à Paris une réunion de tous les membres de la commission française; pour réfléchir avec eux à une première ébauche de ce que pourrait être une Déclaration.

Je travaille beaucoup les textes conciliaires. La Règle, je ne m'en occupe pas beaucoup, sauf pour demander que l'on crée un groupe de rédacteurs. Parce que l'étude de la Règle avait été divisée en trois périodes. Au bout de la première période, nous avons reçu tellement de notes, que j'ai dit au Supérieur général: jamais la commission de la Règle ne pourra étudier ces notes. J'ai dit: il faut faire un groupe et que ce groupe se réunisse un mois avant le Chapitre. Cela s'est fait. On a nommé quatre Frères francophones (deux français, un belge, un canadien); deux anglophones (un anglais et un américain); deux hispanophones (un espagnol et un mexicain). Ils sont arrivés le 15 août 1967. Je leur ai donné toutes les notes, et je les ai laissés travailler.

Pour la *Déclaration* : une réunion de la sous-commission européenne se tient à Perpignan ; c'était encore l'hiver (on était en janvier/février). On voulait permettre aux Espagnols de venir. Ils ne sont pas venus, ce qui était très mauvais. Ce qui était déjà sous-jacent, c'étaient des divergences. En gros on disait, mais c'était un peu vrai: les Français voulaient le service des pauvres et l'apostolat; les Espagnols voulaient la prière et la consécration; les Américains voulaient la communauté. Des gens comme le F. Patrice Marey ont dit : il faut un document qui fasse l'intégration des trois dimensions (ce n'a jamais été mon langage). Grande réunion des capitulants français à Guidel en Bretagne, à Pâques 1967. Chaque réunion reprenait le travail précédent, et on avançait. Par exemple, à la réunion de Guidel, on a produit le document *Intersession* : il a des études sur la consécration, sur la mission, sur l'intégration. Tout cela était fragmentaire, mais on sentait qu'il y avait quelque chose de nouveau qui se cherchait. En mai 1967, lors de la réunion plénière du Conseil général, on a discuté. Le titre a été alors trouvé par le F. Pablo Basterrechea, Vicaire général : *Le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui* (à l'image de GS : *L'Église dans le monde d'aujourd'hui*). C'était un peu prétentieux si l'on veut, mais ce n'était pas mal.

En juillet 1967, exposition internationale de Montréal. Beaucoup de Frères y sont venus. Et j'ai dit alors: c'est une occasion pour faire une réunion de tous les membres nord et sud-américains de la Commission. Le paradoxe, c'est que les Espagnols qui avaient boudé Perpignan sont venus à Montréal. Quand j'ai convoqué cette réunion, j'ai reçu une lettre incendiaire du F. Luke Salm - il ne voudrait pas que je lui rappelle cela - me disant que c'était un manquement à la pauvreté que de déplacer les gens pour faire une réunion sur la *Déclaration* à Montréal. Il est venu. Saturnino est venu, Fernando est venu. On a eu aussi le brésilien Cristovão. J'ai organisé une réunion où j'ai laissé tout le monde parler. Chaque jour, je faisais le résumé détaillé complet de tout ce qui s'était dit et à la fin, j'ai pu présenter un projet de *Déclaration* qui sortait du groupe. L'idée c'était de faire quelque chose de dynamique. L'objection c'était que tout naturellement je commençais par parler de l'apostolat, du service des pauvres, du ministère du Frère, de sa vocation apostolique et les Espagnols voulaient qu'on parle de la consécration. On s'est quitté à Montréal sur un accord partiel.

Entre temps, j'avais fait travailler un groupe de jeunes Frères français qui avaient fait des textes sur la modernité, l'éducation, l'école, le renouveau. Tout cela m'a servi. Je suis parti à Cavaletti début septembre pour écrire un projet de *Déclaration*. On avait décidé que tous les présidents et secrétaires de commission, ainsi que la 2^e commission au complet se réuniraient à Rome à partir du 15 septembre. Le Chapitre commencerait le 1^{er} octobre. Dans ce groupe d'une quarantaine de personnes, l'idée s'est mise à circuler que la 2^e commission – c'est-à-dire Michel Sauvage- voulait transformer l'Institut en institut séculier. On voulait supprimer de notre langage le mot religieux, supprimer la consécration religieuse de l'Institut. La 2^e Commission a rédigé un texte unanime pour affirmer qu'il n'en était rien, que ce n'était pas du tout son intention. Il y a eu un chantage terrible de Saturnino qui a dit: « si vous ne commencez pas par parler d'abord de la consécration, tous les Espagnols voteront contre la *Déclaration* ». Donc il faut parler de la consécration d'abord. J'ai dit, personnellement ça m'est indifférent. Je conçois les choses de façon suffisamment unitaire pur partir de l'un ou de l'autre. Et de fait, quand vous lisez la *Déclaration*, vous voyez que quand on parle de la consécration, on parle de la vocation apostolique et que dans la mission apostolique, on parle aussi de l'exigence de don à Dieu. Il y a vraiment beaucoup d'unité dans ce document.

Chapitre 10 – LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967 AFFIRME SON IDENTITÉ ET MAINTIEN LE CARACTÈRE LAÏC DE L'INSTITUT

LE CHAPITRE A EXISTÉ

Miguel - Tout ce que vous venez de dire dans les chapitres précédents converge vers le Chapitre général de 1966-1967. Il faut maintenant prendre le temps d'en parler !

Michel - Il est certain que ce Chapitre a constitué l'événement majeur de l'Institut au XX^e siècle et peut-être dans toute son histoire. Il faut pourtant rester modeste quand on risque de telles formules : qu'en penseraient des Frères comme Agathon ou Salomon, Gerbaud, Exupérien ou Gabriel Marie ? Quoi qu'il en soit, pour moi, dans mon existence personnelle et je pense pour les Frères de ma génération qui ont vécu ce Chapitre, c'est le « tournant décisif », la « révolution copernicienne ».

Cela ne signifie pas que tout ait été noir avant, et rose après : les chapitres précédents montrent au contraire que la 39^e Assemblée n'a pu être ce qu'elle a été, accomplir ce qu'elle a fait, que grâce aux décisions majeures prises par la 38^e et à l'application sérieuse de ces décisions par l'Institut durant la décennie précédente. À leur tour, les orientations de 1956 n'auraient pas été possibles sans le travail fondamental réalisé grâce à de fortes initiatives de Frères « de la base », agissant sans l'impulsion, et parfois malgré l'opposition des responsables du moment. L'action de ces Frères était liée, certes, à la conscience de leur vocation « lasallienne ». Mais cette conscience était renouvelée et vivifiée par leur appartenance active à une Église locale, à la société dans laquelle ils vivaient.

Et bien sûr, il est évident que le Chapitre de 1966-1967 tel qu'il s'est déroulé dépend fondamentalement de l'événement conciliaire. Dans ma vie personnelle, d'ailleurs, il me semble que le Concile a été et reste plus décisif, plus normatif que le Chapitre, ne serait-ce que parce qu'il a amené un renouvellement total de ma vie chrétienne, et d'abord de mon appro-

che du mystère d'un Dieu-Amour sauveur, et du mystère d'un homme libre, comblé par l'amour prévenant et fidèle, appelé à aimer.

Revenons au 39^e Chapitre général. Je ne vais pas répéter ce qu'en a écrit le F. Luke Salm, et mon propos voudrait être plus synthétique que factuel, réflexif sans laisser d'être concret. Cependant, écrivant aussi à l'intention de Frères plus jeunes qui n'ont pas vécu cet événement, il faut bien qu'avant d'en dégager les aspects majeurs, j'en évoque la réalité concrète, charnelle, vivante. En tout état de cause, la méthode « narrative » reste la base de l'approfondissement de la signification de l'événement. Je poursuis donc mon travail à partir de mes souvenirs, qui restent vifs mais ne peuvent prétendre représenter qu'un point de vue partiel d'un fait historique aux acteurs nombreux et divers, aux péripéties multiples, et aux textes surabondants. De même la vision synthétique que je tenterai de donner du changement que ce Chapitre a constitué, ne peut représenter qu'une approche d'interprétation basée sur des faits et des textes, certes, mais forcément subjective.

Le plan que je suivrai sera le suivant. Dans un premier moment, assez court, je dirai que la première nouveauté de ce Chapitre général, *c'est qu'il a existé*. J'aborderai ensuite ce que je considère comme les trois thèmes majeurs du renouveau qu'il a lancé : *une conception renouvelée de l'identité du Frère*. Je parlerai d'abord de la signification du débat sur le *caractère laïc de l'Institut*, avant de traiter de la *Déclaration sur le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui*. Ce qui m'amènera à évoquer, trop brièvement, la manière nouvelle dont ce Chapitre a abordé le service éducatif des pauvres ainsi que la question de la *Consécration et des vœux*.

En second lieu, j'aborderai *la présentation renouvelée que le Chapitre donne de la vie concrète du Frère* : à nouveau, ce sera de la *Règle* qu'il sera alors surtout question, même si la *Déclaration* n'ignore pas la réalité de cette vie concrète et s'il faut évoquer aussi les travaux d'autres commissions capitulaires, notamment celle sur la vie communautaire⁹⁶. Puis

⁹⁶ J'aurai l'occasion d'y revenir : j'ai considéré pendant tout un temps que la *Déclaration* aurait pu servir de *Règle*, à condition qu'on y ajoute quelques directives pratiques sur un certain nombre de points. Je ne suis pas sûr encore que ce point de vue ait été totalement chimérique.

viendra l'évocation de *la manière nouvelle dont le Chapitre envisage et organise le gouvernement de l'Institut*. Comme pour ce qui précède, j'insisterai sur les points positifs sans omettre de parler des limites de ce renouveau. S'agissant du gouvernement, mon appréciation insistera sans doute sur les aspects négatifs, car je suis convaincu que la forme donnée en 1966 au gouvernement central de l'Institut a été désastreuse et a contribué pour une part importante au déficit dans la mise en œuvre du renouveau. Précisément, le dernier chapitre de cette section portera sur la *diffusion* et sur la *réception* du 39^e Chapitre général dans l'Institut.

UN CHAPITRE QUI A VOULU EXISTER

Miguel - *Vous nous avez souvent signalé que l'Assemblée avait commencé par un événement qui a déterminé au fond toute la démarche capitulaire.*

Michel - Rien, ou presque, dans les textes essentiels produits par le 39^e Chapitre général qui n'ait été « annoncé » au cours de la décennie précédente : par les projets successifs de *Règle* et le travail réalisé dans l'Institut pour le renouveau des *Études lasalliennes* ; par le *Questionnaire* de fin 1963 et les réponses qui lui ont été apportées ; par les orientations conciliaires. La préparation du Chapitre a donc été importante et même décisive, en ce sens que toute la « révolution » opérée par l'Assemblée de 1966 est plus qu'en germe dans ce qui la prépare directement ou indirectement.

Mais la réciprocité est tout aussi vraie : rien ne se serait produit si le Chapitre général n'avait pas pris sa vie en mains. On peut dire que le premier apport novateur de ce Chapitre, *c'est qu'il a existé* de la première à la dernière minute. On se souvient que ce n'était pas le cas précédemment, lors du Chapitre de 1946 et dans une moindre mesure lors de celui de 1956, au moins pour certaines questions (par exemple le laïcité des Frères).

Je surprendrai beaucoup plus en risquant ici l'opinion que pour les Chapitres suivants : 1976, 1986 et 1993, la prise de conscience d'exister comme Chapitre a été moins forte que pour le 39^e. On peut contester ce

point de vue⁹⁷. Quoi qu'il en soit, la volonté d'affirmation et de renforcement par l'Assemblée de sa volonté d'exister par elle-même est repérable en trois événements décisifs qui ont lieu au début du Chapitre, dans ses tout premiers jours. Mais cette prise en mains du Chapitre par lui-même en son démarrage, a dû se répéter tout au long de l'Assemblée, et spécialement à certains moments « cruciaux » : je repère cinq de ces options déterminantes durant les débats de la première session, autant pour la période qu'on appellera l'intersession (juin 1966 - août 1967), et au moins trois durant la seconde session.

S'agissant du « démarrage » du Chapitre, les trois événements dont je vais parler se situent dans la dernière décennie d'avril 1966. Je devrai m'attarder davantage sur le premier de ces événements, parce qu'il a conditionné toute la marche du Chapitre : sans lui tous les choix décisifs dont je parlerai n'auraient sans doute pas pu se produire. Je note tout de suite que ce premier événement précède le Chapitre : et ici, il faut admirer la clairvoyance « stratégique » des Capitulants américains :

Le 21 février [1966] le Frère D. John fit distribuer une note annonçant une “ bonne nouvelle ” : le Frère Charles-Henry avait rédigé un ensemble de règles de procédure qui avait été accepté par le Régime pour soumission au Chapitre en vue de son acceptation au cours de l'une de ses premières sessions. Intitulé *Rules of Procedures for Sessions in the General Chapter*, le document admettait en fait le caractère prioritaire de ce point dans l'ordre du jour. Ce fut une avancée décisive en vue d'un Chapitre ouvert. Celle des règles qui était la plus significative était la première : « Le Chapitre Général fixera ses règles de procédure et il pourra les modifier comme il le jugera à propos ». C'est ce principe qui entraîna ultérieurement l'adoption d'une clause prescrivant l'élection d'un président général (*Commissaire*) et de modérateurs pour la direction des séances du Chapitre comme cela s'était fait au Concile⁹⁸.

⁹⁷ On le contestera d'autant plus facilement qu'il est exprimé par quelqu'un qui n'a vécu ni le Chapitre de 1986, ni celui de 1993. Lors du Chapitre de 1976 dont j'étais membre, il m'a semblé au départ que le travail important réalisé par la commission préparatoire (structure qui n'existait pas en 1966) a quelque peu désamorcé l'attention des Capitulants dans les premiers jours, décisifs, de l'Assemblée.

⁹⁸ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, Paris, 1995, p.11-12. (Traduit par Pierre Spriet).

Au début de ses travaux, après la retraite préparatoire, l'Assemblée adopta pratiquement tel quel le projet proposé par le F. Charles-Henry, mais dont le véritable auteur était le F. Didymus-John, familier de réunions de religieux ou religieuses qui avaient adopté un Règlement similaire. Dans son *Autobiographie*, le F. Aubert-Joseph parle sans aménité de ces *Règles de procédure* :

...proposées au Régime, écrit-il, par les FF. Charles-Henry et Majorian-Pius (ce dernier, Assistant pour le Canada). Selon lui, les Assistants n'étaient pas préparés à cette question [...]. Dans la théorie, c'était très bien quoique compliqué, mais dans la pratique nous ne pouvions pas prévoir où cela nous mènerait [...] Je demeure convaincu que ce règlement, conçu et habilement manié par les Frères Américains, a été un bon moyen pour eux d'en imposer au Chapitre⁹⁹.

La dureté de ce jugement s'explique sans doute par les difficultés ressenties par le F. Aubert-Joseph au commencement du Chapitre dans la Commission de la *Règle*. La critique ne pêche pas par excès d'objectivité ! Reste que, venant d'un homme intelligent et ouvert, elle témoigne au moins du caractère très « novateur » de ces *Règles* de procédure, et de ce qu'elles pouvaient avoir de déconcertant pour des Latins. Leur introduction voulue par le groupe des Capitulants qui avait vraiment vécu activement la période préparatoire, fut votée par l'Assemblée sans que l'ensemble de ses membres n'en voient bien toutes les implications : c'est vrai. Mais la pratique des *Règles* de procédure ne tarda pas à démontrer qu'elles permettaient à l'Assemblée d'« exister », pour trois raisons principales : le règlement assurait à chaque membre le droit à la parole ; il permettait à chaque capitulant d'influer sur la marche des débats ; il établissait dans l'Assemblée une sorte de « pouvoir exécutif » élu par elle, mais responsable devant elle, et contrôlable par elle.

Le droit de chacun à la parole pouvait apparaître d'abord sous un aspect négatif : la durée d'une intervention orale était limitée à quelques minutes (elle était doublée si l'intervenant avait rédigé un texte écrit). Le modérateur de séance devait arrêter l'orateur s'il dépassait son temps, et certains « ténors » habitués à parler sans limites purent, en un premier temps,

⁹⁹ *Autobiographie*, p. 59.

considérer cela comme une brimade¹⁰⁰. Mais cette restriction permettait d'autres prises de parole ; une deuxième intervention du même capitulant ne pouvait avoir lieu que lorsque tous ceux qui avaient demandé à s'exprimer sur un sujet l'avaient fait. De la sorte, vraiment, les points de vue pouvaient être multiples et divers : peu à peu, pouvait grandir dans l'Assemblée le sentiment d'un consensus, ou au contraire, de dissentiments qui demandaient sans doute une révision du texte en délibération.

Quant au pouvoir d'influer sur la marche des débats, chacun pouvait l'exercer de deux manières. Premièrement, en proposant un amendement sur un texte en discussion. L'amendement devait être précis, et il était parfois écrit au tableau. Il devait être « appuyé » par un autre capitulant, on procédait ensuite au vote sur l'opportunité de le discuter. En cas de vote positif, on passait alors immédiatement à la discussion de cet amendement, puis à son vote à la majorité absolue. Je me souviens d'un amendement introduit ainsi lors de la discussion de la *Règle*, en décembre 1967. Il s'agissait du Chapitre sur l'obéissance. La Commission avait proposé le texte suivant :

...(en communauté) on doit écouter la voix de chacun, car *en chacun des Frères l'Esprit parle et agit*¹⁰¹.

Un Capitulant proposa l'amendement :

... en chacun des Frères, l'Esprit *peut parler et agir*.

Un intervenant fit remarquer que le texte de la Commission s'inspirait de la *Règle de saint Benoît*¹⁰². Un autre observa qu'en disant que l'Esprit « peut » parler et agir, on donne à penser surtout que l'Esprit Saint peut aussi « ne pas parler et agir » ; on vide le texte de toute force. L'amendement fut refusé. Ce « droit d'amendement » s'exerça des dizaines de fois, et souvent pour l'amélioration des textes.

¹⁰⁰ Voir là dessus le commentaire de Luke Salm, *op. cit.* p. 20.

¹⁰¹ Cette phrase est restée telle quelle dans la *Règle* de 1987, art. 37. Dans la *Règle* de 1967, on la trouve en 7 b.

¹⁰² « Or nous avons dit que tous sont appelés au conseil, pour cette raison que souvent c'est au plus jeune que Dieu révèle ce qu'il y a de meilleur » (*Règle de Saint Benoît*, Chapitre 3, « De la convocation des frères en conseil ». Édition : Des Hommes en quête de Dieu, Cerf 1967, p. 45-46).

Une seconde manière pour un capitulant d'influer sur les débats consistait à introduire une « motion ». Il en était de divers types. Le plus habituel consistait à demander un vote de l'Assemblée sur une partie de texte en discussion jugée particulièrement importante, et sur laquelle il fallait connaître le point de vue du Chapitre. Ainsi, lors du débat sur la *Déclaration*, lorsqu'on arriva au texte demandant que l'Institut s'ouvre aux œuvres éducatives non scolaires¹⁰³, la position du Chapitre sur un sujet controversé fut clarifiée grâce à une motion de ce type. On pouvait encore proposer une motion de clôture du débat. Le modérateur devait alors informer l'auteur de la motion du nombre d'intervenants encore inscrits. Si la motion était maintenue, on devait la voter immédiatement et sans discussion. Si elle recueillait la majorité des 2/3, le débat était clos. Mais il fallait que celui qui présentait cette motion ne soit pas intervenu durant la discussion : c'est là, peut-être, que les Américains manifestèrent leur sens de la tactique : pratiquement les motions de clôture étaient toujours présentées par le même capitulant, qui n'intervenait que pour cela. Mais si l'Assemblée estimait cette demande prématurée, elle la refusait et la discussion reprenait. On ne peut donc pas parler de « manipulation ».

Enfin, le Règlement favorisait l'existence du Chapitre parce qu'il établissait dans l'Assemblée une sorte de « pouvoir exécutif » élu par elle, mais responsable devant elle, et contrôlable par elle. Le Chapitre élisait ses « officiers » : le Commissaire qui organisait les débats ; les modérateurs qui dirigeaient les séances. Avec le Secrétaire du Chapitre, ils formaient le Bureau de l'Assemblée, lequel se réunissait au moins une fois par jour. À la différence des Chapitres précédents, le Supérieur général présidait les séances, mais il ne dirigeait plus les travaux de l'Assemblée, ce qui leur donnait un caractère plus démocratique. Comme tout capitulant, le Supérieur pouvait intervenir lorsqu'il demandait la parole. Si un capitulant, ou un groupe de capitulants estimaient que le modérateur ou le commissaire avait outrepassé ses droits, s'ils pensaient qu'un vote avait été acquis dans des conditions discutables, il pouvait « faire appel » en obtenant un certain nombre de signatures. Le cas se produisit à plusieurs reprises. Le droit des minorités était en principe sauvegardé.

¹⁰³ D 51-52.

Le second événement qui manifesta et affermit l'existence du Chapitre se produisit au début, non pas sur une question de fond, ni même sur une question de procédure, mais à propos de l'horaire de travail du Chapitre. F. Luke Salm présente clairement comment, à ce propos, la majorité de l'Assemblée s'opposa au Conseil général. Celui-ci n'aurait pas pu imaginer qu'un Chapitre général n'observe pas fidèlement tous les exercices de prière prévus alors par la *Règle*. Pressé par nombre de membres du Chapitre, le Bureau proposa à l'Assemblée un Règlement allégé, qui supprimait notamment la lecture spirituelle et la récitation communautaire du Chapelet. Le Supérieur général adjura le Chapitre de renoncer à cet allègement : le Chapitre n'était pas au-dessus de la *Règle*. Mise aux voix, la proposition du Bureau l'emporta avec une majorité écrasante :

C'est à ce moment-là - écrit Luke Salm - que les délégués sentirent pour la première fois et à propos d'un problème concret, que c'était bien le Chapitre et non pas l'un des Supérieurs ou quelques groupe de Supérieurs qui contrôlait ses décisions et son destin¹⁰⁴.

En ce sens, on peut dire que ce débat sur une question objectivement « mineure » constitua l'événement fondateur du Chapitre : celui par lequel il affirma sa conscience d'être vraiment l'autorité suprême de l'Institut, ayant pouvoir non seulement sur les Supérieurs, mais sur la *Règle* elle-même. Cette assurance sera décisive à plusieurs moments cruciaux de la suite du Chapitre.

Un troisième événement qui se produisit au début du Chapitre renforça cette conscience d'existence et d'autonomie. Dans la soirée du 27 avril, le Cardinal Antoniutti, préfet de la Congrégation des Religieux rendit visite au Chapitre général. À titre personnel, il était fortement partisan de l'introduction du sacerdoce dans les congrégations de Frères enseignants. Je crois qu'on peut dire que la prise de position du prélat renforça la détermination de beaucoup de Capitulants, majoritaires, qui étaient déjà décidés à défendre le maintien du caractère exclusivement laïc de l'Institut. Et quelques indécis, ressentirent les propos du Cardinal comme une intru-

¹⁰⁴ Luke Salm, *op. cit.* p.21.

sion induite sur un sujet qui relevait du Chapitre général lui-même. Elle contribua à leur faire rejoindre la position majoritaire¹⁰⁵.

J'ai parlé de cinq options déterminantes durant les débats de la première session qui marquèrent et renforcèrent la conscience qu'avait le Chapitre d'exister et d'être autonome. Trois de ces options concernent en fait, directement ou indirectement, les discussions sur le caractère laïc de l'Institut. Ce fut d'abord la réaction du Chapitre lorsque la Congrégation des Religieux lui notifia l'interdiction de poursuivre ses travaux avant d'avoir procédé à l'élection du Supérieur général. L'abus de pouvoir était notoire : le F. Nicet-Joseph était élu à vie ; il avait fait savoir qu'il démissionnerait afin de permettre au Chapitre de décider du généralat à temps. Mais qu'il le ferait lorsqu'il le jugerait opportun en fonction de l'avancée des délibérations capitulaires. L'intervention du Saint Siège l'obligeait à brusquer sa décision. Ce qui fut notable, ici, c'est la protestation officielle que les Capitulants adressèrent à la Congrégation des Religieux contre cette intervention arbitraire : ils le firent à l'instigation du F. Charles-Henry, et sous la forme d'une lettre rédigée par le Procureur général, F. Maurice-Auguste, et portée par lui, accompagné du plus ancien des capitulants élus¹⁰⁶.

L'élection faite, le Chapitre Général entreprit de débattre de la question du sacerdoce en Assemblée générale : je reviendrai plus bas sur cette discussion passionnée. Les circonstances du calendrier firent que le Secrétaire de la Congrégation des Religieux, Mgr Philippe, vint répondre aux questions des Capitulants le 30 mai 1966, avant-veille du jour où devaient intervenir les votes définitifs sur le sacerdoce dans l'Institut. Suite à l'intervention du Cardinal Antoniutti, le F. Nicet-Joseph et quelques Supérieurs généraux de congrégations de Frères avaient introduit une demande d'interprétation authentique de *Perfectae Caritatis* 10 § 2, auprès de la Commission cardinalice qui avait la charge de cette interpré-

¹⁰⁵ Sur cette intervention, Luke Salm, *op.cit.* p. 27. Il cite à cet endroit le *Courrier du Chapitre*, 3 mai 1966, p. 2 : rédigé sur un ton quelque peu désinvolte, il devait attirer par la suite une réaction assez vive du Cardinal, dûment informé de tout ce qui se passait au Chapitre. Sur cette réaction ultérieure du Cardinal, ordonnant que le texte complet de son allocution fût distribué aux Capitulants, voir *ib.* p.35.

¹⁰⁶ *Ib.*, p. 29-30.

tation des textes conciliaires. La réponse au *Dubium* avait été transmise au F. Maurice-Auguste autour du 25 mai. Celui-ci ne la communiqua formellement qu'à la fin de la première session, lorsqu'elle eut été approuvée par le Pape¹⁰⁷. Mais il en fit connaître immédiatement la teneur aux Capitulants : la Commission cardinalice confirmait la position défendue par les Frères, à savoir que le Concile laissait toute liberté aux Chapitres généraux d'introduire ou non quelques prêtres ; il ne les y obligeait pas, contrairement à ce que prétendait le Cardinal Antoniutti. Or, le soir du 30 mai, Mgr Philippe semblait prendre les Frères pour des enfants, leur montra sa serviette en leur disant qu'elle contenait un document important « qui leur ferait plaisir, mais qu'il se réservait de le leur faire connaître après son retour de France où il partait le lendemain pour une dizaine de jours ». Il s'agissait évidemment de la réponse au *Dubium*.

Comme prévu, les votes sur les propositions de la 2^e Commission au sujet du sacerdoce eurent lieu le 1^{er} juin. La majorité écrasante du Chapitre était pour le maintien du caractère exclusivement laïc de l'Institut. Dès que ce vote fut acquis, les FF. Vincent Ayel et Michel Sauvage se rendirent à l'Agence France-Presse de Rome. Ils lui remirent le texte d'un communiqué préparé à l'avance, et qui faisait part de la position prise par les Frères des écoles chrétiennes et de sa signification. Le lendemain, le texte de ce communiqué paraissait dans de nombreux journaux du monde entier¹⁰⁸.

¹⁰⁷ Même si le Pape Paul VI n'approuva cette réponse que le 10 juin (cf. Luke Salm, *op.cit.* p. 35, notes 58-59).

¹⁰⁸ Voici le texte de ce communiqué. « Au Chapitre général des Frères des écoles chrétiennes. Réaffirmation solennelle du caractère exclusivement laïc de l'Institut. – Réuni à Rome depuis le 20 avril, le 39^e Chapitre général des Frères des écoles chrétiennes poursuit ses travaux en vue de la mise à jour des constitutions selon les appels du monde et de l'Église tels que Vatican II les a fait entendre. Le Décret conciliaire *Perfectae Caritatis* sur la rénovation de la Vie religieuse retient particulièrement l'attention des 120 délégués conscients de représenter les 15 000 Frères de la Congrégation. On sait que le n° 10 de ce décret souligne la valeur en soi complète de la Vie religieuse laïque tout en remettant aux Chapitres généraux le soin de décider en toute liberté s'il convient ou non d'admettre à la prêtrise quelques Frères en nombre limité, pour le service intérieur des maisons de ces instituts, étant entendu que ces derniers doivent demeurer « laïcs ».

Le Chapitre général des Frères des écoles chrétiennes, après une étude sereine et approfondie de la question vient d'exprimer par un vote massif la volonté très ferme de l'Institut qui se déclare solennellement composé de religieux laïcs. Ce faisant, les Frères entendent vouloir entrer pleinement dans l'esprit de Vatican II, en soulignant la valeur de la consécration religieuse laïque, en insistant sur le primat de l'évangélisation et l'importance du ministère de la Parole dans l'action pastorale de l'Église,

Mgr Philippe en prit connaissance, en France, en lisant le quotidien *La Croix*. Rentré à Rome quelques jours plus tard, il téléphona longuement au F. Maurice-Auguste. Il lui reprocha amèrement le fait que le Chapitre n'avait pas attendu son retour pour terminer le débat sur le Sacerdoce, et pour l'annoncer dans le public. Cette nouvelle intervention montrait bien que le Chapitre se sentait autonome et pour prendre les votes décisifs, et pour faire connaître sa position sur un point capital en recourant librement aux media.

Je me bornerai ici à mentionner seulement trois autres options déterminantes prises par le Chapitre durant la première session : l'un des choix les plus importants, par lequel le Chapitre marqua le plus fortement son existence et son autonomie, ce fut la décision prise au sujet du projet de *Règle* P4 : j'y reviendrai en parlant de la *Règle*. Il en ira de même pour l'une des dernières décisions de la 1^{ère} session : celle de soumettre à l'ensemble des Frères le texte de *Règle* mis au point par la Commission et qui devenait P5. Une troisième option capitale, ce fut la décision d'organiser une deuxième session, complétée par celle du Chapitre de continuer à « exister » entre les deux sessions, et dans ce but d'établir des « agents de liaison » responsables de cette continuité active durant l'Intersession. De cela, je reparlerai à propos de la *Déclaration*.

Sur trois manifestations de l'existence du Chapitre général pendant la seconde session, anticipant sur le récit, je me contenterai de rappeler les votes pratiquement unanimes et du texte de la *Déclaration* et de celui de la *Règle* au terme des débats. Lorsque les chiffres des votes ultimes s'inscrivirent sur le tableau électronique, l'Assemblée éprouva le sentiment que ce Chapitre avait bien existé et qu'une conscience commune s'était formée au long des vingt mois de sessions et d'intersession. Un instant, elle retint son souffle, puis éclata en applaudissements vigoureux et prolongés. Une précision ultime du F. Charles-Henry devait assurer la consistance de

en voulant constituer par la tension que représente leur existence une des formes de dialogue de l'Église et du monde, et en décidant d'être solidaires dans leur vie sacramentelle elle-même du laïc auquel ils offrent leurs services ».

Une telle affirmation éveillera de nombreux échos fraternels et constitue certainement un geste significatif de la période qui suit le Concile.

ce long travail capitulaire. Il tint à déclarer, s'agissant surtout de la *Règle* : « seul le texte voté avait force de loi ». La formule qu'il employa était particulièrement claire : « Tout ce qui n'est pas formulé dans la *Règle* est abrogé ». On aurait en effet pu craindre une autre interprétation de l'œuvre capitulaire : « tout ce qui n'est pas formellement supprimé, peut être considéré comme maintenu ». Ç'aurait pu être (et ce fut en de rares cas, de maîtres de novices par exemple) la tentation de quelques conservateurs : elle était d'avance étouffée, dès lors que le Chapitre adoptait la formule du F. Charles-Henry.

Comme le Concile, le Chapitre général a existé d'abord à cause de prises de position courageuses à certains moments; et c'est là que se manifestent les gens qui voient clair. L'enjeu peut être relativement mineur et sans rapport apparent avec les problèmes de fond du Chapitre. En réalité toute la suite du travail capitulaire va en être marquée, parce que sur ces options d'apparence secondaire, se joue la prise de conscience par le Chapitre de sa responsabilité et de son autonomie. Ceci va apparaître à plusieurs reprises lors du débat passionné sur le laïcat de l'Institut.

UNE PREMIÈRE RÉFLEXION SUR L'IDENTITÉ DU FRÈRE : LE DÉBAT AU SUJET DE L'INTRODUCTION DU SACERDOCE DANS L'INSTITUT

Miguel - Le premier grand débat du Chapitre général de 1966 porta sur le caractère laïc de la vocation du Frère et sur l'introduction du sacerdoce dans l'Institut. Pourquoi cette hâte, alors que vous avez montré les réticences des deux Chapitres précédents à aborder ce sujet ?

Michel - Cette hâte s'explique par le contexte du moment. De 1960 à 1966, la question de la Vie religieuse laïque avait donné lieu à une certaine effervescence à laquelle, de gré parfois, plus souvent de force, je fus mêlé. Cette effervescence culmina durant les deux dernières sessions du Concile, et se prolongea assez naturellement lors de la première session de notre Chapitre général. C'est pourquoi j'ai pensé plus logique de traiter ici l'ensemble de cette question.

Miguel - Quelle fut la genèse de ces textes conciliaires sur la Vie religieuse laïque ? D'où viennent-ils ?

Michel - Après des débats réitérés et quelques controverses, le Concile avait abouti à trois articles brefs sur la Vie religieuse laïque. Deux d'entre eux la mettent en valeur. Un troisième envisage favorablement l'hypothèse d'une introduction limitée de prêtres dans les Instituts exclusivement laïcs. J'utilise ici un commentaire sur ces trois numéros de *Perfectae Caritatis*, qui me fut demandé aussitôt la fin du Concile¹⁰⁹. Le sujet général de la Vie religieuse masculine laïque avait été rendu présent durant l'élaboration des thèmes conciliaires et au fil de ses quatre sessions, à partir de questions posées par trois types d'intervenants.

Dès le début des années 60, dans les Ordres religieux masculins comportant des prêtres et des laïcs, se manifesta un souci général de revaloriser la situation des seconds souvent trop peu considérés. *Revaloriser*, mettre en relief les valeurs positives, et en favoriser le développement ; *revaloriser*, en particulier par un effort accentué de formation professionnelle, intellectuelle, spirituelle.

Au même moment, et dans plusieurs monastères, se faisait jour le désir de restaurer un authentique monachisme laïc. De nombreuses publications témoignent de ces recherches convergentes, lesquelles furent portées au Concile par les Supérieurs généraux prêtres. Elles devaient aboutir à la rédaction des § 2-3 du N° 15 de *Perfectae Caritatis*, sur la vie commune. Le § 2 demande « d'associer étroitement à la vie et aux œuvres de la communauté ceux que l'on nomme convers, coadjuteurs ou autrement »¹¹⁰. Le § 3 indique que « les monastères et Instituts non purement laïcs pouvaient... accepter... des clercs et des laïcs sur pied d'égalité, avec mêmes

¹⁰⁹ Les Éditions du Cerf avaient entrepris, dans la collection *Unam Sanctam*, la publication de commentaires de tous les documents conciliaires. Maître d'œuvre de l'ouvrage sur *Perfectae Caritatis*, le P. Tillard me proposa de préparer la présentation des textes de ce *Décret* qui concernaient la Vie religieuse laïque: le N° 10 § 1-2, les § 2-3 du N° 15. Le Secrétaire de la Commission, le P. Gumpel, mit à ma disposition, à la Curie générale de la Compagnie de Jésus, toute la documentation utilisée par la commission conciliaire : rédactions successives des textes, interventions orales ou simplement écrites des Pères, propositions d'amendements. L'étude de cet ensemble permit de nourrir le commentaire de textes succincts qui devenaient plus suggestifs quand on les comprenait à la lumière de tout cet arrière-fond ; cf. Michel Sauvage, « La Vie religieuse laïque », dans « L'adaptation et la rénovation de la Vie religieuse ». Commentaire de *Perfectae Caritatis - Unam Sanctam* 62, Cerf, 1967, p. 301-374. Voir notamment la Bibliographie, p. 373-374.

¹¹⁰ « Et dans les Ordres féminins, qu'on en arrive à une seule catégorie de sœurs ».

droits et mêmes obligations, sauf pour ce qui découle des Ordres sacrés »¹¹¹.

En troisième lieu, en dépit des assurances réitérées par Pie XII et le Cardinal Valerio Valeri, les Supérieurs généraux des Instituts de Frères exclusivement laïcs (surtout enseignants) restaient perturbés par la mise en cause récente de leur vocation et de leurs droits. La manière dont ils se sentaient trop souvent perçus les laissait insatisfaits. Ils s'inquiétaient de poussées « sacerdotales » qui montaient de l'extérieur des Instituts, et plus encore de petits groupes de leurs Frères. Ayant pris l'habitude de travailler ensemble, ils produisirent plusieurs documents collectifs, de valeur inégale, avant le Concile et durant ses différentes sessions.

Au départ, ils n'avaient pas voix au Concile. À partir de la seconde session, en 1963, Paul VI nomma expert le F. Nicet-Joseph, Supérieur général des Frères des écoles chrétiennes. Cette désignation lui donna la possibilité de participer à toutes les Congrégations générales et de recevoir toute la documentation qui était remise aux Pères. Grâce à ces informations ainsi qu'aux relations nouées ou confortées et surtout vécues quotidiennement avec les Évêques et les Supérieurs d'Ordres, il lui était possible de suivre les questions débattues et d'intervenir ou de faire intervenir à propos des Frères-enseignants dont il était le porte-parole. C'est ainsi que grâce aux interventions assez nombreuses et fortes de Pères conciliaires lors de la discussion du projet conciliaire sur la Vie religieuse durant la 3^e session, put être réintroduit un paragraphe court consacré à la Vie religieuse laïque masculine :

La Vie religieuse laïque, tant pour les hommes que pour les femmes, constitue un état complet en soi de la profession des conseils évangéliques. Cette vie si utile à la charge pastorale de l'Église dans l'éducation de la jeunesse, le soin des malades et d'autres formes d'apostolat (aliisque ministeriis explendis tam utilem), le Concile la tient en grande considération, confirme ses membres dans leur vocation et les exhorte à adapter leur vie aux exigences du monde actuel.

¹¹¹ La question de la possibilité pour ces Frères de *participer au gouvernement* - à différents niveaux: local, provincial, général - n'était pas alors explicitement formulée; mais elle était déjà dans l'air, et elle reviendra à plusieurs reprises à l'ordre du jour durant les trente années qui ont suivi le Concile.

Le texte conciliaire se borne à énoncer sèchement différents aspects du *caractère laïc*al de la vie de Frère. L'éclairage fourni par les débats conciliaires permit au *Commentaire* d'en expliciter la valeur positive. D'abord, *l'appartenance des Frères au laïc*at et la valeur *complète* de cette forme de Vie religieuse; puis les *richesses de la consécration religieuse* enracinée dans le Baptême et la confirmation et la signification de cette vie consacrée comme *exercice du sacerdoce des baptisés par l'offrande du sacrifice spirituel*; l'unité d'une vie livrée à Dieu pour le service d'une mission d'Église; l'utilité des activités (*ministères*) apostoliques exercées par les Frères en tant que laïcs.

La conjoncture qui avait déterminé l'orientation de la recherche et des réflexions de ma thèse m'avait amené, dans *Catéchèse et Laïc*at, à accentuer surtout les tâches ecclésiales internes (le ministère de la Parole de Dieu) auxquelles leur consécration laïque habilitait les Frères. En suivant la lettre de *Perfectae Caritatis 10 § 1*, je mettais ici davantage en évidence le versant profane de cette même consécration laïque, l'engagement des Frères, hommes d'Église, dans la vie du monde. Il me semble que j'étais conduit à comprendre désormais la signification de la Vie religieuse laïque dans la ligne de *Gaudium et Spes* alors que l'approfondissement de l'enseignement conciliaire sur la Vie religieuse s'appuyait plutôt sur *Lumen Gentium*.

Miguel - *Le § 2 du même numéro de Perfectae Caritatis semble suggérer l'introduction de prêtres dans les congrégations masculines laïcales. Comment s'explique ce décalage ? N'y a-t-il pas une sorte de contradiction entre les deux § du N°10 ?*

Michel - Lorsqu'ils se réunirent en avril 1965¹¹² pour la mise au point du *Décret* conciliaire fortement amendé les membres de la Commission de la Vie religieuse approuvèrent sans peine la rédaction de l'alinéa qui porterait le *N° 10 § 1* dans le texte définitif de *Perfectae Caritatis*. Mais ils cons-

¹¹² Un certain nombre de détails rapportés ici sont inédits. J'ai pu en avoir une connaissance directe au moment des faits. Ce que j'en rapporte ici s'appuie sur des documents que je garde dans mes Archives personnelles: comptes rendus de conversations avec des Pères ou experts à propos de ce 10 § 2; ensemble de la documentation remise aux membres de la Commission conciliaire pour leur session d'avril 1965.

tatèrent avec surprise qu'un *N° 10 § 2* avait fait son apparition dans le projet soumis à leur discussion : Il était ainsi libellé :

Dans les Instituts laïcs de Frères, pour les nécessités spirituelles exclusivement propres à l'Institut, quelques sujets, choisis conformément aux *Constitutions*, pourront accéder aux Ordres sacrés.

La surprise des Commissaires fut d'autant plus grande qu'une note laconique indiquait que le Souverain Pontife souhaitait que « cette question soit traitée favorablement par le Concile ». Pour cette réunion de printemps de la Commission conciliaire, le Cardinal Antoniutti qui en était le Président en sa qualité de Préfet de la Congrégation des Religieux était en mission en Australie. Le vice-président qui le remplaçait, Mgr Perantoni, archevêque italien, ancien Ministre général des Frères mineurs, était très attentif à tous les problèmes de la Vie religieuse laïque. Intrigué par cette référence à l'autorité suprême, il sollicita une audience du Pape. Sans ambages, il lui demanda s'il était bien à l'origine de ce §. La réponse de Paul VI fut négative, et il ajouta qu'il souhaitait que fût enlevée cette référence à son nom. Du coup, Mgr Perantoni l'interrogea sur une éventuelle suppression du texte lui-même: « je n'en suis pas l'auteur », répondit le Pape, « je ne puis davantage prendre la responsabilité de le faire disparaître ».

Les membres de la Commission furent divisés et leurs débats sur cet alinéa se prolongèrent. Puisque ce texte n'a aucun antécédent conciliaire, estimaient certains, il faut le supprimer ; d'ailleurs il n'est pas cohérent avec l'alinéa précédent, *10 § 1* qui valorise les instituts religieux laïcs et confirme leurs membres dans leur vocation. Une telle invitation du Concile ajoutaient-ils, amènera le trouble dans les Instituts de Frères. Ces Pères relayaient les objections que développaient avec inquiétude les Supérieurs généraux des Congrégations concernées. D'autres Pères défendaient cette rédaction: elle n'a pas d'antécédent officiel mais, s'il ne vient pas du Pape, ce texte n'a pu être placé là sans l'aval du Président de la Commission. Et ce dernier sait bien, comme nous, que la question de l'introduction du sacerdoce dans les instituts de Frères exclusivement laïcs est soulevée par bien des évêques (Latino-américains en particulier) et surtout par des Frères.

Finalement, la Commission s'entendit pour rédiger un texte jugé plus modéré :

Le Concile déclare que rien ne s'oppose (*declarat nihil obstare*) à ce que, dans les Instituts de Frères, étant fermement maintenu leur caractère laïc, quelques sujets puissent accéder aux Ordres sacrés, sur décision du Chapitre général et pour subvenir aux nécessités du ministère sacerdotal dans leurs maisons.

Même ainsi modifié, cet alinéa continuait d'inquiéter les Supérieurs généraux des Congrégations de Frères, surtout peut-être le F. Nicet-Joseph. Entre avril et octobre 1965, plusieurs démarches furent tentées afin d'en obtenir la suppression. Mais, en cette dernière session, la machine conciliaire tournait à plein régime; il était difficile, pour quelques lignes, de retarder le processus de ratification du Décret *Perfectae Caritatis*. Le texte 10 § 2 fut adopté comme l'ensemble du Document¹¹³.

À ce point du récit, il faut bien s'interroger sur l'origine de ce texte controversé dans sa genèse et qui ne tarderait pas à l'être plus encore dans l'interprétation à lui donner. Quant à l'origine de l'apparition de 10 § 2 sous sa première version, nous avons une *certitude*; l'une ou l'autre *hypothèse* peut être avancée avec vraisemblance.

La certitude : un groupe actif de Frères des écoles chrétiennes italiens du District de Rome, quelques Frères maristes aussi, étaient fortement partisans de l'introduction du sacerdoce dans leurs Instituts. Ils menèrent une véritable campagne pour l'obtenir du Concile¹¹⁴. Plusieurs publications polycopiées circulaient, et dans l'une d'entre elles, *Catéchèse et Laïcat* était utilisé comme une source d'arguments en faveur du sacerdoce pour les

¹¹³ On peut rappeler que c'est le N°10 qui recueillit le plus de *Non Placet* au cours des 19 votes de détail sur les articles de *Perfectae Caritatis* : 57 opposants, sur plus de 2.000 votants. Ce n'était pas Trafalgar.

¹¹⁴ Le rapport de la 2^e commission capitulaire, présenté dans son intégralité par la brochure : *Caractère laïc de l'Institut*, montre l'importance quantitative des Notes sur la question du sacerdoce venues d'Italie et d'Espagne. « Les 186 notes qui demandent l'introduction du sacerdoce dans l'Institut se répartissent ainsi : 27 de langue française, 28 de langue anglaise, 57 de langue espagnole et 74 de langue italienne. Il convient de prendre acte de cette localisation, de cette provenance des notes ; on constate que le phénomène est assez massif en deux ou trois districts, très sporadique dans tous les autres d'où proviennent les notes favorables au sacerdoce » (p. 19-20).

« Il a été dénombré 242 notes dont les signataires s'opposent à l'introduction du sacerdoce dans l'Institut : 27 notes de langue française, 31 de langue espagnole, 160 de langue anglaise et 24 de langue italienne. On constate que ces notes proviennent des mêmes districts que celles qui préconisent l'introduction du sacerdoce ; beaucoup de districts n'ont envoyé aucune note sur la question (ni pour ni contre), ce qui semble bien indiquer que le problème n'est nullement posé dans ces régions » (p. 29).

Frères, ce qui était pour le moins étrange. Au cours de l'année 1964-1965, une trentaine d'étudiants à *Jesus Magister*, qui avaient suivi mes cours, prirent l'initiative de rédiger – et de signer – un texte pour rétablir la vérité sur ma position. C'était là le prélude aux discussions acharnées qui allaient marquer toute la première session du Chapitre général de 1966-1967. D'autre part, vivant à Rome, familiers des usages de la Curie, ces Frères n'eurent pas de difficultés à obtenir que certains de ses membres influents dont ils étaient proches fassent droit à leurs démarches. Ils avaient notamment l'oreille du Cardinal Antoniutti, Préfet de la Congrégation des Religieux. Celui-ci, ancien Nonce en Espagne – où un mouvement en faveur du sacerdoce se manifestait dans l'une ou l'autre province de frères enseignants – y avait acquis la conviction que ces congrégations laïques devaient introduire quelques prêtres dans leurs rangs.

Mais ici, nous entrons sur le terrain *d'une hypothèse* que je formule après recoupements et réflexion. Dans le projet de *Décret sur la Vie religieuse* soumis à la Commission en avril 1965, la première rédaction du 10 § 2 a dû être introduite par son Président, le Cardinal Antoniutti. Lui seul avait l'autorité d'imposer un article que ne fondait aucun antécédent conciliaire; lui seul pouvait estimer que, ce faisant, il traduisait un désir du Pape. Et la suite montrera à quel point partisan de l'introduction du sacerdoce dans les Instituts de Frères, il tentera de les forcer à s'y décider. Il s'appuiera sur l'ordre que le Concile leur en aurait donné, ce qui peut s'entendre à la rigueur de la première version de 10 § 2, mais non de son texte définitif – à la gestation duquel il n'avait pris aucune part¹¹⁵.

Comme tout le monde, j'avais été pris de court par l'introduction de 10 § 2. Tenant compte de l'évolution marquée de l'une à l'autre de ses deux rédactions, le commentaire que j'en donnai insista d'abord sur les limites que le Concile apportait à une introduction éventuelle du sacerdoce dans les Instituts laïcs ; je ne me privai pas d'attirer l'attention sur ce qui m'apparaissait comme des incohérences du texte au regard du mouvement général du Concile¹¹⁶. Mais j'insistai plus encore sur ce qui, dans la secon-

¹¹⁵ Ceci est évoqué dans l'intervention que l'on me demanda de faire en commission, sur la question : « Vatican II nous invite-t-il à introduire le sacerdoce ? » (*Caractère laïc de l'Institut*, p. 49-60). Voir notamment : « L'histoire de §2 du N° 10 de *Perfectae Caritatis* » (p. 50-56).

¹¹⁶ Notamment l'inconséquence qu'il semblait y avoir à envisager « l'accession de quelques Frères aux Ordres sacrés pour subvenir aux nécessités du ministère sacerdotal dans leurs maisons... » ; cf. *Commentaire* cité, p. 355-358.

de rédaction de cet alinéa me paraissait incontournable : le Concile ouvrait une possibilité; il n'imposait rien. C'était conforme à la ligne générale du *Décret*, à un mouvement de fond du Concile. Il entendait rompre avec le processus, déjà signalé, d'uniformisation et de centralisation qui s'était accentué entre 1850 et 1950.

Perfectae Caritatis invitait les Instituts religieux à exercer leur autonomie; il cherchait à les renvoyer à leur propre identité, à leur spécificité. Le 10 § 2 reconnaissait que si l'introduction du sacerdoce dans les Instituts de Frères pouvait être envisagée, il appartiendrait aux Chapitres généraux d'en décider souverainement. Cette interprétation me semblait obvie. Je fus surpris de constater qu'elle ne paraissait pas telle à tout le monde. Le Chapitre général des Frères des écoles chrétiennes n'allait pas tarder à faire apparaître que des interprétations contraires étaient données non seulement par des Frères partisans du sacerdoce, mais par les plus hautes autorités ecclésiastiques.

Miguel - De quelle manière ce texte de 10 § 2 fut-il traité par le Chapitre de 1966 ?

Michel - Entre avril et juin 1966, le Chapitre, résistant à des pressions répétées de la Curie romaine, aboutit à une option mûrie et résolue de l'Institut pour le laïcat. Le calendrier amenait en effet la tenue d'un Chapitre général « ordinaire » chez les Frères des écoles chrétiennes, dix ans après celui de 1956. Théoriquement, il ne s'agissait pas d'un Chapitre d'élection : le F. Nicet-Joseph, Supérieur général avait été élu à vie, comme c'était la *Règle* depuis saint Jean-Baptiste de La Salle. Il avait cependant annoncé son intention de présenter sa démission lorsqu'il jugerait que l'avancée des travaux capitulaires permettrait de remplacer le généralat à vie par le généralat à durée limitée. Mais cette modification supposait une révision - souhaitée par la plupart des capitulants - de l'ensemble de l'organisation du gouvernement de l'Institut, à tous les niveaux.

Ouvert le 20 avril 1966, le Chapitre général avait dû d'abord se prendre en mains : j'en ai parlé au chapitre précédent sur l'existence du Chapitre général. Le mercredi 1^{er} juin 1966, vers 10h, les membres du Chapitre général de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes étaient appelés à

s'exprimer par vote secret sur huit propositions: il s'agissait de définir la position de l'Institut par rapport à son statut laïc et à l'introduction éventuelle de quelques prêtres parmi ses membres. Les deux premières propositions posaient les questions décisives:

1. Le Chapitre général affirme que l'Institut des Frères des écoles chrétiennes est un Institut laïc et qu'il entend demeurer tel.
2. En conscience, devant Dieu et devant l'Église, le Chapitre général affirme que l'Institut des Frères des écoles chrétiennes doit demeurer fidèle à son être, c'est-à-dire composé exclusivement de laïcs.

Pour parvenir à ces simples propositions, les Capitulants avaient dû résister à « de fortes pressions répétées de la part d'autorités importantes de la Curie romaine », relayant des oppositions internes minoritaires mais vigoureuses. Le débat capitulaire long, âpre, traversé de contretemps permit des avancées significatives de la question du sacerdoce dans l'Institut.

Miguel - Comment ces pressions curiales s'exercèrent-elles ?

Michel - Pourquoi le débat se prolongea-t-il aussi longtemps, soit en Commission (où il dura pratiquement pendant tout le mois de mai), soit en Assemblée générale, et pourquoi fut-il l'objet d'un tel acharnement ? À deux reprises, la Curie intervint brutalement pour contraindre le Chapitre à accepter l'introduction de quelques prêtres dans l'Institut ; à deux reprises, le Chapitre résista fermement, mais sereinement, sûr de son bon droit.

Dès le 27 avril, le Cardinal Antoniutti, Préfet de la Congrégation des Religieux rendit visite au Chapitre général. Il s'agissait, pensait-on, d'une démarche protocolaire sans incidence sur les travaux, à peine engagés, de l'Assemblée. Après les congratulations d'usage, le Cardinal exhorta les Capitulants à centrer leurs débats et leurs décisions sur la mise en œuvre des orientations de *Perfectae Caritatis* : le Décret conciliaire avait prescrit à tous les Instituts d'engager un processus de ce qu'il avait fini par appeler leur *rénovation adaptée*. Il en avait fixé les objectifs, établi les conditions principales qui la rendraient possible, esquissé les jalons d'un calendrier. Ces premiers propos du Cardinal ne pouvaient donc surprendre les Capitulants.

Mais voici que le Cardinal précise son propos ; sans transition, son discours se centre sur un point déterminé de cette rénovation adaptée. Il insiste sur la possibilité donnée aux Instituts laïcs d'introduire le Sacerdoce pour quelques-uns de leurs membres. Pour prévenir toute velléité de résistance, il durcit le ton: dans le *N° 10 § 2, Perfectae Caritatis* a formulé un *ordre*. Refuser cette possibilité serait désobéir à Vatican II. Présentée par le Préfet de la Congrégation des Religieux ès qualité, cette interprétation du texte conciliaire était donnée par lui comme officielle.

Surpris, les Capitulants ne réagirent alors qu'en se bornant poliment à applaudir avec mollesse... Mais le Cardinal venait de déclencher la bataille (prévisible) qui serait vive. L'application littérale de ses propos aurait entraîné la suppression de toute discussion sur le fond de la question. S'il s'agissait vraiment d'un ordre du Concile, il n'y aurait plus à débattre de l'opportunité d'introduire le Sacerdoce dans l'institut. Il n'y aurait plus à tenter d'approfondir la signification du caractère exclusivement laïc maintenu dans l'Institut depuis deux cent soixante ans. Serait restée au Chapitre la seule charge d'élaborer les modalités d'application de la prescription de *Perfectae Caritatis*. Mais s'agissait-il vraiment d'un ordre du Concile, et la parole du Cardinal devait-elle être considérée comme le dernier mot, préalable à tout débat ?

Suite à Vatican II, Paul VI avait établi une Commission cardinalice d'interprétation authentique des documents conciliaires. On pouvait la solliciter en cas de doute sur le sens d'un texte. Cette Commission allait se réunir pour la première fois en mai. Le souvenir des débats conciliaires, et notamment de la modification significative du texte de *10 § 2* justifiait que l'on s'interrogeât sur l'authenticité de l'interprétation du Préfet de la Congrégation des Religieux. Aussitôt après l'intervention du Cardinal, le Frère Nicet-Joseph, associé aux Supérieurs généraux des Frères Maristes et des Christian Brothers introduisit donc auprès du Secrétaire de la Commission Cardinalice une requête d'interprétation authentique de *10 § 2*.

Miguel - Ne suffisait-il pas d'attendre la réponse de cette commission cardinalice ?

Michel - Les sept Commissions capitulaires s'étant réparti les thèmes à étudier, le Chapitre se mit au travail dans les premiers jours de mai 1966.

L'étude de l'introduction éventuelle du sacerdoce revenait à la 2^e Commission - dite de la *finalité de l'Institut*. Au départ, elle comprenait une bonne vingtaine de membres appartenant à toutes les Régions de l'Institut : Afrique, Amérique du Nord (U.S.A., Canada, Mexique), Amérique centrale (et notamment les Antilles), Amérique du Sud, Asie. Vers la fin de la session, cette commission se scinderait en deux : les « missionnaires » souhaitèrent l'établissement d'une Commission des Missions. Mais il fut important que ces représentants des terres dites de mission (aussi bien que de l'Amérique latine) fussent partie prenante du débat sur le sacerdoce, puisque l'on insistait couramment sur le besoin particulier d'introduire le sacerdoce dans ces provinces pauvres en prêtres, et on citait des noms d'évêques ayant exprimé leurs souhaits à ce propos.

Je reviendrai plus loin sur le contenu du travail de la commission. Je note simplement ici que son premier travail consista à étudier et à évaluer toutes les Notes (428) envoyées au Chapitre sur la question : c'était considérable, même si l'origine géographique de ces notes était très inégalement répartie, et l'on ne pouvait donc éluder la question ni en retarder l'examen¹¹⁷. Les adversaires de l'introduction du sacerdoce dans l'Institut étaient largement majoritaires dans la Commission. Mais l'opposition y était présente, et très active, représentée surtout par un capitulant espagnol - celui-là même qui avait « osé » l'intervention de 1956 - et un capitulant italien. Sur le fond, leur argumentation principale portait sur la pénurie des prêtres dans l'Église, spécialement dans des régions de mission, ou en Amérique latine. Mais leur crédibilité sur ce point était affaiblie du fait de leur appartenance à des Églises « riches » en prêtres ; elle était contredite par la position résolue en faveur du maintien du caractère exclusivement laïc de l'Institut des membres de la Commission qui provenaient précisément de ces pays réputés démunis. Quant à la forme, les opposants s'appuyaient inlassablement sur l'autorité de l'interprétation de *PC 10 § 2* présentée au début du chapitre par le Cardinal Antoniutti : il s'agissait d'un *ordre du Concile* et il fallait lui obéir. L'interprétation que j'avais été amené

¹¹⁷ La première partie du rapport de la Commission présente le résultat de cette étude des notes : « Caractère laïc de l'Institut », p. 19-35 : « Une situation à voir. Étude des notes envoyées au Chapitre Général ».

à donner de ce passage du Décret conciliaire (j'avais repris mon commentaire de *Perfectae Caritatis*) était jugée nulle et non avenue. Ils réclamaient que l'on fasse appel à des experts externes à l'Institut.

Cette résistance intérieure des opposants était normale et salubre. Mais de la part du Capitulant italien, elle s'accompagnait, auprès d'un certain nombre des communautés romaines mais aussi de la Congrégation des Religieux, d'une diffusion téléphonique permanente des travaux de la Commission, et des positions qui y prévalaient. Le mardi 16 mai, dans l'après-midi, la Commission mettait fin à ses débats par un vote de son rapport final, concluant notamment à la non introduction du sacerdoce dans l'Institut. Le résultat de ce scrutin secret était net : 21 voix pour l'approbation du rapport, 2 voix contre. Conformément au Règlement du Chapitre, ce rapport fut remis aux Capitulants ; le débat en Assemblée générale ne pourrait commencer qu'à partir du mercredi 18, 24 heures devant s'écouler entre son dépôt et le commencement de la discussion.

Mais lorsque les Capitulants se réunirent au matin du mercredi 18 mai, ce fut pour entendre une communication du Supérieur général, F. Nicet-Joseph. Il annonça que le Cardinal Antoniutti venait de donner l'ordre, par téléphone, de suspendre tous les travaux du Chapitre général, jusqu'à l'élection d'un nouveau Supérieur général. L'ensemble des Capitulants prirent très mal cette intervention cardinalice. Elle leur apparaissait comme un coup de force. Une protestation officielle du Chapitre fut rapidement rédigée, votée, déposée à la Congrégation. Elle n'obtint pas d'autre réponse que celle de la confirmation de l'ordre de tout arrêter et de procéder à l'élection d'un nouveau Supérieur général. De même, une demande d'audience du Procureur général fut refusée: il fallait se soumettre.

Le F. Nicet-Joseph remit sa démission au Chapitre dès le vendredi 20 mai. Entre-temps la Commission du gouvernement prépara les modifications nécessaires à introduire dans les *Constitutions* : élection pour dix ans; décision d'adjoindre au Supérieur un Vicaire général à temps plein. L'Assemblée vota ces dispositions en un temps record; l'élection du Supérieur fut fixée au lundi 23 mai; celle du Vicaire général au mercredi 25. Ce calendrier forcé fut tenu. Ajoutant au coup de force une humiliation inutile de l'Assemblée, le Cardinal fit savoir que, pour prévenir toute

fraude ou pression, l'élection du Supérieur général serait présidée par le Secrétaire de la Congrégation, Mgr Paul Philippe. Ce qui se fit, sans beaucoup d'égards du délégué envers le Supérieur général sortant à qui il serait normalement revenu de présider l'élection et de demander le consentement de l'élu, un Américain, le F. Charles-Henry.

Miguel - *Que se passa-t-il après cette élection, sur le sujet brûlant de l'introduction du sacerdoce dans l'Institut ?*

Michel - Le coup de force du Cardinal ne fit que retarder le débat capitulaire sur l'application de *Perfectae Caritatis* 10 § 2 ; il ne devait pas influencer sur la décision finale du Chapitre, sauf peut-être à inciter l'un ou l'autre hésitant à se rallier, par réaction, au camp majoritaire. L'erreur du Cardinal et des autres responsables de la Congrégation des Religieux, était de supposer que la position résolument hostile du F. Nicet-Joseph faisait peser une sorte de pression sur les Capitulants. L'événement montrerait qu'il n'en était rien, et que l'Assemblée avait tout à fait conscience de sa responsabilité plénière au regard de ce choix historique.

Ayant obtempéré strictement aux ordres du Cardinal Antoniutti, le Chapitre engagea, dès le 27 mai, la discussion sur le rapport de la 2^e Commission. L'interruption n'avait pas duré dix jours; elle n'avait amené aucun changement dans le texte que la Commission présentait au Chapitre. Le débat se prolongea pendant trois jours pleins.

Tout au long des discussions en Commission comme en Assemblée générale la personnalité de l'opposant espagnol m'impressionna fortement. Visage anguleux de Castillan ascétique, il parlait avec la conviction que je pouvais imaginer avoir été celle d'un Savonarole :

En assemblée générale, écrit Luke Salm¹¹⁸, dans une intervention enflammée et très poétique, il compara la prêtrise à un beau jardin protégé par un portail de fer et dont l'Église offrait à présent la clé à l'Institut. Comment, se demanda-t-il, pourrions-nous jamais nous en refuser l'entrée et nous priver ainsi de tous les bienfaits que ce jardin pourrait nous offrir.

Les deux opposants de la Commission reprirent aussi avec vigueur leurs

¹¹⁸ *Un Institut religieux en transition. L'Histoire de trois Chapitres Généraux.* Traduction française de Pierre Spriet, p. 34.

arguments : notamment leur protestation contre l'opposition à faire appel à des experts extérieurs et contre le refus d'accepter comme normative l'interprétation de *10 § 2* présentée par le Cardinal Antoniutti au début du Chapitre général.

Sur ce dernier point, le F. Maurice-Auguste, Procureur général, put apporter un argument décisif. La Commission cardinalice s'était réunie. Sa réponse à la consultation des trois Supérieurs généraux était claire : *Perfectae Caritatis 10 § 2* laissait aux Chapitres généraux la *possibilité* d'introduire le sacerdoce dans les différents Instituts; il ne leur en faisait pas une *obligation*. Cette décision nous avait été communiquée officieusement, au F. Maurice-Auguste et à moi-même par Mgr Felici, Secrétaire de la Commission cardinalice, aussitôt après sa réunion. La transmission officielle en serait faite plus tard aux Instituts par l'intermédiaire de la Congrégation des religieux.

Tous les Capitulants pouvaient comprendre qu'une telle interprétation dirimait le débat. Elle contredisait celle du Cardinal Antoniutti et manifestait que celui-ci n'avait parlé qu'à titre personnel¹¹⁹. Les adversaires de l'introduction du sacerdoce purent donc, en Assemblée générale reprendre les arguments contenus dans le rapport de la Commission. Les interventions les plus marquantes furent faites par les représentants des provinces missionnaires de l'Institut : ils furent unanimes à recommander de garder à l'Institut son caractère exclusivement laïc.

Le débat fut clos le lundi 30 mai. Huit propositions avaient été dégagées du rapport de la Commission. Elles seraient soumises l'une après l'autre au vote le mercredi 1^{er} juin, après le délai réglementaire de 24 heures.

Dès avant le Chapitre général, les débats sur l'introduction du sacerdoce dans l'Institut s'étaient déroulés dans un climat de manœuvres occultes, de pressions et de dénonciations, d'interventions autoritaires de la Congrégation des religieux. Celle-ci cherchait à contraindre l'Assemblée

¹¹⁹ C'est ce que déclare clairement, mais non sans lourdeur, le *Rapport* de la Commission, dans sa troisième partie, *Un choix à faire, Introduction* : « La commission a pris connaissance de l'allocation de son Éminence le Cardinal Antoniutti au Chapitre général et elle s'est appuyée, dans son travail, sur la doctrine officielle de l'Église exprimée dans le décret *Perfectae Caritatis* (N° 10) du Concile Vatican II » (Brochure *Caractère laïc de l'Institut*, p.83).

d'admettre que quelques Frères puissent être ordonnés prêtres. C'était méconnaître la force et la cohésion sur ce point d'une conscience vitale de l'Institut. Le vote eut lieu au jour fixé, mercredi 1^{er} juin. Les deux premières propositions posaient les deux questions de fond rappelées ci-dessus. Le résultat fut sans ambiguïté : la première proposition fut votée par *111 Oui, 2 Non, 4 Abstentions* ; et la seconde par *98 Oui, 13 Non, 5 Abstentions*.

Miguel - Le présent chapitre de cet ouvrage veut traiter de l'approfondissement de l'identité du Frère lors du Chapitre général de 1966. En quoi le débat sur l'introduction limitée du sacerdoce dans l'Institut que vous venez de narrer débouche-t-il sur l'approfondissement de cette identité ?

Michel - Au terme de cette narration, un constat s'impose à moi : la réflexion solide *de la Commission*¹²⁰, éclairée par des interventions d'experts, permit au Chapitre général en 1966 deux avancées ou déplacements marquants par rapport à l'identité du Frère : *Laïc, pourquoi pas prêtre ?*

- avancée/déplacement - dans la position et l'approche de la question.

La première avancée/déplacement tient au fait *qu'on a posé ouvertement la question, qu'on en a fait une approche honnête et sérieuse*. Pour l'Institut et surtout pour ses responsables, consentir à discuter ouvertement de l'introduction éventuelle du sacerdoce représentait un double renversement radical. Jusque là, en effet, les Supérieurs de l'Institut avaient considéré que le caractère laïc de l'Institut appartenait *au dépôt intangible qu'ils avaient la charge de maintenir intégralement*. Ils avaient toujours interprété cette responsabilité de la fidélité à un dépôt, comme impliquant le refus que le laïcat exclusif de l'Institut soit remis en question : c'était ce qui s'était passé en 1946, et dans une moindre mesure, en 1956. La disposition

¹²⁰ Dans ce qui suit, je me réfère au *Rapport de la Commission*. Il est publié dans le fascicule officiel du Chapitre général de 1966-1967 sur *le caractère laïc de l'Institut*, auquel je renvoie. D'une part les huit propositions votées par les Capitulants; d'autre part le *Rapport de la Commission, troisième Partie. un choix à faire* (p. 82-101) ; j'indique le numéro d'ordre des paragraphes, de 1 à 35. L'autorité de ce rapport est devenue celle du Chapitre lui-même, puisque l'une des *Propositions* votées stipulait : « Le Chapitre Général décide de porter à la connaissance de tous les Frères le rapport tout entier de la Commission au sujet du problème du sacerdoce » (Proposition 7).

conciliaire de *Perfectae Caritatis* 10 § 2 interdisait toute dérobade : le Chapitre général *devait discuter librement* cette question. En réalité, il n'existait pas de dépôt qui aurait été extérieur à l'Institut.

Mais en second lieu, et non sans contradiction, les Supérieurs avaient recouru aux autorités de la Curie romaine pour appuyer leur opposition à ce que la question fût seulement posée. Et, complaisante, cette autorité les avaient soutenus, notamment en 1946. Or voici que *Perfectae Caritatis* 10 § 2 soulignait leur responsabilité et les libérait de toute peur : c'est à l'Institut vivant d'apprécier, d'assumer et d'exprimer ce qu'il est. Le Concile lui en offre la possibilité ; il l'accule même à une prise de conscience collective de son identité. L'introduction - contestable - de cet alinéa dans le *Décret conciliaire* fut une vraie bénédiction. Il obligea à faire la vérité. Les Capitulants le comprirent si bien qu'ils surent résister aux pressions indues de la même Curie romaine - en sens opposé cette fois - et user de la jeune liberté que leur avait remise le Concile.

Quant à *son approche* elle-même du problème, le Chapitre sut la faire avec compréhension vis-à-vis des personnes, modestie quant à l'argumentation déployée, netteté dans les décisions prises. *Vis-à-vis des personnes*, les Capitulants se montrent compréhensifs. Avec beaucoup de nuances et de réalisme, une sous-commission avait examiné le cas des Frères qui souhaitaient devenir prêtres. Elle rappela d'abord l'importance de la clarté de l'option initiale. Certaines ambiguïtés de départ de la part de formateurs ou de « recruteurs » laissant entendre qu'en entrant dans l'Institut on pourrait accéder au sacerdoce étaient inadmissibles. Il faudrait les éviter à l'avenir ; pour le passé là où de tels fourvoiements s'étaient produits, il était salubre de libérer les victimes de cette fausse information, et de les aider à s'orienter autrement¹²¹. *A fortiori* fallait-il réprover la contrainte qui avait pu s'exercer pour maintenir de force dans l'Institut des Frères devenus tardivement conscients de leur erreur d'orientation. La sous-commission s'en prenait ici, sans la nommer, à la fameuse *Circulaire 317 bis* de 1947¹²².

¹²¹ *Caractère laïc de l'Institut*, 3^e partie, propositions 19-21, p. 95-96.

¹²² *Ib.*, proposition 18, p. 111-112.

- avancée/déplacement - dans le contenu des réponses données à cette question

Quant à l'argumentation, le Chapitre reconnaît d'abord que l'on ne peut apporter d'arguments rationnels décisifs ni pour ni contre l'introduction du sacerdoce¹²³. La position actuelle de l'Institut des Frères représente un fait positif¹²⁴, elle traduit le vouloir commun d'un groupe d'hommes qui entendent vivre dans un Institut exclusivement laïc. Il existe des congrégations vouées à l'enseignement qui comportent des Prêtres et des Frères: ce fait suffit à montrer que l'option prise par les Frères des écoles chrétiennes est contingente. En sens contraire, de nombreuses congrégations religieuses féminines sont vouées à l'enseignement. Ce fait enlève par avance toute prétention d'absolu aux arguments présentant comme nécessaire l'introduction du sacerdoce dans un Institut masculin : pour-quoi ce qui est impossible à la moitié de l'humanité serait-il indispensable à l'autre¹²⁵ !

L'argument de la fidélité au Fondateur ne pouvait pas davantage être invoqué comme irréfutable. Dans son intervention sur *la pensée de S. Jean Baptiste de La Salle sur la question*, le F. Saturnino Gallego avait d'abord démontré la radicalité de la position du Fondateur. Mais il devait ensuite reconnaître l'impossibilité de déduire d'un tel argument la solution pour aujourd'hui. On était sur le terrain de la vie, non de la raison démonstrative. Il appartiendrait au Chapitre général d'apprécier le sentiment que, sur ce point, l'Institut vivant éprouvait présentement de son identité.

Pour autant le Chapitre doit prendre des décisions; avec netteté, il affirme les *deux positions de principe* rappelées aux premières lignes de cet alinéa: *l'Institut se définit comme laïc et comme exclusivement laïc*. Si le Chapitre ne cherche pas à fonder rationnellement ces deux décisions, il les justifie cependant à partir de la réalité vivante : la très grande majorité des Frères *ont sciemment et volontairement embrassé la Vie religieuse laïque dans un Institut exclusivement laïc*. La décision capitulaire entraînera sans doute

¹²³ *Caractère laïc de l'Institut*, 2^e partie, proposition 6, p. 87.

¹²⁴ *Ib.*, proposition 7, p. 88.

¹²⁵ *Ib.*, p. 81.

des difficultés, voire des crises; une décision contraire aurait des conséquences négatives plus nombreuses et plus redoutables¹²⁶.

Miguel - *En quoi le contenu même des réponses apportées par le Chapitre à la question fait-il avancer la réflexion sur l'identité de l'Institut ?*

Michel - La seconde avancée que j'ai annoncée porte en effet sur le contenu des réponses de la Commission, reprises par le Chapitre. Je ferai quatre notations à ce propos.

– *Première notation*

Tout d'abord, il faut noter une sorte de retournement que le Chapitre a opéré dans l'application de *Perfectae Caritatis*. Formellement, la question qui s'imposait à lui était d'ordre juridique : maintien ou non du caractère exclusivement laïc de l'Institut (10 § 2). Il ne se dérobe pas à cette question, et il *défend* donc l'option exclusivement laïque qu'il réitère. Mais l'essentiel du rapport de la Commission traite *du contenu vital et de la signification de la Vie religieuse laïque*. Il porte sur *Perfectae Caritatis* 10 § 1. Le Chapitre veut quitter le terrain de la polémique pour *illustrer* le caractère laïc de l'Institut.

– *Deuxième notation*

Il en explicite les présupposés. Le premier concerne la manière de parler de la Vie religieuse et de ses différentes formes. J'y reviendrai plus en détail plus loin, en parlant de la *Déclaration*, mais le rapport de la Commission invite à en dire un mot ici. *La déclaration conciliaire confirme les Frères dans leur vocation spécifique*. Le Concile est allé à l'encontre de ce que la pratique curiale avait imposé depuis un siècle et demi: il ne faut plus comprendre la vie du Frère à partir d'une définition canonique très pauvre de *la Vie religieuse en général*. Chaque Institut est invité à se définir à partir de ce qui lui est propre.

– *Troisième notation*

S'agissant des Instituts laïcs, leur première originalité est précisément *ce*

¹²⁶ *Caractère laïc de l'Institut*, 2^e partie, proposition 6, p. 88.

caractère laïc. Répartition tripartite ou quadripartite des membres de l'Église ? Ces distinctions peuvent paraître superfétatoires. Elles ne le sont plus si l'on va au-delà des mots. *Perfectae Caritatis* parle à plusieurs reprises de la Vie religieuse *laïque*, de religieux *laïcs*. Certains considéreraient volontiers que le substantif « religieux » dévore en quelque sorte l'adjectif « laïc ». Je pense au contraire que le Concile nous invite à considérer qu'il y a deux manières de vivre le laïcat et que, s'agissant des laïcs religieux, on ne doit pas faire l'impasse sur leur caractère laïc. Le Chapitre général de 1966-1967 s'est engagé résolument dans cette voie :

Si l'Institut prend aujourd'hui une conscience plus vive et déclare plus explicitement qu'il se range, en tant qu'Institut religieux, du côté du laïcat vivant du sacerdoce baptismal et non du côté du sacerdoce ministériel, une telle option aura à se manifester plus clairement et sans équivoques dans divers domaines, style de formation, spiritualité et vie de prière, voire modalités relatives à l'habit... Tout un travail de recherche est à conduire sérieusement dans ce sens, pour qu'il apparaisse aux yeux de ses membres et aux yeux des gens de l'extérieur, que nous construisons notre existence de religieux enseignants à partir des exigences de la vie du baptisé et du confirmé et non à partir des types de vie cléricale ou monastique.

– *Quatrième notation*

En 1966, on devait bien parler de *recherche* : dans les attitudes, les comportements, les mentalités, le caractère laïc n'avait guère été mis en valeur, même si, dans la réalité vécue, l'exercice d'un métier, la prise au sérieux des réalités d'ici-bas, l'intérêt pour les soucis des hommes, l'engagement dans la cité pour contribuer à sa transformation, rapprochaient le Frère des laïcs. *Cette recherche est à poursuivre* dans l'analyse et l'expression sans doute, mais d'abord dans la vie. Pour y aider, le rapport de la Commission invite à explorer les pistes à peine ouvertes par le texte conciliaire. La *consécration religieuse* doit « être présentée comme un exercice privilégié du sacerdoce universel, puisqu'elle consiste dans l'offrande du sacrifice à Dieu ». La *mission apostolique du Frère* doit « être située dans la ligne de sa participation, comme baptisé et confirmé à la fonction prophétique du Christ ». Il faut « mettre en valeur la *signification de son engagement profane de consacré* dans une Église missionnaire qui se veut en dia-

logue avec le monde ». Il faut « dégager le sens de la vie et de l’apostolat *communautaires* des membres de l’Institut »¹²⁷.

Ces réflexions du document sur le caractère laïc de l’Institut débordent largement l’aspect juridique de la question à laquelle devait répondre le Chapitre général. À la lumière de ce qui deviendra la *Déclaration sur le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d’aujourd’hui*, on pressent ici des repères pour l’approfondissement ultérieur de l’identité du Frère. Il me semble même que c’est en bonne partie le travail prolongé sur le caractère laïc de l’Institut qui amena la seconde commission à prendre conscience qu’elle n’avait qu’amorcé son travail : ce n’est pas par hasard que naquirent à ce moment (fin mai - début juin 1966), d’abord au sein de la commission, et l’idée du besoin de ce qu’on appela alors une « épine dorsale » des travaux capitulaires, et la conscience de la nécessité d’une seconde session.

Un passage du document sur le Caractère laïc de l’Institut allait plus loin, me semble-t-il au sujet de l’identité du Frère et du pressentiment des nécessaires développements ultérieurs à ce sujet :

Si saint J.-B. de La Salle a voulu ainsi d’une manière explicite le caractère exclusivement laïc de l’Institut qu’il fonda, ce fut, en définitive, par volonté d’assurer la fidélité de la Congrégation à sa finalité spécifique : le service, par l’école chrétienne, de l’évangélisation et de l’éducation de la foi de la jeunesse pauvre, celle qui était « loin du salut ». C’est-à-dire que l’Institut ne peut comprendre et vivre son laïcisme exclusif que dans la mesure où ses membres demeurent communautairement fidèles à cette finalité ; ainsi, la question posée du sacerdoce dans certaines régions de l’Institut invite tous les Frères à s’interroger sur leur fidélité profonde à la mission apostolique, à l’esprit de pauvreté et d’humilité, à l’inquiétude du service des pauvres.¹²⁸

Peut-on mieux constater que ce long débat sur le caractère laïc de l’Institut était à la fois inévitable dans le contexte de l’époque, que ceux qui l’avaient mené constataient l’insuffisance d’une décision d’ordre juridique, mais que leurs échanges les préparaient à une réflexion plus ample et plus fondamentale sur la mission de l’Institut.

¹²⁷ *Caractère laïc*, p. 85, 3.

¹²⁸ *Caractère laïc*, p. 89, 9.

Miguel - *Qu'avez-vous voulu dire en annonçant que la conscience du contexte de la question constituait une avancée sur le plan de l'identité du Frère ?*

Michel - Si l'on veut éviter l'impasse, il faut considérer désormais cette question dans le contexte d'une ecclésiologie de communion et de solidarité vécue avec un peuple donné.

Le texte de *Perfectae Caritatis 10 § 2* suppose une distinction-opposition entre sacerdoce et laïc, classique jusque Vatican II. Cependant l'introduction dans *Lumen Gentium* du Chapitre 2 sur le peuple de Dieu, antérieurement aux chapitres 3 et 4 sur la hiérarchie et le laïc invitait à privilégier l'unité sur la distinction, la communion sur la séparation et l'égalité de tous sur la supériorité de quelques-uns. Par ailleurs, la constitution conciliaire avait rappelé que c'est d'abord le peuple de Dieu dans sa totalité qui exerce les fonctions prophétique, sacerdotale et royale; et qu'il le fait par de multiples ministères distribués à tous les membres de l'Église selon les charismes reçus par chacun. Cet enseignement conciliaire n'avait pas encore suffisamment pénétré les mentalités pour qu'une cohérence parfaite à ce sujet se retrouve dans la totalité des documents conciliaires. D'où, par exemple, la conception curieuse du sacerdoce ministériel sous-jacente à *P.C. 10 § 2* : un sacerdoce envisagé comme étroitement *provincial*, limité aux seuls *besoins intérieurs de l'Institut*.

Bien des réflexions du rapport de la commission capitulaire vont au contraire dans le sens d'une ecclésiologie de communion et d'une complémentarité des ministères. C'est le sens notamment de cette affirmation : la pénurie de prêtres fait ressortir d'abord *la priorité de l'annonce de la parole sur la sacramentalisation* :

Le monde actuel, notamment dans les régions les plus dépourvues de prêtres, souffre d'abord d'une insuffisance de l'évangélisation et de l'éducation de la foi. Moins il y a de prêtres, plus ce sont les tâches de catéchèse, de formation à la vie chrétienne personnelle qui apparaissent primordiales, plutôt que celles de sacramentalisation. Ainsi, les situations extrêmes peuvent-elles provoquer les Frères à redécouvrir vitalemment l'importance fondamentale du ministère catéchétique qui constitue l'essentiel de leur vocation, et à intensifier l'effort sur ce point capital¹²⁹.

¹²⁹ *Caractère laïc*, p. 90, 11.

Le caractère primordial des tâches de catéchèse au regard des tâches de sacramentalisation. *Les situations extrêmes provoquent les Frères à redécouvrir vitalement l'importance du ministère catéchétique qui constitue l'essentiel de leur vocation.* On voit bien qu'un tel propos ne peut être compris positivement que dans la perspective d'une pluralité des ministères dans une Église qui est d'abord communion.

Aborder cette question dans un *contexte de solidarité avec un peuple donné.* La pénurie des prêtres dans certaines régions atteint douloureusement des religieux (religieuses) laïcs. Ils ne peuvent plus toujours bénéficier du ministère sacerdotal de l'Eucharistie et de la réconciliation autant qu'ils le souhaiteraient, et qu'ils en avaient pris l'habitude. Tout en reconnaissant qu'il faut chercher à pallier cette carence, le rapport capitulaire invite courageusement les Frères à vivre sur ce point en solidarité avec le peuple où ils sont insérés :

Quant aux Frères qui souffrent eux-mêmes de l'insuffisance du service sacerdotal, s'il faut tout faire pour que leur situation s'améliore, ils peuvent aussi, dans les cas extrêmes où ils vivent une situation particulièrement douloureuse de pauvreté spirituelle, être amenés à faire une plus radicale confiance en l'action intérieure de l'Esprit-Saint, unique auteur de toute sainteté ; cette action intérieure ne fait jamais défaut. Partageant cette situation de pauvreté avec d'autres chrétiens, ils sont ainsi appelés à comprendre et à vivre la solidarité avec l'Église locale où ils travaillent. Et leur souffrance offerte à Dieu contribue sans doute à l'œuvre du salut, laquelle s'accomplit de manière invisible.

Et de même doivent-ils prendre garde, dans leurs institutions éducatives, de ne pas créer des situations tellement privilégiées quant au service sacerdotal qu'on ne les retrouve plus ensuite :

L'insuffisance du service sacerdotal dans les écoles où travaillent les Frères est le plus souvent liée à la pénurie de prêtres dans la région où ces écoles sont établies. Plutôt que de chercher à créer des conditions de vie sacramentelle et liturgique ou de direction spirituelle meilleures en soi, mais artificielles par rapport au contexte local, il semble plus réaliste et plus efficace, du point de vue d'une éducation chrétienne préparant à la vie, de travailler à habituer les jeunes à vivre en chrétiens, dès l'école, la situation qui sera la leur pendant le reste de leur vie.¹³⁰

¹³⁰ *Caractère laïc*, p. 30, 12.

On le voit: à propos de la question du caractère exclusivement laïc de l'Institut, la réflexion de la Commission invitait à une amplification des perspectives sur l'identité du Frère dans l'Église telle que le Concile Vatican II en avait manifesté la nature et la vie. Elle ouvrait à un ensemble de questions ecclésiologiques:

- l'autonomie des Instituts religieux et leur responsabilité première dans la définition de leur identité propre ;
- le rapport de ces corps vivants à leurs origines, rapport qui n'est ni de reproduction servile, ni de rupture, mais de continuité vivante et organique tenant compte à la fois du donné originel et des changements dans la conjoncture sociale et ecclésiale ;
- les conditions d'authenticité et de liberté de toute vocation ;
- les exigences de rénovation dans la mise en œuvre de la mission spécifique ; et,
- l'importance de passer à une ecclésiologie de communion et de travailler en Église, dans une appréhension complémentaire des ministères, et notamment du ministère de la Parole et du ministère sacramentel.

Chapitre 11 – LA DÉCLARATION, ÉPINE DORSALE DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967

LA NOUVEAUTÉ DE LA DÉCLARATION, NOTAMMENT SUR LE SERVICE ÉDUCATIF DES PAUVRES ET SUR LA CONSÉCRATION RELIGIEUSE DU FRÈRE

Miguel - Venons-en maintenant à la Déclaration : le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui. C'est un document unique dans l'histoire de l'Institut. Était-elle prévue au départ du Chapitre de 1966 ?

Michel - La Déclaration a été de l'ordre de l'événement inattendu et non pas de l'institution. Je l'ai vécue personnellement comme le signe tangible du passage imprévisible de l'Esprit-Saint dans l'histoire contemporaine de l'Institut.

Les Capitulants qui se réunirent à Rome en avril 1966 ne pensaient nullement qu'ils allaient produire un document du genre de la *Déclaration*. Depuis dix ans, trois projets successifs de *Règle* avaient été élaborés par le Conseil général. P1 et P2 avaient été soumis à la critique des Visiteurs et de leurs conseillers. P3 attendait les Capitulants à Rome, ainsi que P4 : un texte « conciliaire » hâtivement rédigé entre janvier et avril 1966. Logiquement, le Chapitre général aurait pour tâche principale de choisir entre les deux derniers projets, différents d'esprit et de contenu, puis de discuter le projet retenu, de l'amender, de le voter avant de le faire approuver par la Congrégation des religieux. C'était l'idée, notamment des membres du Conseil général sortant : j'ai dit plus haut que le F. Aubert-Joseph s'attendait à ce que ce travail capitulaire soit « bouclé » en trois semaines, comme les deux précédents.

Mais si pareil document était totalement imprévisible pour ceux qui allaient le produire, on peut comprendre, rétrospectivement, que sa nécessité s'imposa aux Capitulants : la *Déclaration* est le résultat d'un mouvement de fond qui atteignit les Frères, mais qui venait d'abord de l'extérieur de l'Institut. C'est ainsi qu'elle fut accueillie dans l'Institut.

Miguel - Comment l'idée de la Déclaration est-elle venue durant la première session ?

Michel - Avant de produire la *Déclaration*, et pour être en mesure de le faire, les Capitulants de 1966 ont dû prendre conscience de sa nécessité. Elle s'imposa au Chapitre, peu à peu, à partir, me semble-t-il, d'une triple expérience réalisée durant la première session.

D'abord, l'Assemblée sut prendre la décision d'exister elle-même, ce qui se manifesta par le refus initial de suivre un horaire préétabli ; par la résistance aux pressions du Cardinal Préfet de la Congrégation des religieux, qui voulait imposer son interprétation du texte de *Perfectae Caritatis* 10 §2 concernant l'introduction du sacerdoce dans l'Institut ; par l'adoption capitale du principe de subsidiarité ; par le choix résolu d'un nouveau type de *Règle* (la première partie de P4) fort différent des trois projets élaborés entre 1956 et 1965 et lesté des *Constitutions* minutieuses que les Assistants s'obstinaient à vouloir lui adjoindre. Cette conscience d'exister comme Assemblée souveraine contribua aussi à élargir pour les Capitulants le domaine de leurs responsabilités.

Or, une seconde expérience fit apparaître la nécessité d'un document d'ensemble sur *l'identité du Frère*. Le débat sur le laïc de l'Institut et l'introduction éventuelle du sacerdoce fut d'une longueur qui peut paraître excessive, mais que rendirent inévitables les interférences intérieures et extérieures dont j'ai parlé. Ces discussions prolongées, âpres et parfois douloureuses portaient sur un aspect essentiel de l'identité du Frère, mais sur un aspect seulement. Le Chapitre perçut cette limite ; il reconnut qu'il fallait élargir la problématique : aborder l'ensemble des dimensions de l'identité du Frère et reformuler de manière positive et dynamique la signification de cette vocation dans le monde actuel.

Une troisième expérience, en négatif, confirma ce point de vue. Comme tout Chapitre général, celui-ci avait réparti l'ensemble du travail entre sept commissions :

1. Vœux et vertus votales
2. Vie apostolique, finalité, écoles
3. Formation et études

4. Vie religieuse et communautaire
5. Gouvernement et structures
6. Finances
7. Révision de la *Règle*

Une huitième commission, consacrée aux *Missions*, se mit en place après l'élection du F. Vicaire général, spécialement chargé de l'ensemble du secteur « missionnaire » de l'Institut. Ses membres vinrent principalement de la 2^e Commission¹³¹.

Trois commissions avaient pu fournir une partie de leur travail, ou elles y avaient été contraintes par les circonstances : les 2^e (laïcat), 5^e (avant l'élection du Supérieur et du Vicaire), 7^e (pour clarifier la position du Chapitre sur la nouvelle *Règle*). Les rapports présentés en Assemblée par les 1^{ère}, 3^e et 4^e Commission ne furent pas acceptés comme base de discussion¹³². Les Capitulants étaient gênés par leur caractère fragmentaire et quelque peu étriqué. Ces limites ne tenaient pas aux membres de ces Commissions, la suite du Chapitre le montrerait. Mais les trois domaines respectifs qui leur étaient affectés apparaissaient comme fragmentaires, voire dichotomisants. En creux, ces refus de l'Assemblée signifiaient que des propositions renouvelées sur les vœux, sur la vie communautaire, sur la formation – et même tout le travail de la révision de la *Règle* – demandaient à être situées dans une perspective d'ensemble sur la nature et la signification actuelles de la vie du Frère. C'est ce que l'on attendait de cette « épine dorsale » dont il était question.

Cette triple expérience fit apparaître la nécessité de ce qu'on appela d'abord une « épine dorsale », une vision d'ensemble de la vocation du Frère. Cette prise de conscience fut d'abord le fait de membres de la 2^e Commission : son intitulé, finalité de l'Institut, n'impliquait-il pas qu'une réflexion sur le « pourquoi » de la vocation de Frère était prioritaire par rapport aux déterminations des modalités concrètes adaptées du « com-

¹³¹ Pour l'énumération et la dénomination de ces Commissions, je suis Luke Salm, *Un Institut religieux en transition*, p. 20.

¹³² Je ne parlerai pas des travaux de la Commission des Finances. Je me borne à renvoyer à ce qu'en dit – fort succinctement – Luke Salm, *op.cit.* p. 40.

ment » la vivre dans la prière, les vœux, la vie communautaire, la formation, etc...

En outre, deux données particulières à ce Chapitre venaient renforcer l'idée de la nécessité de cette « épine dorsale », et la rendre de plus en plus évidente à l'ensemble des Capitulants. Il fallait prendre en compte les Notes venues des Frères suite au questionnaire du F. Nicet-Joseph. Or ces Notes obligeaient le Chapitre à s'interroger non seulement sur la manière d'être Frère, sur le comment de l'Institut - mais sur la raison d'être Frère aujourd'hui, sur le pourquoi de l'Institut. Et ce constat provoqué par « la base » de l'Institut rejoignait la demande du Concile. Le titre de *Perfectae Caritatis* n'était plus simplement *l'adaptation* de la vie religieuse, mais *la rénovation adaptée de la vie religieuse*.

Entre les deux expressions, il y avait des différences fondamentales : l'adaptation porte sur le comment, elle se fait à partir des formes de l'Institut, règle de vie, œuvres apostoliques... La rénovation porte sur le pourquoi, la finalité ; elle ne peut se réaliser qu'à partir d'une redécouverte vitale de la raison d'être de l'Institut, laquelle n'est ni dans l'Institut même, ni a fortiori dans sa *Règle*, mais dans la vie des hommes et dans les besoins du monde d'aujourd'hui. L'objectif du Chapitre général étant d'appliquer à l'Institut les normes établies par *Perfectae Caritatis*, il lui fallait procéder à une réflexion et à un débat fondamentaux sur la nature et sur la fin de l'Institut ou sur l'identité du Frère dans le monde d'aujourd'hui.

Miguel - La première session n'a-t-elle donc rien produit en dehors du texte sur le caractère laïc de l'Institut et des élections pour son gouvernement central ?

Michel – Vous avez raison de poser cette question : en fait, quatre décisions furent prises par l'Assemblée entre les élections des Assistants et la fin de la session. Les trois premières venaient de propositions de la 4^e Commission sur la vie communautaire. Leur importance n'était pas majeure, mais elles avaient fait l'objet dans le passé tout récent de débats parfois disproportionnés et passionnés et de blocages difficilement compréhensibles. Il s'agit du changement de contenu des prières vocales, de l'usage du tabac, et de la substitution du nom de famille au nom de reli-

gion. Le « climat » avait bien changé depuis 1956 : la position du Chapitre fut chaque fois favorable, en dépit de « barouds d'honneur » menés chaque fois aussi par quelques intransigeants¹³³.

Une *Circulaire* voulant d'avance faire barrage à la demande insistante de beaucoup, dans les années 50, en faveur d'une *prière vocale liturgique* avait provoqué, on s'en souvient, un afflux insolite de Notes sur la question lors du Chapitre de 1956. Mais le changement alors introduit avait été mesquin, quelques concessions superficielles qui ne pouvaient satisfaire personne. Cette fois, le combat pour l'adoption d'une prière liturgique avait à sa tête le F. Aubert-Joseph. Il avait même mis au point pour les Frères une adaptation de l'Office des Heures, proposé *ad experimentum* aux Capitulants pendant une partie de la 1^{ère} session. Le caractère positif de l'expérience, la conviction de nombre de Capitulants sur l'opportunité de ce changement, la recommandation formulée à ce sujet par la Constitution conciliaire sur la Liturgie¹³⁴ et le désir d'apporter une satisfaction légitime au F. Aubert-Joseph, très éprouvé par le refus opposé par l'Assemblée à ses positions sur la *Règle*, convergèrent pour que le Chapitre vote à une importante majorité pour l'adoption d'une prière vocale liturgique¹³⁵.

Pour ce qui est de *l'usage du tabac*, les propositions prudentes de la Commission furent adoptées. Elle recommandait d'inclure la question du tabac dans une perspective plus vaste, celle de la vie d'ascèse, et de lui donner une formulation positive ; et elle laissait aux instances régionales le soin de résoudre les problèmes du tabac et des liqueurs, « en tenant compte de situations locales, dans un esprit de charité »¹³⁶. En fait un tabou était levé : l'avenir proche ferait resurgir la question du « tabac », non plus sur le plan « religieux », mais sur celui de la santé et de l'écologie. Mais ce ne serait plus une question d'Institut.

¹³³ Cf. Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 37-39.

¹³⁴ *Sacrosanctum Concilium* n° 98.

¹³⁵ « Les 7 propositions sur les prières vocales sont acceptées à l'unanimité moins 1 ou 2 oppositions et 1 ou 2 abstentions. Toutefois pour la 2^e proposition, il y a 10 voix contre et 3 abstentions ». *Procès-verbal de la séance du 14 juin à 9 h et 11 h*, p. 1. Sur ces *Propositions* voir *Actes du 39^e Chapitre Général*, 83-87, p. 41-42.

¹³⁶ *Actes du 39^e Chapitre Général*, 139-140, p. 57-58.

Avec plus d'aisance et d'unanimité, le Chapitre « décréta » que les Frères « seraient désormais désignés officiellement par leur *nom de baptême suivi du nom de famille*, et que l'on n'attribuerait plus de nom de religion lors de la prise d'habit »¹³⁷. C'était une requête universelle dans l'Institut, rendue indispensable par les exigences du monde moderne.

Personnellement, je ne fus pas surpris de la facilité avec laquelle le Chapitre apporta ces assouplissements concernant trois questions trop longuement controversées. En revanche, je m'attendais à des réactions vives à propos d'une quatrième question, traitée par la 2^e Commission, celle de la *mixité scolaire*. À ma grande surprise, elle passa « comme une lettre à la poste ». Tout à fait en fin de première session, non seulement, comme le fait observer le F. Luke Salm, à cause de la lassitude et de la chaleur, mais parce que « dans le monde entier, les conditions faisaient qu'il était nécessaire que l'Institut abandonnât l'interdit absolu qui frappait les écoles mixtes »¹³⁸. Certes, les premières propositions votées sur la question affirmaient l'intention de l'Institut « de demeurer au service de la jeunesse masculine » ; elles laissaient aux instances locales « l'examen prudent des décisions concrètes de mixité ». Mais une proposition suivante demandait « dans la formation des Frères, de tenir compte des conditions nouvelles de l'apostolat, et de veiller plus encore que par le passé à tout mettre en œuvre pour assurer la maturité affective des Frères »¹³⁹. C'était reconnaître positivement que le monde ayant changé, la mixité scolaire (et pas seulement !) ne serait plus l'exception, mais deviendrait la règle.

UNE DEUXIÈME SESSION CAPITULAIRE

Miguel - Revenons à l'épine dorsale. L'idée d'un tel document impliquait celle d'une deuxième session : comment la décision en a-t-elle été prise ?

Michel - La nécessité de préparer un document d'ensemble sur l'identité du Frère s'est donc imposée peu à peu aux Capitulants. Mais les contours

¹³⁷ *Actes du 39^e Chapitre Général*, 24-27, p. 21-22

¹³⁸ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 39-40.

¹³⁹ *Actes du 39^e Chapitre Général*, 16-20, p. 19-20.

de son contenu restaient imprécis. Il était dès lors évident que son élaboration ne pourrait se faire au cours de cette session. Du reste, toutes les Commissions avaient pris du retard. Au départ du Chapitre, la révision de la *Règle* était perçue comme son objectif principal. Elle demeurait évidemment primordiale. Pour des raisons sur lesquelles je reviendrai, la Commission avait pris beaucoup de retard. De plus, il lui fallait attendre les apports des autres commissions. Et, bien sûr, l'élaboration de la *Règle* dépendrait maintenant de « l'épine dorsale ».

On ne pouvait prolonger le travail capitulaire au-delà de juin 1966 : la plupart des Capitulants étaient aussi Visiteurs ; leur absence des Districts pouvait d'autant moins se prolonger qu'une grève dure et interminable des postes italiennes paralysait dans les deux sens la communication par courrier. La nécessité d'une seconde session germa rapidement dans l'esprit de quelques Capitulants. D'après le F. Luke Salm, « avant même l'ouverture du Chapitre...le groupe américain avait fait mettre à l'ordre du jour du Chapitre la possibilité d'une deuxième session »¹⁴⁰. En ce qui me concerne, j'ai le souvenir précis suivant : l'après-midi de l'élection du F. Charles-Henry, lundi 23 mai, quelques Capitulants français se sont réunis à Castel San Pietro (un petit village de la campagne romaine), comme ils aimaient le faire. Notre échange a porté sur la suite des travaux capitulaires ; nous sommes tombés d'accord sur la nécessité de prévoir une seconde session, et nous avons cherché comment en faire avancer rapidement l'idée parmi les Capitulants. Le soir, à trois ou quatre, nous avons rencontré le F. Maurice-Auguste, et déterminé avec lui une stratégie pour obtenir rapidement une décision de l'Assemblée¹⁴¹.

Relatant la visite au Chapitre de Mgr Paul Philippe, le lundi 30 mai (j'en ai parlé à propos du débat sur le sacerdoce), le rédacteur du *Courrier du Chapitre* note que « la question d'une seconde session était dans l'air depuis quelque temps »¹⁴². Sur ce point, l'échange de cette soirée avec le

¹⁴⁰ *Op.cit.*, p. 41.

¹⁴¹ À cette date, et depuis plusieurs semaines, le F. Maurice-Auguste connaissait la substance du *Motu Proprio* dont parlerait Mgr Philippe, cf. § suivant et note 13. Pour mon intervention sur la *Règle* (en date du lundi 16 mai), dont il sera question dans le chapitre suivant, j'avais moi-même pu utiliser certains éléments du futur document.

¹⁴² *Courrier du Chapitre, Bulletin n°12*, 1^{er} juin 1966, p. 2.

Secrétaire de la Congrégation des Religieux fut décisif. Mgr. Philippe nous fit part de la parution prochaine d'un *Motu Proprio* de Paul VI qui donnerait les indications concrètes pour l'application de *Perfectae Caritatis* sur la rénovation des Instituts religieux¹⁴³. Pour la mettre en route, toutes les Congrégations devraient organiser, dans les deux ou trois ans, un Chapitre général spécial *d'aggiornamento*. Ce Chapitre devrait être préparé par l'ensemble des membres de l'Institut ; il jouirait de facultés particulières, il pourrait comporter plusieurs sessions.

Notre Assemblée de 1966 était un Chapitre « ordinaire ». Mais sa préparation avait par avance répondu aux conditions du Chapitre « de rénovation » dont parlait le *Motu Proprio* : comme jamais, l'Institut tout entier avait été partie prenante de sa préparation, dans l'entreprise de révision radicale de la *Règle*, et par les réponses au vaste questionnaire du F. Nicet-Joseph. Nous ne pouvions envisager de refaire une mobilisation de tous les Frères en 1968 ou 1969 en vue d'un nouveau Chapitre général « spécial ». L'ampleur et la profondeur du travail capitulaire l'assimilaient bien au Chapitre de rénovation demandé à tous les Instituts. Elles rendaient indispensable une seconde session. Dès lors, le présent Chapitre ne pourrait-il être considéré comme tenant lieu du « Chapitre spécial » requis par *Ecclesiae Sanctae* ? C'est l'argumentation et la question qui furent présentées à Mgr. Philippe. Celui-ci ne pouvait s'engager formellement avant de connaître les résultats de notre travail capitulaire. Mais il nous laissa bien entendre que le moment venu, la réponse de la Congrégation serait positive.

Engagée dès le 1^{er} juin par les votes sur le sacerdoce, l'Assemblée n'en décida pas moins, le 2 juin, par un vote à Bulletins secrets de la tenue d'une seconde session en 1967¹⁴⁴. L'information donnée aux Capitulants sur le *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* éclaira aussi d'une lumière forte la visée que devrait avoir le document toujours appelé alors « épine dorsale ». Ce texte global sur l'identité du Frère, devrait en outre avoir pour objectif précis la mise en route de la « rénovation » de l'Institut. Cette perspective

¹⁴³ Ce devait être le *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, dont la parution, en fait, serait retardée jusqu'au 6 août 1966. Voir Mgr Armand Le Bourgeois, Évêque d'Autun, *Histoire et bref commentaire du Motu Proprio « Ecclesiae Sanctae »*. 19 pages.

¹⁴⁴ Vote secret : 107 oui, 5 non et 1 abstention (*procès-verbal de la séance du 2 juin 1966 à 9h*).

inspira tout le travail réalisé pendant l'Intersession. Et la *Déclaration* s'ouvrirait par l'alinéa suivant qui formulait sa double visée :

Fidèle aux orientations du Saint Concile Vatican II demandant aux familles religieuses d'opérer une « rénovation adaptée », le 39^e Chapitre Général, exprimant la volonté de l'Institut et la conscience qu'il a présentement de sa nature et de sa mission croit devoir formuler cette déclaration sur « Le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui »¹⁴⁵.

Suivait un rappel des critères donnés par *Perfectae Caritatis* pour ce renouveau : d'abord spirituel, il devait rappeler les requêtes d'un retour à l'Évangile, à la suite du Christ ; renouveler la fidélité dynamique aux intentions spécifiques et à l'esprit du Fondateur, être à l'écoute des appels du monde et de la vie présente de l'Église¹⁴⁶.

Miguel - Peut-on parler d'antécédents, de sources à la Déclaration ?

Michel - En tant que Document orienté vers la rénovation de l'Institut, telle que le Concile – qui venait de s'achever – l'avait décidée et orientée, je crois pouvoir dire que la *Déclaration* n'a pas « d'ancêtres ». On ne peut le comparer avec aucun texte antérieur analogue. Vous pouvez établir des comparaisons entre les états de la *Règle* de 1718, 1725, 1901, 1947 ; les projets P1, P2, P3, P4 ; les textes votés en 1967 et en 1986. Rien de tel n'est possible pour la *Déclaration*. Pour autant, on ne peut pas dire que ce document n'a pas de « sources ». Elles sont même très évidentes et très importantes, je vais essayer de le montrer de deux manières d'ailleurs complémentaires.

Parlant de la vie de l'Institut entre 1946 et 1956, j'ai essayé de montrer que l'action de l'Esprit s'y était manifestée avec force dès les lendemains du Chapitre désastreux de 1946. En dépit des verrouillages multiformes opérés par cette Assemblée réactionnaire, des Frères surent s'ouvrir sans tarder aux divers mouvements de renouveau qui vivifiaient alors l'Église et la société. Je me bornerai à rappeler ici cinq noms, pour signaler comment on retrouve dans le texte de la *Déclaration* les échos précis de leurs

¹⁴⁵ *Déclaration*, 1.

¹⁴⁶ Renouveau spirituel : 3,1-5 et 4 ; fidélité à l'Évangile et au Fondateur : 5-7 ; fidélité aux signes des temps, appels des Frères, de l'Église, du monde : 8-11.

engagements et même de leurs écrits. À des titres divers, ils furent d'ailleurs tous présents et actifs aux deux sessions du Chapitre de 1966-1967. Presque tous les noms que je vais rappeler sont ceux d'Européens : je ne veux pas dire qu'il n'y eut rien de comparable ailleurs durant la même période. Mais mon expérience à l'époque n'avait guère d'autres horizons, ma propre espérance fut alors soutenue par ces Frères.

Le *F. Vincent Ayel* fut l'instigateur dans l'Institut du nouveau catéchétique engagé en France dès les lendemains de la guerre ; les développements de la *Déclaration sur éducation de la foi et formation humaine* peuvent souvent se réclamer de lui et de la revue *Catéchistes* (D 35 - 42).

Blessé par l'arrogance du cléricisme, le *F. Guillermo Félix*, Assistant d'Espagne sut dépasser tout complexe d'infériorité et réaliser son rêve d'une ample formation des Frères en vue de leur ministère catéchétique à l'école chrétienne. Son action vigoureuse et ses convictions traduites en faits, n'avaient pas été étrangères au texte sur *le caractère laïc de l'Institut*. Elles se répercutèrent également dans les nombreux et forts alinéas de la *Déclaration* qui demandent un nouveau de la formation des Frères (D 9 - 15 - 25 -38 - 48 - 49).

Le Chapitre de la *Déclaration* sur le service éducatif des pauvres (D 28 - 34) fait largement écho à l'action du *F. Honoré de Silvestri*. Ses engagements dans l'enseignement technique et dans l'action catholique ouvrière avaient contribué à faire redevenir prioritaire dans l'Institut l'option pour les pauvres. Il faut ajouter que ce chapitre de la *Déclaration* dut beaucoup également à la passion, à l'inspiration et aux labeurs du *F. Augustine Loes* durant l'intersession¹⁴⁷.

Le *F. Didier Piveteau* avait remis en honneur dans l'Institut français le souci d'une école lasallienne rénovée et d'une formation pédagogique à l'écoute des meilleurs courants de la pédagogie moderne, et des apports des sciences humaines. Nombre d'articles de la revue *Orientations* éclairèrent bien des orientations de la *Déclaration* sur les activités éducatives des Frères et leur renouvellement (D 43 - 52).

¹⁴⁷ Cf. Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 46 et 48, et surtout 53-54.

Le F. *Maurice-Auguste* enfin, sous-directeur du Second Noviciat à partir de 1947. Chargé de l'enseignement sur la *Règle*, il avait compris qu'il fallait l'aborder d'abord comme un texte humain, en approfondir les sources, en élargir le contexte, y distinguer diverses couches rédactionnelles. Il avait eu l'audace de récuser la conception fondamentaliste officielle qui voulait accorder la même valeur d'expression de la « volonté de Dieu » à tous les articles d'une *Règle* aussi composite. Puis, le F. *Maurice-Auguste* avait été la cheville ouvrière du renouveau des *Études lasalliennes*. Il est évident que ce qui est dit de la fidélité au Fondateur lui est directement redevable (D 5 - 7).

Miguel - La Déclaration serait-elle une sorte de juxtaposition ou d' amalgame de ces facettes diverses de la vocation de Frère ?

Michel - Ce que je viens de dire à propos de Frères dont des écrits trouvent des échos précis dans la *Déclaration* ne doit pas donner le change. Plus que de sources littérales, c'est l'inspiration des mouvements dont ces Frères furent les protagonistes dans l'Institut qui me paraît importante et vivifiante. Le Chapitre de 1946 avait voulu boucler toutes les portes de l'Institut à la vie des hommes et des communautés chrétiennes. Grâce à l'initiative de ces Frères présents à leur temps, la vie du monde et de l'Église rentrait dans l'Institut par les fenêtres. De diverses manières, ces Frères pionniers durent lutter pour faire admettre leurs innovations. Mais peu à peu, grâce à eux et à bien d'autres plus attentifs aux besoins des jeunes qu'à la recherche éperdue de leur propre perfection, l'esprit changeait dans l'Institut.

Sans être prophète, au tournant du Chapitre qui cherchait « une épine dorsale », j'étais personnellement conscient qu'une aspiration secouait l'Institut dans ses profondeurs, et que les Capitulants ne pourraient pas ignorer ce mouvement de fond. En 1966, je le perceois comme au confluent irrésistible de quatre courants : le dégel d'un glacier séculaire, la rupture d'un barrage immémorial, la résurrection d'ossements desséchés et, dans le temple, le jaillissement d'une source qui devint torrent. Les trois premiers courants correspondent aux trois décisions majeures du Chapitre de 1956 et de leur mise en œuvre par le F. *Nicet-Joseph*. J'en ai également parlé plus haut, je puis donc ici me borner à des allusions :

- *Le dégel d'un glacier séculaire* : c'est évidemment la décision d'une révision radicale de la *Règle*, qui, à la différence de toutes les tentatives des deux siècles précédents, ne se ferait plus sur la base du texte des origines (cf. D 19,2).
- *La rupture d'un barrage immémorial* : c'est à l'inverse de leur proscription, l'encouragement donné aux notes collectives en vue du Chapitre général, et leur provocation par le questionnaire du F. Nicet-Joseph. Dès lors, l'Esprit avait pu être à l'œuvre dans la communauté vivante en dialogue (cf. D 9,1).
- Quant à *la résurrection des ossements desséchés*, je vise par là le résultat du renouveau des *Études lasalliennes* : il avait favorisé l'émergence d'un nouveau visage du Fondateur, symbolisé par la redécouverte des *Méditations pour le temps de la retraite* dont la force inspiratrice, plus encore que la lettre, vivifie toute la *Déclaration*. Les MR manifestaient l'origine et la signification charismatiques de l'Institut ; elles redonnaient la priorité au dynamisme fondateur vital sur le fixisme de l'observance d'une *Règle* trop souvent minutieuse, contraignante, négative (cf. D 6,2). Leur message mettait en lumière l'unité existentielle et spirituelle de la vocation du Frère : appelé par le Père et par les pauvres pour un ministère ; consacré à la suite de Jésus-Christ pour une mission d'évangélisation et se consacrant jour après jour par l'exercice de cette mission de Bon Pasteur des jeunes à l'abandon ; bénéficiaire d'un don de l'Esprit Saint, dans l'Église, de telle manière que sa croissance spirituelle était inséparable de son service apostolique.
- Le quatrième courant dont j'ai parlé, *le jaillissement imprévisible d'une source dans le temple*, c'est évidemment le Concile Vatican II, célébré d'octobre 1962 à décembre 1965. Je ne vais pas rappeler ici à quel point à partir surtout de 1950, les divers mouvements de renouveau – biblique, théologique, patristique, œcuménique, liturgique, catéchétique, missionnaire, sans oublier l'œuvre rayonnante de Teilhard de Chardin – avaient été mis en difficulté. Bon nombre de leurs principaux leaders avaient fait l'objet de suspicions et souvent de condamnations. Dès son avènement, Jean XXIII libère l'Esprit en annonçant la tenue d'un Concile qui devrait être pasto-

ral. Le pari du Pape fut tenu, et accomplie dans une large mesure son espérance en la force rénovatrice de l'Esprit-Saint¹⁴⁸. De l'enseignement du Concile sur la vie religieuse, je ne rappellerai ici que deux aspects déterminants.

D'abord, il introduisit des changements fondamentaux quant à son sens : vie religieuse replacée dans l'Église, religieux situés dans le peuple de Dieu, pas à côté, ni au-dessus ; primat de la consécration sur les vœux ; priorité d'une approche théologique inductive et spécifique, élaborée à partir du charisme propre à chaque Institut - sur une théologie déductive, partant d'un concept abstrait d'une vie religieuse en général qui n'existe concrètement nulle part ; unité entre consécration et apostolat ; passage de la séparation du monde à la présence au monde ; signification plénière de la vie religieuse laïcale et suppression des classes dans la vie religieuse ; conception de l'obéissance dialogale, dans la recherche commune de la volonté de Dieu discernée dans la situation.

Mais, surtout, le Concile fut déterminant pour la vie religieuse parce qu'il prescrivit à tous les Instituts d'engager une action rénovatrice. Le paradoxe des Instituts religieux, c'est que, nés d'une rupture créatrice, ils sont constamment tentés de s'installer dans le tout fait des structures habituelles. Pour rompre avec cette tentation de perpétuer le passé en le sacralisant, Vatican II demanda à toutes les Congrégations religieuses de s'engager dans le processus de leur rénovation. Dans le motu proprio *Ecclesiae Sanctae* de juin 1966, Paul VI avait indiqué que désormais *la rénovation des Instituts religieux devrait être permanente*.

UN MOUVEMENT COMPLEXE DE RÉFLEXION

Miguel - Comment est-on passé de « l'épine dorsale » à la Déclaration ?

¹⁴⁸ C'est ce que mettent bien en lumière d'une part, d'Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II*. Desclée de Brouwer, 1998, 322 p. D'autre part, *l'Histoire du Concile Vatican II 1959-1965*, sous la direction de Giuseppe Alberigo, version française sous la direction d'Étienne Fouilloux (deux volumes parus à cette date : I. *Le catholicisme vers une nouvelle époque*. L'annonce et la préparation, Cerf 1997, 556 p.; II. *La formation de la conscience conciliaire*, Cerf 1998, 722 p.).

Michel - Ainsi, l'idée même de la *Déclaration* est née d'un mouvement riche et complexe de la vie des Frères, eux-mêmes situés dans une Église et un monde. L'Église de la fin des années cinquante, dont je viens de rappeler qu'elle était à la fois soulevée par des mouvements rénovateurs profonds et qu'elle souffrait des blocages, des condamnations à l'égard de ses fils parfois les plus ardents et vivants. Le monde de l'après-guerre, et de ses bouleversements techniques, géopolitiques, culturels. Je cite en vrac, et sans prétention : l'ère atomique, la guerre froide, la décolonisation, la séparation des blocs, l'émergence du Tiers Monde : la *Déclaration* appellera les Frères à être attentifs aux signes des temps (D 11-13). Le Concile, déjà, disait aux Frères : votre vocation ne vous situe pas hors de ce monde, elle ne vous dispense ni de l'intérêt pour lui, ni de la connaissance de sa réalité et de ses problèmes, ni de votre engagement pour le servir, le transformer, le contester, le consacrer. C'était un nouveau langage, que la *Déclaration* saura traduire dans des propos de fidélité profonde à Jean-Baptiste de La Salle.

Mais de même qu'il avait fallu l'engagement effectif de Frères pour faire exister le Chapitre, on ne serait jamais passé de l'idée d'une « épine dorsale » au texte de la *Déclaration* s'il ne s'était pas trouvé des personnes conscientes du « kairós » de ce confluent de courants vivifiants et décidées à le saisir pour y apporter la Parole que beaucoup attendaient. Cela ne se fit pas sans beaucoup d'élan - et de travail (d'inspiration et de transpiration) ; un intense dialogue fraternel - et pas mal de tensions, voire de soupçons et de conflits ; avec une grande allégresse - et au prix beaucoup de souffrance parfois.

Il y fallut d'abord le long processus de maturation de l'intersession, les rédactions successives au sein de la 2^e Commission, et l'épreuve d'un débat approfondi en Assemblée. Je ne reviendrai pas sur tous les détails de cette patiente élaboration. À ce qu'en écrit le F. Luke Salm¹⁴⁹ je n'aurai à apporter que quelques compléments et certaines nuances. À commencer par celle-ci, qui n'est pas sans importance. Le F. Luke Salm écrit que c'est

¹⁴⁹ *Un Institut religieux en transition*, dans le Chapitre 4, « Intersession », p. 46, 48, 52, 53-54, et dans le Chapitre 5, Seconde session : « La Déclaration pendant l'intersession », p. 63-66 ; « La Commission de la finalité au travail sur la Déclaration, et le débat en Assemblée », p. 67-73.

à la réunion de Montréal que l'« on convint que le texte aurait pour titre : *Déclaration sur le Frère dans le monde d'aujourd'hui* »¹⁵⁰. En mai, lors de la réunion plénière du Conseil général, les avancées réalisées grâce à Paris, Perpignan et Guidel furent présentées par le F. Patrice Marey et moi-même. Au cours de la discussion qui suivit, c'est le F. Pablo Basterrechea, Vicaire général, qui proposa comme titre au futur document : *Déclaration sur le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui*. Réflexion faite, je me dis qu'il indiquait bien l'objectif de « l'épine dorsale », et qu'il faudrait chercher à ce que le contenu réponde à l'étiquette.

Miguel - Vous avez joué un rôle important dans le travail de l'Intersession qui a abouti à la Déclaration. Quel a-t-il été ?

Michel - Je vais répondre simplement à cette question. Mais ma réponse voudrait surtout mettre en évidence ceci, qui est primordial. Si j'ai joué un rôle dans la *Déclaration*, ce fut grâce à une succession de circonstances fortuites ; je préfère dire, à une suite de cadeaux qui m'ont été faits gratuitement.

À partir de 1950, mon parcours suit des chemins alors insolites pour un Frère. Cadeau que la préparation qui m'est demandée d'une licence en théologie à l'*Angelicum*. Cadeau que l'ordre de préparer une thèse que je reçois du F. Assistant Zacharias en juin 1954. Si je choisis de la faire porter sur la vocation religieuse laïque du Frère, c'est que cette question est devenue brûlante à cause d'évêques espagnols. Cadeau d'un scolastique à Annappes qui m'amène à découvrir avec éblouissement les *Méditations pour le temps de la retraite*. Au départ, je ne reçois pas comme un cadeau ma nomination comme Professeur à *Jesus Magister* en 1961, mais j'ai la chance de pouvoir organiser à mon gré le cycle de mon enseignement et, en y sensibilisant d'autres Frères de diverses congrégations, je poursuis ma recherche sur l'identité du Frère, successivement à partir d'une réflexion comparative sur la vie religieuse, sur le ministère de la Parole de Dieu, sur l'enseignement profane et la théologie des réalités terrestres.

Un autre cadeau de taille, tout à fait inattendu, c'est de pouvoir suivre les travaux du Concile Vatican II du début à la fin, et de plus en plus active-

¹⁵⁰ *Op.cit.*, p. 66.

ment, du fait de la nomination de mon frère comme évêque en août 1962. À la même période, quelques jeunes Frères de France (REPS) m'invitent à participer à leurs échanges inquiets sur l'avenir de l'école chrétienne. C'est encore sans l'avoir cherché qu'il m'est demandé de participer à la rédaction des projets de *Règle* nouvelle. D'abord marginale, cette collaboration s'intensifie durant le premier trimestre de 1966 : elle me fait toucher du doigt que, dans l'Église préconciliaire, cette révision courageuse ne pouvait « qu'aller dans le mur »¹⁵¹, et qu'un nouveau projet, tenté pourtant dans l'esprit de Vatican II n'apportait guère de réponse aux questions de fond sur l'actualité de la vocation du Frère.

Par divers biais, tous ces « cadeaux » nullement programmés m'ont sensibilisé de plus en plus à la nécessité d'une réflexion d'ensemble sur la place et la mission du Frère-enseignant dans l'Église et le monde actuels. Le résultat « symbolique » de cet acquis imprévisible c'est, lors d'une réunion organisée par le REPS en septembre 1965, la conférence d'ouverture qu'on m'avait demandée. Elle porta sur « la finalité de l'Institut selon saint Jean-Baptiste de La Salle »¹⁵². Menant cette réflexion dans les perspectives de la rénovation que demanderait *Perfectae Caritatis*, j'y abordais successivement tous les thèmes qui seraient repris par la *Déclaration*, évidemment avec une autre ampleur.

Pour la première fois (et jusqu'ici la dernière) de l'histoire de l'Institut, les Capitulants de 1966 admettent la collaboration de dix « experts ». Je suis du lot, et je participe naturellement de manière active aux travaux de la 2^e Commission sur le caractère laïc de l'Institut ; bien entendu, je suis rapidement convaincu de la nécessité de « l'épine dorsale » dont j'ai parlé. Par suite de circonstances sur lesquelles je reviendrai, je suis élu Assistant ; je deviens du fait même Capitulant à part entière. Pour exprimer sa volonté d'exister entre les deux sessions et de poursuivre le travail capitulaire entre juin 1966 et septembre 1967, l'Assemblée décide que des « *agents de liaison* » seraient responsables, pour chaque commission, de cette continuité active. Dans un but pratique, ces agents de liaison seront des Frères

¹⁵¹ C'est ce que j'observais dans une conférence donnée à Montréal en mars 1964, et publiée dans *Lasallianum*.

¹⁵² Publiée dans *Lasallianum* 2, 2^e édition.

Assistants parce qu'ils occupaient une position centrale dans l'Institut et disposaient de plus de temps. On me demande d'assurer cette tâche pour la 7^e Commission (*Règles*) et pour la 2^e (finalité).

Mon rôle est dès lors tout tracé, en ce qui concerne l'« épine dorsale » : je suis partisan ardent de sa nécessité ; j'ai une certaine idée de son contenu. Mais je suis tout autant convaincu qu'elle ne pourra être le fruit que d'un travail « collectif » ou « collégial ». J'ai conscience, par ailleurs, que des divergences sérieuses, voire de fortes oppositions existent entre divers capitulants ou groupes de Capitulants : sur le rapport consécration/mission ; sur la priorité du service des pauvres, sur la place de l'école dans la mission de l'Institut. Mais je soupçonne aussi que plusieurs de ces dissentiments relèvent d'abord du malentendu sur les termes. De toutes manières, pour la maturation de ce projet, il faut provoquer des rencontres d'abord entre divers membres de la 2^e Commission, et loin de les craindre, chercher à susciter d'indispensables confrontations. C'est dans cet esprit que j'organisai les réunions des Français à Paris (novembre 1966)¹⁵³, des Latino-américains à Buenos Aires (février 1967), des Européens à Perpignan (mars 1967), et des Américains du Nord et du Sud à Montréal (juillet 1967)¹⁵⁴.

Le F. Luke Salm montre très bien à la fois que des blocages peuvent naître de méfiances sans fondement, et qu'un dialogue est réalisable, fût-ce à distance, dès lors que des personnes le souhaitent : d'abord hostiles à l'idée de centrer l'épine dorsale sur « la finalité », comme ils pensaient que le voulaient les Français¹⁵⁵, les Capitulants américains changèrent de point de vue lorsque parut le fascicule *Intersession* que leur présenta le F. Luke

¹⁵³ Pour la petite histoire : j'avais pris le Palatino à Rome, l'avant-veille au soir de la réunion de Paris. Quand je me réveillai, le lendemain matin, je fus tout surpris de me trouver à Grosseto, 100 km de Rome, alors que je me croyais à Chambéry. Et nous étions environnés par l'eau : ce furent les fameuses inondations de 1966 qui causèrent tant de dégâts matériels et de nombreux décès en Italie. Florence notamment où fut atteint l'un des patrimoines artistiques les plus précieux de la Péninsule. Je ne sais comment, mais je parvins à quitter la gare, à gagner Turin par auto-stop pour y reprendre un train qui m'amena à temps à Paris.

¹⁵⁴ La réunion de Guidel fut très importante ; mais il s'agissait d'une session de la conférence des Visiteurs et des Capitulants français, et son programme déborda le thème de « l'épine dorsale », tout en l'impliquant. C'est de cette réunion que sortit le fascicule *Intersession*, dont le rôle fut essentiel ; cf. note suivante.

¹⁵⁵ *Op. cit.*, p. 46.

Salm : ils furent frappés par « la qualité de la réflexion, le dynamisme, l'envergure et l'intégration des thèmes de cette publication »¹⁵⁶. Il fut plus difficile d'établir le dialogue avec les Espagnols. Et pourtant, je savais bien que les difficultés majeures d'entente viendraient de ce côté-là. Compagnon d'études du F. Saturnino Gallego, j'avais été alors très proche de lui. Quasi contemporaines, nos thèses de doctorat avaient porté sur des sujets assez voisins¹⁵⁷. Il avait été à l'origine de la traduction presque immédiate en espagnol de *Catéchèse et Laïcat*.

Puis nous avons divergé : il tenait à affirmer la priorité de la « consécration » sur la « mission » tandis que j'avais été séduit par l'unité dynamique de l'enseignement de Saint Jean-Baptiste de La Salle sur le ministère du Frère, impliquant son appel personnel par le Dieu d'amour : le F. Saturnino me soupçonna un temps de laisser au second plan la consécration religieuse. Persuadé que nous pouvions nous expliquer, c'est dans le but de provoquer le dialogue entre nous, dût-il être âpre, que la seconde réunion des membres européens de la commission fut fixée à Perpignan. Mais j'en fus pour mes frais : si la présence du F. Leo Kirby fut de nature à favoriser le rapprochement entre Américains et Français, les Espagnols brillèrent par leur absence.

La réunion de Buenos Aires, à vrai dire un peu improvisée à l'occasion d'une rencontre des formateurs sud-américains que j'animais, avait été improductive. Or je tenais aussi à échanger avec les Américains des deux continents, avant le démarrage de la seconde session. Curieusement, lorsque j'annonçai la décision de la réunion de Montréal, et sa date, le F. Luke Salm céda d'abord à un accès de mauvaise humeur. Il me reprocha aussi de violer la subsidiarité : j'abusais de mon titre d'Assistant en convoquant des Capitulants américains. Il ajouta que cette réunion semblait inutile. Je n'eus pas de peine à lui faire retrouver sa sérénité toujours teintée d'humour : l'organisation d'une telle réunion relevait de ma responsabilité d'« agent de liaison » ; et je ne l'avais décidée qu'après avoir sollicité l'avis de tous ses participants potentiels.

¹⁵⁶ *Ib.*, p. 52, 54.

¹⁵⁷ La thèse du F. Saturnino Gallego avait pour objet *La théologie de l'éducation selon saint Jean-Baptiste de La Salle*. Elle parut dans la collection Sinite.

Productive, la réunion de Montréal le fut au-delà des plus optimistes supputations. Car si les Pyrénées avaient paru infranchissables aux Espagnols à la fin de l'hiver, le survol de l'Atlantique leur paraissait d'autant plus attrayant qu'outre la réunion d'une partie de la 2^e Commission capitulaire, Montréal offrait l'intérêt d'une magnifique exposition internationale en ce torride été 1967. Du coup, comme le note le F. Luke Salm, cette réunion fut vraiment « représentative de la commission dans sa totalité ». Il souligne l'importance de l'apport américain, notamment du F. Augustine Loes sur le service des pauvres¹⁵⁸. Et il conclut : « avant la fin de la réunion de Montréal, tous les éléments essentiels qui devaient être inclus dans la *Déclaration* finale avaient été discutés à fond : la finalité apostolique incluant le service des pauvres, la catéchèse et l'école, la consécration religieuse, la vie de communauté ».

La confrontation que je souhaitais eut bien lieu entre Français et Espagnols (représentés par Saturnino). Luke en résume admirablement les données, et je ne puis mieux faire ici que de renvoyer au paragraphe particulièrement réussi où il analyse les antagonismes entre Français et Espagnols¹⁵⁹. Je

¹⁵⁸ Je récuserais pourtant, à propos du service des pauvres, la distinction que fait le F. Luke Salm entre partisans d'une « position réaliste » qui insistaient sur la nécessité de conserver les écoles traditionnelles et ceux d'une « position que l'on pourrait appeler idéaliste », qui privilégiaient la valeur normative de priorités désignées par le Fondateur. Ces derniers demandaient « de consacrer davantage d'efforts, d'imagination et de personnel à la poursuite de ce qui était l'activité essentielle de l'Institut » ; mais autant que sur le Fondateur, leur souhait s'appuyait, sur des besoins criants de la jeunesse du monde d'aujourd'hui. Plus de trente ans après, le débat demeure des plus actuels, même quand il se complique des données de la « mission partagée » !

¹⁵⁹ « Au fur et à mesure que les discussions se poursuivirent et devinrent de plus en plus animées de part et d'autres, il fut évident que les Espagnols voulaient partir d'une définition a priori et à caractère essentialiste de la vie religieuse. En opposition à cette vue, l'approche française était plus historique et existentielle et soulignait l'importance de la « vie » telle qu'elle était concrètement vécue, avec l'élan apostolique comme expression d'une réponse totale à l'appel divin. Les Espagnols appuyaient leur argumentation sur de longues citations de Vatican II à propos de la nature et de la fin de la vie religieuse. Les Français répliquaient en rappelant que le Concile voulait faire naître une nouvelle manière de concevoir la vie religieuse qui insisterait sur la diversité de ses formes plus que sur la présence de certains éléments constitutifs communs. Les Français interprétaient l'histoire de la fondation de l'Institut comme la création originale du Fondateur dont l'intention ne coïncidait pas avec les formes établies des congrégations « religieuses » de son temps. Les Espagnols soutenaient que le Fondateur avait toujours eu l'intention de faire en sorte que sa fondation en vienne à être reconnue comme possédant tous les éléments essentiels d'un institut religieux ». Toutes les références ou citations du F. Luke Salm sont dans son ouvrage, édition française, p. 66.

suis moins sûr que les délégués des U.S.A. « permirent de rapprocher les Espagnols et les Français » même seulement « dans une certaine mesure ». Au contraire peut-être : l'esprit très délié de Saturnino, sa force dialectique lui avaient permis de mieux cerner – du moins de son point de vue – la divergence qui persistait entre les deux positions. Lors de la réunion de la Commission entière à Rome durant la seconde moitié de septembre, il apportera un texte présentant globalement la position « espagnole », et tentera – en vain - de l'imposer à la Commission : c'est encore le F. Luke Salm qui rapporte cette tentative. Elle ne fut pas la dernière¹⁶⁰.

Je dois ajouter un dernier mot à propos de cette période d'intersession, et il s'agit d'un détail inédit. Durant l'été 1967, le F. Maurice-Auguste avait réuni à Rome un groupe de Frères belges : il leur demandait de mettre en ordre l'énorme fichier du *Vocabulaire Lasallien*. J'avais profité de leur présence pour leur adjoindre quelques Frères du REPS : Robert Comte, Jean Brun et Bernard Ginisty. Je leur remis *Intersession* ainsi que le compte rendu de la réunion de Montréal. Ils rédigèrent un bon nombre de fiches qui furent très utiles pour la rédaction de la *Déclaration* que je préparai alors. Mais je crus alors préférable de ne pas faire état de cette collaboration de jeunes Frères, non Capitulants et Français¹⁶¹.

Miguel - Aux yeux de certains Frères, vous êtes « l'auteur » de la Déclaration. Le F. Luke Salm conteste cette attribution. Que pouvez-vous dire à ce propos ?

Michel - Je préfère être ici laconique. Tout ce que je viens de dire sur la *Déclaration* – en germe depuis 1946 – montre assez que je n'en revendique d'aucune manière la paternité. En ce sens, c'est vrai que je n'en suis pas « l'auteur »¹⁶². Du reste, en ces domaines, j'ai toujours dans l'esprit le

¹⁶⁰ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 67. Le texte alternatif présenté par Saturnino avait été préparé à Salamanque, après Montréal.

¹⁶¹ F. Pedro Gil parle d'une contribution de Jean Brun qui, « en medio de la tensión entre dos enfoques aparentemente incompatibles (primar la Misión, primar la Consagración)... encontraba el puente para la superación de todas las incompatibilidades ». Et il cite « su conclusión magnífica » (*La Consagración del Hermano: un tema que la Declaración no dejó cerrado, dans La Declaración... 30 años después*. Valladolid 1998, p. 196). Il faut simplement préciser que le document cité n'était pas « un documento interno de la Comisión Capitular », et que Jean Brun n'était pas membre de cette Commission.

¹⁶² C'est ce qui dit Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 68.

mot de Pascal à propos de ceux qui réclament la propriété de « leurs ouvrages »¹⁶³. Mais ce que je viens de rappeler à propos de mon rôle durant l'intersession montre qu'il « m'a été donné » d'être alors un moteur¹⁶⁴ de son avancée progressive.

Quant au travail réalisé de septembre à décembre 1967, en commission, puis dans l'Assemblée, il fut tellement considérable qu'il faut bien dire que la *Déclaration* a été l'œuvre de l'ensemble du Chapitre général. Il me fut cependant donné d'en être « la plume », le rédacteur : j'en ai bien rédigé d'un bout à l'autre quatre « moutures ». Elles furent constamment amendées. Je les ai pourtant bien écrites, les Archives de Rome peuvent en témoigner. Mais s'il se trouve dans le document l'un ou l'autre passage qui semble « inspiré », j'avais bien conscience, en écrivant, d'être « porté » par le mouvement du Chapitre : c'est le plus souvent avec allégresse que je rédigeais ce texte.

Miguel - *Vous avez dit que ce document n'avait pas d'antécédents. Est-ce que la Préface à la Règle de 1726 n'était pas en un certain sens une Déclaration, et une Déclaration qui a joué un rôle pendant longtemps parce qu'elle fut reproduite pour de nombreuses éditions de la Règle ?*

Michel - C'est une excellente question, mais à laquelle je n'aurais jamais pensé. D'une certaine façon cette *Préface* était une *Déclaration* qui voulait durcir la *Règle*. L'origine de ce texte reste une énigme. Placé au début de la première édition imprimée de la *Règle* en 1726, après l'obtention de la Bulle d'approbation, et l'introduction de la « triade » des vœux classiques, son contenu est aux antipodes de l'expérience et de l'enseignement lasaliens. Elle veut polariser l'attention des Frères sur l'observance de la *Règle* qu'elle présente d'entrée de jeu comme une superstructure à la fois préexistante (et la *Préface* méconnaissait le processus de la structuration qui avait duré quarante ans !), et intouchable parce que « canonisée » à la fois

¹⁶³ Certains auteurs, parlant de leurs ouvrages, disent : « Mon livre, mon commentaire, mon histoire, etc. » Ils sentent leur bourgeois qui ont pignon sur rue, et toujours un « chez moi » à la bouche. Ils feraient mieux de dire : « Notre livre, notre commentaire, notre histoire, etc. » vu que d'ordinaire il y a plus en cela du bien d'autrui que du leur (Pascal, *Pensées*. Édition La Pléiade, 1954, 64 ; Édition Brunschvicg, 43).

¹⁶⁴ Cf. Luke Salm, p. 68.

comme la fixation du don de l'Esprit (le Fondateur a été inspiré pour sa rédaction) et par l'approbation pontificale de l'Institut.

Le mouvement de la *Préface* part uniquement de considérations sur la vie religieuse en général, appliquées au cas particulier des Frères des écoles chrétiennes¹⁶⁵. Le Frère est défini à partir de catégories extrinsèques. La *Préface* semble éblouie par ce qu'elle croit être – à tort alors – une « promotion » : l'accès à l'état religieux canonique. Elle tend donc à définir le Frère par son identité canonique de « religieux » mettant en valeur des éléments généraux, extérieurs à sa vie concrète. Contraste absolu avec l'enseignement spirituel du Fondateur. Jean-Baptiste de La Salle parlait toujours de l'expérience vécue des Frères, lue à la lumière dynamique de l'Histoire du salut. C'est notamment la richesse étonnante des MR.

La *Préface* insiste sur le rapport entre l'observance des *Règles* et la fidélité à la triade votale. L'argumentation est classique, mais elle insiste sur le caractère négatif des trois vœux, remède à la triple concupiscence¹⁶⁶. Curieusement, elle semble ignorer les trois vœux spécifiques¹⁶⁷. Ici encore, l'expérience vécue d'un engagement existentiel concret est totalement évacuée. À l'encontre du mouvement lasallien, la *Préface* situe la référence évangélique du Frère non plus dans l'Évangile en acte que le Fondateur invitait à contempler et à vivre, mais dans les « trois conseils évangéliques », présentés d'ailleurs selon une morale à deux étages.

La *Préface* définissait l'état religieux comme un monde clos, une citadelle préservée de l'influence néfaste du monde, par la triple muraille des commandements, des vœux et des *Règles*. Elle présentait au Frère l'idéal d'une vie religieuse sans apostolat ; elle insistait sur la valeur égale de toutes les observances ; elle valorisait de préférence des exemples empruntés à la casuistique des vœux. C'était accentuer la perte des perspectives lasalliennes de totalité historique, de cheminement toujours inachevé, de projet pour un service des hommes dont l'homme est responsable devant Dieu et qui donne sens, plénitude, croissance à toute son existence.

¹⁶⁵ Cf. notamment § 1 et début de 2, 4, 5, 7, 6, 16.

¹⁶⁶ Cf. § 4.

¹⁶⁷ Cf. § 20-21.

Oui, d'une certaine façon, cette *Préface* avait été une *Déclaration* qui avait durci la *Règle*, figé le Fondateur, dénaturé radicalement la « vie religieuse » du Frère. On peut dire que la *Préface* de 1726 était par avance l'antithèse de la *Déclaration* de 1967.

Miguel - Aviez-vous conscience de cette opposition ? Plus largement, cette mention de la *Préface* de 1726 n'invite-t-elle pas à rappeler que la *Déclaration* opère un certain nombre de déplacements fondamentaux dans la conception de la vie religieuse du Frère ?

Michel - À cette question, je répondrai par trois remarques. D'abord, à propos de la *Préface* de 1726, je dois confesser qu'au moment de la rédaction de la *Déclaration*, j'en ignorais complètement l'existence et donc le contenu. Et je pense que l'ensemble des Capitulants étaient dans mon cas. En effet, lors de la révision de la *Règle* réalisée en 1901, le Chapitre avait éliminé la *Préface* maintenue dans toutes les éditions précédentes parce qu'elle n'appartenait pas au texte revu par le Fondateur en 1718. Notre jeunesse avait donc échappé à la lettre de ce texte néfaste, même si ce que j'ai dit du Chapitre de 1946 montre que son « mauvais esprit » continuait de peser sur certaines mentalités dans l'Institut.

Achevant la reproduction des écrits originaux du Fondateur¹⁶⁸, le n° 25 des *Cahiers lasalliens* avait publié les divers états de la *Règle* des origines. Par rigueur scientifique, il avait en quelque sorte ressuscité le texte maléfique de la *Préface* de 1726. Le piquant, c'est que ce n° 25 avait été choisi par le F. Maurice-Auguste comme hommage aux Capitulants de 1966, puisque sa parution coïncidait avec la première session du Chapitre général. Pour autant, nous avions d'autres occupations et pré-occupations que de lire ces pages liminaires. Je ne devais les connaître qu'en 1972 : je reparlerai plus tard de votre thèse ; mais c'est l'occasion de dire qu'au terme de votre étude de l'itinéraire évangélique de saint J.-B. de La Salle, vous aviez présenté cette *Préface* de 1726, comme l'une des deux lectures réductrices de l'évangélisme lasallien¹⁶⁹. C'est donc par

¹⁶⁸ Cette reproduction des Écrits lasalliens dans leurs éditions princeps va des numéros 12 à 25 des *Cahiers lasalliens*.

¹⁶⁹ Miguel Adolfo Campos-Marino, fsc, *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le temps de la retraite*. Volume 1. *Cahiers lasalliens* 45, p.

vous que j'avais eu connaissance de ce texte, cinq ans après la fin du Chapitre général de 1967.

Si l'on doit bien constater qu'elle prend de fait le contre-pied de la *Préface* de 1726, la *Déclaration* n'a nullement pris pour cible un écrit ignoré de ses auteurs ! Et ceci m'amène à une seconde remarque à propos du terme « déplacement » que vous venez d'employer. J'hésiterais à le reprendre s'il donnait à penser que les auteurs de la *Déclaration* auraient cherché à opposer une conception de la vie religieuse à une autre. Dans sa *Préface*, le F. Charles-Henry écrit à juste titre que la *Déclaration* ne condamne pas, mais qu'elle invite chacun à se remettre en route. Il est certes incontestable que ce document pouvait « interpeller chaque Frère en vue d'une révision et peut être d'une conversion ». Mais il ne le faisait pas en partant en guerre contre des mentalités ou des comportements. Le ton du texte était celui de la sérénité, de la présentation tranquille d'une synthèse positive.

Cela dit, oui, il y a bien des déplacements que réalise –ou invite à réaliser– la *Déclaration*. Pour beaucoup de Frères, il y a trente ans, il y eut un avant – et un après la *Déclaration*. L'impact premier fut le plus souvent positif : un souffle de liberté, un document qui n'avait rien de moralisateur, mais qui était porteur d'un élan de vie. Une vie orientant vers un avenir à inventer, et appelant à la créativité, à l'initiative, à la responsabilité. Un souffle de l'Esprit Saint, unifié et unifiant, transcendant les dichotomies funestes entre vie religieuse et apostolat, entre métier et ministère, entre catéchèse et enseignement profane, entre prière et action, entre présence au monde, séparation du monde, service du monde, contestation du monde.

Miguel - Cela veut-il dire que l'accueil fait à la Déclaration a tenu à la « nouveauté » du document ?

Michel - À deux reprises, depuis cinq ans, j'ai été amené à aborder le thème de cette nouveauté : dans une intervention préparée pour un Séminaire sur la *Déclaration* organisé par des Frères américains à San

352-358. L'autre lecture réductrice étant « l'utilisation de l'Écriture par les biographes », *ibid.* p. 344-352.

Francisco en 1994¹⁷⁰ ; j'en ai repris certains éléments pour une conférence rédigée à l'intention des participants à une session préparatoire au Chapitre général de 2000, organisée à Lima en février 1999¹⁷¹.

Je me limite ici à un résumé sec de ce que développaient ces textes. La *Déclaration renouvelle radicalement la vision que l'on avait du Fondateur* ; de modèle à témoin de l'Esprit ; d'oracle définitif à prophète de l'Esprit ; d'alibi dispensant d'inventer à compagnon de route sur les chemins de l'Esprit à l'œuvre aujourd'hui. À la suite du Concile, la *Déclaration* présente *une vision renouvelée de la vie religieuse du Frère*, de sa consécration/vocation par le déplacement de l'état religieux à la vie évangélique du Frère¹⁷² ; de sa mission par le déplacement de la dualité à l'unité¹⁷³ ; de sa communauté, par un déplacement de l'uniformité grégaire des individus à la communion de personnes libres et dotées de dons divers de l'Esprit¹⁷⁴.

Plus fondamentalement peut-être encore, la *Déclaration* est nouvelle parce qu'elle engage les Frères à entreprendre une action rénovatrice : elle en assigne les objectifs¹⁷⁵ ; elle en indique quelques stratégies, notamment de formation renouvelée ; elle insiste sur les agents de cette action transformatrice, les Frères.

Miguel - N'est-ce pas spécialement pour le renouveau du service éducatif des pauvres que la Déclaration demande aux Frères, et à l'Institut, de s'engager résolument ?

¹⁷⁰ La traduction de cette communication a été publiée dans les Actes du Séminaire : « The Declaration : Refoundation or Renewal » in : *The Declaration : Text and Contexts*. Michaël Meister, FSC, Editor, 1994, p. 187-228.

¹⁷¹ Le texte a été traduit, mais reste *pro manuscripto*, en français comme en espagnol. Des ennus de santé m'empêchèrent de participer à la session de Lima en 1999, comme au Séminaire de San Francisco en 1994.

¹⁷² De la profession des vœux de religion à la consécration de la personne à Dieu ; de la profession perpétuelle (ou de la consécration de la vie) à la consécration par la vie ; de la séparation du monde à la présence au monde en vue de l'offrande du monde dans le Christ, seul consacré.

¹⁷³ Unité entre consécration et apostolat ; unification par les destinataires de la mission du Frère : les pauvres ; unité de l'annonce de l'Évangile par toutes les activités du Frère.

¹⁷⁴ De la communauté d'observance à la communauté de relations ; de la communauté des traditions établies à la communauté de projet ; de la priorité des structures-choses à la primauté des structures-personnes.

¹⁷⁵ Conversion de l'Institut au service des pauvres ; rénovation des œuvres et notamment de l'école ; renouveau spirituel.

Michel - Le débat sur cette orientation majeure de la *Déclaration* fut l'un des plus passionnés du Chapitre. La priorité du renouveau de l'Institut dans le service éducatif des pauvres n'a cessé d'être réaffirmée depuis, soit par les Chapitres successifs (1976, 1986, 1993), soit par les Supérieurs généraux. En même temps, la mise en œuvre de cette décision s'est avérée des plus difficiles et elle a donné lieu à bien des tensions ou des polémiques locales sur lesquelles j'aurai à revenir. On pourrait donc parler longuement de la question. Je me bornerai à trois réflexions qui touchent toutes au caractère central¹⁷⁶ du chapitre de la *Déclaration* sur le service éducatif des pauvres, dans l'œuvre capitulaire de 1966.

Ce chapitre est central, parce que le service des pauvres représente la pointe de la « raison d'être » de l'Institut, de sa finalité et donc de sa rénovation. L'Institut est né du « choc existentiel » qui a secoué Jean-Baptiste de La Salle, lorsqu'il a pris conscience qu'il existait à sa porte une « jeunesse » nombreuse que sa situation matérielle et sa condition sociale privaient de l'accès à toute école, même élémentaire. D'un même regard, le Fondateur perçoit qu'il s'agit d'une injustice sociale, « d'un péché du monde » - et d'une négation vécue de la « vérité de foi » qu'il énoncera dans la 1^{re} des *Méditations pour le temps de la retraite* : le Dieu de bonté veut le salut de tous les hommes, salut inséparablement temporel et éternel. L'Institut va naître de ce choc humain et spirituel. Or, il est évident qu'aujourd'hui, les besoins urgents de la jeunesse « abandonnée » sont multiples¹⁷⁷, soit

¹⁷⁶ Au début de la discussion sur le chapitre 6, j'avais tenu à en souligner le caractère central par une intervention écrite. Le F. Luke Salm cite son *Journal* à la date du 8 novembre « La Déclaration continue. Je pensais que nous pourrions en finir avec 3 chapitres aujourd'hui, mais Michel Sauvage s'est levé et a déclaré qu'il pensait que le chapitre 6 sur les pauvres était le chapitre essentiel. Cela a entraîné une longue suite d'interventions du type : nous ne sommes pas réalistes ni honnêtes ; c'est de tonalité communiste et matérialiste et non pas évangélique ; la catégorie des pauvres est définie trop étroitement... » (*op. cit.*, p. 69 note 52). C'était bien ma conviction intime, même si, comme je l'ai dit, elle était récente (*Catéchèse et Laïcat* parle peu du service des pauvres). J'avais été sensibilisé par mes contacts plus étroits avec le mouvement du F. Honoré de Silvestri, à partir de l'automne 1960 ; et aussi, entre les deux sessions du Chapitre, par ma découverte des « favelas » brésiliennes dont la vision m'avait secoué. Ces deux faits avaient stimulé une nouvelle « lecture » de l'itinéraire et de l'enseignement spirituels de S. J.-B. de La Salle (ce qui apparaîtra dans *Annoncer l'Évangile aux pauvres*). Depuis, la conviction que le retour aux pauvres est la clef du renouveau de l'Institut n'a cessé de se renforcer en moi, même si mes quelques tentatives d'engagement personnel au service direct des pauvres ont tourné court.

¹⁷⁷ D 11.

dans le monde industrialisé, soit dans les pays en voie de développement. N'est-ce donc pas vers ces jeunes que l'Institut doit s'orienter en priorité s'il se veut fidèle à sa mission historique ?

Cette priorité « objective » était reconnue par de nombreuses notes de Frères¹⁷⁸. Mais il faut souligner en second lieu, que le caractère central du chapitre sur le service éducatif des pauvres a été affirmé avec audace et force, grâce à la lucidité courageuse de deux membres de la 2^e Commission qui s'en firent les protagonistes convaincus et compétents. J'ai déjà cité leurs noms : le F. Honoré di Silvestri de Reims et le F. Augustine Loes, qui avait succédé au F. Léo Kirby comme Visiteur de New York. Les analyses vigoureuses de la *Déclaration* sur la distinction entre « pauvreté frustration » et « pauvreté spirituelle », sur l'importance de la « promotion collective des pauvres », grâce au développement « d'un laïc militant ouvrier »¹⁷⁹ viennent directement de la plume du F. Honoré di Silvestri : il traduisait de la sorte son expérience vécue dans l'enseignement technique et avec le mouvement syndical et l'action catholique ouvrière. Le F. Augustine Loes contribua fortement à rendre la « cause des pauvres » sensible et sympathique pour les Frères américains, et plus largement pour ceux de langue anglaise ; et c'est à lui qu'on doit les passages profondément « spirituels » de la *Déclaration* sur la pauvreté de cœur, qui n'édulcorent jamais l'insistance sur les nécessaires luttes humaines contre l'injustice sociale. Sur ce point, comme sur tant d'autres, le Chapitre a « existé » collectivement grâce à l'engagement personnel de ses membres.

Enfin les pages de la *Déclaration* sur le service éducatif des pauvres s'ouvrent et se ferment par l'affirmation ferme et répétée que : « l'orientation vers les pauvres fait partie intégrante de la finalité de l'Institut »¹⁸⁰, et que « tous les organes de gouvernement, de décision ou de dialogue dans l'Institut doivent également poursuivre cette conversion aux pauvres »¹⁸¹.

Cette « inclusion » manifestait le caractère central de la détermination du

¹⁷⁸ D 9, 3.

¹⁷⁹ D 31, 6 ; la traduction de ces deux expressions présente des difficultés pour les anglo-saxons notamment.

¹⁸⁰ D 28, 2.

¹⁸¹ D 34, 4.

Chapitre parce qu'elle orientait sa réflexion et ses décisions en deux domaines essentiels du renouveau de l'Institut. Celui des « œuvres apostoliques » d'abord. La *Déclaration* parlera longuement de la nécessaire rénovation de l'institution scolaire au triple plan de la culture, de la relation éducative, de l'ouverture à la vie¹⁸². Mais si valables soient-ils, ces développements ne doivent pas occulter un renversement plus radical des perspectives : s'il faut se « convertir aux pauvres », cela veut dire d'abord que le renouveau de l'Institut ne se fera pas à partir de ses œuvres existantes, mais à partir des besoins de la jeunesse.

Le renouveau de l'école chrétienne appelle une révision au niveau de l'implantation et de la nature des œuvres [...] La finalité de l'Institut n'est pas de tenir des écoles pour elles-mêmes, mais par le moyen privilégié de l'école, de travailler à l'apostolat de l'éducation [...] Les besoins non satisfaits du monde en matière d'éducation de la jeunesse interdisent plus que jamais tout repliement sur soi [...] La [nécessaire] fondation d'œuvres nouvelles doit répondre à des besoins véritables du lieu et du moment... ou être établies en faveur des plus démunis¹⁸³.

C'est aussi à partir de l'orientation préférentielle vers l'éducation des pauvres que devra se déterminer l'accentuation « missionnaire » de l'Institut :

Il s'agit avant tout de servir là où la pénurie d'apôtres et d'éducateurs se fait davantage sentir. Nous devons aujourd'hui « nous poser sincèrement devant Dieu la question de savoir si nous pouvons étendre notre activité en vue de l'expansion du Règne de Dieu parmi les païens », quitte peut-être « à laisser à d'autres certains ministères » (A.G. 40)¹⁸⁴.

Le renouveau de l'Institut requiert par ailleurs un renouveau de la consécration à Dieu de ses membres :

Un authentique service éducatif et apostolique des pauvres contribuera largement à unifier en profondeur la vie personnelle de chaque Frère et lui permettra de dépasser plus aisément les difficultés qui se présentent à ceux qui ont mis leur vie sur Jésus Christ¹⁸⁵.

¹⁸² D 45-47.

¹⁸³ D 49 1-5.

¹⁸⁴ D 49, 6 et 24, 2.

¹⁸⁵ D 34, 3.

Miguel - *N'est-ce pas un autre déplacement que ce constat que le service éducatif des pauvres, en soi d'ordre profane, peut contribuer à renouveler la consécration « religieuse » du Frère ?*

Michel - Précisément ce qui, dans la *Déclaration*, m'apparaît aujourd'hui le plus « neuf », c'est qu'elle met l'accent sur le caractère séculier de la consécration religieuse du Frère. La seconde session du Chapitre devait commencer le 1^{er} octobre 1967. À partir du 15 septembre, les 2^e et 7^e Commissions étaient réunies au complet, ainsi que les Présidents et Secrétaires des autres Commissions, et les Officiers du Chapitre. D'abord conscients d'une certaine gêne, d'un malaise, nous nous rendîmes bientôt compte qu'une rumeur circulait dans la maison : « Michel Sauvage et les membres de la 2^e Commission projettent de transformer la Congrégation en Institut séculier ». Un communiqué de la Commission, adopté à l'unanimité de ses membres par un vote secret, réfuta cette accusation¹⁸⁶. Mais, en ce qui me concerne, le soupçon devait demeurer jusqu'au Chapitre général de 1976¹⁸⁷ et bloquer la réflexion sur les vœux engagée par la Réunion des Visiteurs de 1971.

Je n'ai pas l'intention de relancer une polémique selon moi largement surfaite et même incertaine de ses données. Si je parle ici de l'accentuation séculière de la *Déclaration*, c'est parce que je pense qu'en cela le texte était « prophétique » en même temps du reste que profondément lasallien. Je vais me limiter à suggérer quelques pistes, et ce sera l'occasion de rappeler des textes qui sont parmi les plus forts de la *Déclaration*.

L'une des « nouveautés » majeures de la *Déclaration*, l'une de ses insistances impressionnantes est l'attention, la considération respectueuse, l'ouverture avec lesquelles elle considère la personne de chaque Frère, envisagée d'abord au plan humain¹⁸⁸. *C'est cette personne libre et responsable que*

¹⁸⁶ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 67.

¹⁸⁷ Il me valut notamment quelque 70 lettres anonymes (sans compter celles que le F. Charles-Henry, en mon absence, fit arrêter par Sœur Claire, ma secrétaire). La suscription de l'enveloppe portait le plus souvent : « Monsieur Michel Sauvage, Fondateur de l'Institut Séculier ». Leur contenu était fréquemment injurieux, parfois odieux, de temps à autre misérable, mais toujours d'une mesquinerie telle que je ne pouvais en être atteint.

¹⁸⁸ Cf. D.14,2,4 ; D. 15,2.

je consacre à Dieu. Ce qui veut dire que je décide d'orienter vers Lui et pour son service mes richesses et mes forces humaines : mon intelligence, mes ressources affectives, mes forces physiques¹⁸⁹. Mais ce « service de Dieu », concrètement, c'est le service de l'homme, car :

En appelant les Frères à se consacrer à lui, Dieu les envoie dans le monde travailler à l'édification du Royaume. C'est par le service de l'éducation chrétienne de la jeunesse qu'ils s'acquittent de cette mission...¹⁹⁰

... et qu'ils rendent leur « consécration » effective. Il faut relire ici le texte qui répète avec insistance que les tâches profanes du Frère sont « religieuses »¹⁹¹, de par l'orientation de sa personne vers Dieu, certes, mais en elles-mêmes, dans leur matérialité souvent prosaïque :

Les tâches apostoliques du Frère sont religieuses parce qu'elles sont voulues par Dieu et qu'en s'y adonnant courageusement il accomplit la volonté du Seigneur qui l'envoie. Ces tâches sont religieuses, parce que le Frère trouve le Christ dans ceux auxquels il est envoyé, les pauvres surtout ; elles sont religieuses parce qu'elles réalisent le dessein de Dieu en contribuant à la promotion des personnes et en les préparant à accueillir la Bonne nouvelle du Salut...¹⁹².

Ce qui est ici simplement suggéré sera repris et développé dans un article du chapitre sur la catéchèse, que je ne fais ici qu'évoquer et qu'il faut relire intégralement. Le Frère exerce son « ministère apostolique » - et donc sa « consécration à Dieu » qui en est indissociable - par son travail d'éducation qui veut éveiller les jeunes à la conviction de la grandeur de leur destinée humaine, leur faciliter l'accès à l'autonomie de la réflexion personnelle et à la liberté, les disposer à l'engagement pour le service des autres :

Ouvrir l'homme à la vie, à la connaissance et à l'amour, c'est déjà faire

¹⁸⁹ Cf. D 17, 3.

¹⁹⁰ Cf. D 35.

¹⁹¹ Je préférerais aujourd'hui un autre « terme » : par exemple, dire que les tâches profanes du Frère sont « sacrées », non pas en vertu d'une « bénédiction » extérieure, ou de l'addition extrinsèque de signes ou de gestes « religieux », mais en elles-mêmes. Mais le terme « religieux » employé dans ce contexte avait bien sa valeur : on voulait montrer que la consécration « religieuse » du Frère s'exprime d'abord et surtout dans le tissu de sa vie humaine et « professionnelle ».

¹⁹² D. 25,1.

l'œuvre de Dieu dont le Royaume ne se construit pas uniquement par l'activité de l'Église, mais aussi par le travail du monde...¹⁹³.

La *Déclaration* se réfère ici à *Gaudium et Spes* : il me paraît fondamental, et trop rare, d'illustrer la consécration du Frère par l'enseignement de la Constitution conciliaire *sur l'Église dans le monde de ce temps*, et pas seulement par *Lumen Gentium* ou *Perfectae Caritatis*.

Pour autant, cette vision de la consécration du Frère pour le service de la promotion humaine des jeunes n'a rien de désincarné ou d'idyllique. Consacrer sa personne à Dieu pour l'avancée de Royaume de Dieu ici-bas, ne va pas sans « souffrances », sans « sacrifices ». La consécration se traduit souvent par des combats pour l'homme.

...car le christianisme n'est pas le garant d'un ordre social dispensant des revendications et des efforts pour la justice et Jésus Christ n'est pas la solution aux insuffisances matérielles...¹⁹⁴

Ainsi « la pauvreté frustration » est un mal qu'il faut combattre, puisque, née souvent de l'injustice, elle rend impossible à certains peuples, certains groupes ou certaines personnes, de se situer au niveau des relations vraiment libres.¹⁹⁵

Se consacrer à Dieu, ce n'est certes pas s'évader du monde des hommes, au contraire :

[Il importe] d'intensifier l'effort de présence aux hommes d'aujourd'hui, s'efforcer de discerner avec sympathie leurs traits particuliers, s'informer sans cesse de la condition humaine de son époque, communier dans un amour résolu pour son temps à la vie de ses contemporains tels qu'ils sont...¹⁹⁶

La profession religieuse ne dispense pas de la valeur technique ; et l'esprit de foi, loin de servir de justification à des insuffisances culturelles ou pédagogiques, doit au contraire entraîner une exigence plus grande de respect de l'humain : car les réalités profanes et celles de la foi trouvent leur origine dans le même Dieu¹⁹⁷.

¹⁹³ Voir l'ensemble de D 41, 1,2,3.

¹⁹⁴ D 30,2.

¹⁹⁵ D 29,5.

¹⁹⁶ D 3,5.

¹⁹⁷ D 48,3.

Dans la mesure où elle veut être authentiquement « service de l'homme pour l'avancée du Royaume de Dieu », la consécration à Dieu de la personne du Frère demande à être vécue selon un « style » évangélique. Par exemple :

Il importe que chaque Frère fasse sienne la démarche de saint Jean-Baptiste de La Salle pour aller aux pauvres « avec un cœur de pauvre » et qu'il découvre ainsi peu à peu toutes les implications de sa consécration à Dieu. Le service des pauvres ne peut se séparer de la pauvreté spirituelle, de l'humilité, de l'amour du Christ et des hommes...¹⁹⁸

On parle souvent du « témoignage » qu'apporte la « consécration » religieuse, du « signe » de la réalité présente du Royaume qu'elle constitue. Encore faut-il ne pas se gargariser de mots, comme on le fait trop souvent en parlant des « religieux » comme s'ils portaient témoignage de par leur seule « profession religieuse ». Ce témoignage, ce signe n'ont rien de « magique ». Le concept même de « signe, de témoignage », c'est que soit manifesté dans une réalité humaine, profane, terrestre, la présence et l'action d'une autre réalité, d'un autre monde. La *Déclaration* exprime bien cette dimension « séculière » du signe du « religieux » :

C'est en aimant tous ceux avec lesquels il est en contact que le Frère contribue à leur révéler que Dieu les aime et qu'il les appelle, eux aussi, à témoigner de l'amour parmi les hommes¹⁹⁹.

Plus que jamais, ce monde a besoin du témoignage rendu, au cœur même des réalités profanes et de la vie des hommes, par des consacrés qui connaissent et aiment Dieu comme un vivant²⁰⁰.

Dans le Peuple de Dieu les Frères sont appelés comme les autres religieux à exercer une fonction de témoignage revêtant un caractère spécifique [...] Ils sont les signes de la force du Ressuscité... qui leur procure plus de désintéressement dans leurs activités, plus d'universalité dans leur charité, plus de disponibilité dans leur service [...] Dans notre monde scientifique et technique, il est salutaire que ce témoignage soit rendu par des hommes que leur consécration n'éloigne pas de la participation à la vie de la cité terrestre...²⁰¹

¹⁹⁸ D 34,2.

¹⁹⁹ D 3, 4.

²⁰⁰ D 11, 4.

²⁰¹ D 26, 2-3.

Ce n'est pas tellement la « consécration » qui est signe, témoignage, c'est la « vie consacrée ». L'autre versant de l'insistance de la *Déclaration* sur ce que j'appelle la « sécularité » de la consécration du Frère, c'est qu'elle illustre bien cette formule frappante du P. Michel Rondet : « Je consacre ma vie, mais c'est ma vie qui me consacre ». « Ma vie », dans le tissu concret, humain des activités, des relations qui me font peu à peu « me conformer » au Christ, seul consacré. Et donc ma vie dans son « histoire » : il est trop simple de dire que « l'apostolat » dépend de la « consécration », ou que la « prière » conditionne l'action. C'est la vie qui fait peu à peu devenir « spirituel », « consacré », et c'est aussi grâce à la vie que l'on apprend peu à peu à « prier », à célébrer l'existence comme un don, un appel, un combat, et à traduire cette célébration en action de grâces, louange, supplication, demande de pardon.

Le Frère ne doit pas craindre de perdre Dieu en allant parmi les jeunes « pour les servir » (Mt 29,28), ni de s'éloigner du Christ en « se dépensant parmi les hommes » (2 Co 12,15). Au contraire, l'exercice de l'apostolat authentique est pour lui source de croissance spirituelle : en se mettant à l'écoute des hommes, il se dispose à devenir plus fidèle auditeur de la Parole de Dieu ; en s'oubliant lui-même il laisse le Christ grandir en lui ; en se dépensant sans compter, avec désintéressement, il se fait un cœur de pauvre. La corruption de l'activité apostolique en agitation vaine ou en recherche de soi ne saurait provenir que de l'incapacité à percevoir l'appel de Dieu dans les besoins réels du monde...²⁰²

Aussi la formation et la spiritualité du Frère :

...viseront à faire percevoir et vivre le métier comme une expression et un stimulant de sa consécration religieuse... Il puisera dans son amour pour le Seigneur et pour les jeunes l'énergie nécessaire pour reprendre sans cesse, à leur service, l'effort de culture, de renouveau pédagogique, d'intérêt joyeux pour la vie²⁰³.

Le premier texte cité D 25,2 ne fut pas gardé sans lutte. Après le débat en Assemblée sur le projet admis par la Commission, celle-ci le révisait en tenant compte - ou non - des amendements proposés par des Capitulants.

²⁰² D 25, 2.

²⁰³ D 48, 7.

J'étais absent lorsqu'on en arriva à la mise au point de cet alinéa. Quand je pris connaissance de la nouvelle mouture, je fus atterré : on avait supprimé tout le passage que j'ai mis en italiques ; et ne restait alors de ce texte que la mention du risque de la « corruption » de l'activité apostolique. Je rédi-geai aussitôt la Note suivante à l'intention de la Commission :

À propos de la Déclaration n° 25,2, 1^{re} phrase. La décision a été prise de supprimer cette phrase. Je me permets de demander à la commission si elle ne pourrait accepter de reconsidérer la question, en raison de l'importance de la phrase.

- a) Elle exprime une vérité importante et que, dans le passé, on a souvent méconnue. Bien des présentations de l'apostolat ont pu donner l'impression que l'on y courait le risque de « perdre Dieu ». Il faut donc affirmer fortement le contraire.
- b) Cette phrase n'implique aucun automatisme, car il est question d'aller parmi les jeunes « pour les servir » : expression évangélique caractéristique (Le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir ; que celui qui est le plus grand parmi vous se fasse le serviteur de tous, etc...). Il ne s'agit pas d'aller chez les jeunes n'importe comment, mais pour les *servir*. De même quand on dit « se dépensant » pour les hommes, on est exactement dans la ligne et le vocabulaire de S. Paul 2 Co 12,15, « Pour moi je dépenserai très volontiers et me dépenserai moi-même tout entier pour vos âmes » : c'est vraiment la spiritualité apostolique.
- c) Par ailleurs, le reste de ce numéro 25 explicite bien les nuances et conditions nécessaires.
- d) Enfin ce texte ne peut être considéré comme une répétition. En effet le n° 25,1 parle de la valeur religieuse *en elle-même* de l'activité apostolique ; le n° 25,2 parle de la valeur de l'apostolat comme *nourriture* de toute la vie spirituelle.

C'est pour ces raisons que je suggère à la Commission de vouloir bien reconsidérer la question et que je souhaite qu'elle réintroduise la première phrase. En ce cas, elle pourrait renvoyer par *cf.* à des références scripturaires.

Ce petit incident montre la difficulté concrète qu'il y avait à faire passer dans la *Déclaration* cette vision nouvelle « séculière » de la consécration. J'ajoute que l'on pourrait retrouver les éléments dont je viens de rappé-

ler en parlant du caractère communautaire de la consécration du Frère.²⁰⁴

Miguel - Mais cette présentation nouvelle n'était-elle pas unilatérale ? La dimension « transcendante » de la consécration religieuse était-elle encore perceptible ?

Michel - Au fond, durant toute la rédaction de la *Déclaration* – et depuis ! – on a sans cesse vu renaître cette objection : la consécration religieuse du Frère a la priorité sur son apostolat ; la prière est plus importante que l'action, etc.... Plus je réfléchis, plus je pense que cette opposition attire l'attention sur une nécessaire hiérarchie, mais qu'elle fausse les termes de la relation. Il me semble de plus en plus que l'attention doit être portée sur la question « spirituelle » - et théologique – suivante : est-ce qu'on envisage avec justesse la relation entre la présence et l'action de Dieu et l'engagement de l'homme ; à qui la priorité est-elle donnée ? et subsidiairement : de quel Dieu et de quel homme est-il alors question ?

Il ne serait pas difficile de montrer que la *Déclaration* illustre bien le mot de Jeanne d'Arc : « Messire Dieu premier servi ». Plus exactement, Dieu est à l'origine de toute l'aventure de la consécration/mission du Frère. Il appelle, et celui-ci répond. Encore faut-il repérer et discerner les « médiations » de l'appel de Dieu et l'authenticité de la réponse de l'homme. Car le Dieu dont il est question est le Dieu de l'histoire, le Dieu du salut, le Dieu de Jésus-Christ, le Dieu qui est Esprit, le Dieu des pauvres ; et le Dieu « pauvre » qui respecte et promeut la liberté de l'homme. Par ailleurs, Dieu est non seulement l'origine mais aussi le terme de la réponse et de l'engagement de l'homme. Plus précisément, l'homme est appelé pour travailler à « faire advenir le Royaume de Dieu » dans le monde d'ici bas, ce qui implique : accueil, transformation, contestation du monde.

Tout ce que je viens de suggérer trop rapidement peut être illustré par la

²⁰⁴ Dans les deux sens : dimension humaine de la communauté « car la personne se réalise et s'achève dans la mesure où elle s'ouvre aux autres » (D 20, 2). Consécration de la vie réalisée par la pratique communautaire : « Le Frère rencontre Dieu auquel il s'est consacré lorsque, dans la communauté, il s'ouvre et se donne à ses Frères... En les aimant et en les servant, il aime et sert le Christ lui-même » (D 20, 4). Voir tout D 20 ; par le témoignage, cf. D 26, 4 cité ailleurs.

Déclaration. Je me contente de renvoyer à D 3-4 qui parlent de la priorité de la rénovation spirituelle (mais présentent aussi une conception « incarnée » du « spirituel ») ; à D 20,10 sur la signification de l'Eucharistie ; à D 26,4 à propos de la communauté qui doit « renvoyer par son être même à Celui qu'elle a mission de révéler par la parole » ; à D 42 qui conclut le chapitre sur la catéchèse en revenant sur la primauté de la Parole de Dieu. Je pense exprimer l'essentiel de ce que je veux dire ici en rappelant la conclusion du chapitre sur la vie religieuse du Frère :

Le service de la mission apostolique du Frère engage le tout de sa consécration à Dieu. Pourtant, la consécration religieuse que le Frère vit au cœur même de toutes les œuvres qu'il accomplit ne se limite à aucune d'elles, mais s'achève dans le mystère de la relation personnelle à Dieu, car c'est le propre de la personne de transcender toutes les activités qu'elle exerce [...] De même est-il nécessaire que l'Institut et chaque communauté considèrent les Frères dans la totalité de leur personne et non pas seulement en fonction des tâches apostoliques qu'ils remplissent [...] Chaque Frère, de son côté, doit s'efforcer de se donner tout entier à la mission commune, assuré que c'est en donnant que l'on reçoit et qu'il faut se perdre pour se sauver.²⁰⁵

Miguel - On considère souvent que la consécration religieuse s'exprime par les « trois vœux », de pauvreté, chasteté, obéissance. Quelle place la Déclaration leur fait-elle ?

Michel - En réponse à cette question, je dois d'abord exprimer un regret qui me tenaille un peu au sujet de la *Déclaration*. Parmi les dimensions constitutives de la vocation du Frère qu'elle énumère figure celle-ci :

Le Frère explicite pleinement sa consécration baptismale (PC 5) en s'engageant, par la profession des vœux publics reçus par l'Église, dans un Institut exclusivement laïc²⁰⁶.

Et elle revient sur ce point, en parlant de la « nouveauté de la vie religieuse » :

Nouveauté dans l'exercice du sacerdoce universel : la profession publique des vœux religieux, notamment de l'obéissance, en union aux dispositions

²⁰⁵ D 27,1-2.

²⁰⁶ D 13, 2.

du Christ dans son sacrifice pascal, constitue un acte du culte, une offrande spéciale à Dieu de tout ce que l'on est et de tout ce que l'on fait.²⁰⁷

Je regrette ces textes, ils ne me semblent pas cohérents avec l'ensemble de la présentation de la consécration « religieuse » du Frère, que je viens de rappeler. Je n'ai aucune difficulté à admettre que la consécration est un acte du « culte » public, et surtout qu'elle constitue une expression privilégiée du « sacerdoce universel » des baptisés. Pour autant, en ce qui concerne le Frère, je ne vois aucun intérêt à attribuer une place spéciale aux « vœux dits de religion » dans cet acte du culte. A y bien réfléchir, la deuxième phrase que j'ai citée (D18,1) est bancale dans sa construction même : si l'acte du culte que constitue la profession religieuse est « offrande spéciale à Dieu de tout ce que l'on est et de tout ce que l'on fait », je ne vois pas quel rôle spécial jouent dans cette totalité de la vie les « vœux », pas même l'obéissance. À moins d'en revenir à une conception « magique »...

Une référence historique souligne bien l'incohérence de cette référence aux vœux publics : le § suivant de la *Déclaration* note que les « dimensions constitutives » qui viennent d'être énumérées sont « reçues du Fondateur »²⁰⁸. C'est vrai de la dimension communautaire, du service des pauvres, du ministère éducatif, de l'école²⁰⁹. Mais Jean-Baptiste de La Salle et ses premiers Frères ont pu exprimer leur « consécration » à Dieu et aux hommes dans une formule riche et pleine de sens ; ils ont pu y dire que leur « consécration » se traduisait par les vœux d'association pour la tenue d'écoles gratuites, de stabilité et d'obéissance. Pour autant, leurs vœux n'étaient pas les « vœux publics de religion », c'est-à-dire, pour être clair, la triade des vœux de pauvreté, chasteté, obéissance. Cet élément fut introduit dans l'Institut sept ans après la mort du Fondateur, suite à la Bulle d'approbation. Et à aucun moment l'enseignement spirituel du Fondateur n'est construit sur les trois vœux. Lorsqu'il parle de la « consécration » du Frère, c'est à la totalité de l'engagement de sa personne, de sa vie, de ses activités qu'il se réfère, jamais à la « profession des trois conseils évangéliques ».

²⁰⁷ D 18, 1.

²⁰⁸ D 14,3.

²⁰⁹ Qui font l'objet de D 13, 3, 4, 5, 6.

Pour l'essentiel, la *Déclaration* va dans le même sens. Dans aucun passage du document, on ne trouvera mentionnée la « triade » des vœux de pauvreté, chasteté, obéissance. Certes, les deux textes que je viens de citer y renvoient implicitement, mais au regard de la vision de la consécration que j'ai rappelée plus haut, ils font figure de fragments erratiques d'une autre conception. A fortiori ne trouvera-t-on à aucun moment, dans la *Déclaration*, la mention des « trois conseils évangéliques ». Les deux évocations qu'elle fait du « célibat consacré »²¹⁰ sont judicieuses ; la citation que je viens de rappeler de « l'obéissance » est une pièce rapportée²¹¹. Il est question de « pauvreté » à propos du service éducatif des pauvres²¹².

Je crois que nous sommes ici, sinon au cœur de l'opposition qui avait éclaté à Montréal, entre les positions espagnole et française, du moins à un aspect sensible du malentendu qui les séparait, à propos de la consécration religieuse. En définitive, pour la *Déclaration*, le Frère est bien un « consacré », et si l'on y tient un « religieux ». Mais c'est la totalité de son existence qui exprime et alimente cette « consécration ». Pas spécialement les « trois vœux, fussent-ils de religion ». Quand on reprochait aux Français de vouloir transformer l'Institut en « Institut séculier », on percevait une tendance réelle de leur vision : ils se désintéressaient d'une approche « canonique » de l'identité religieuse du Frère, préoccupés qu'ils étaient de mettre en valeur son identité vitale. Mais ils n'attachaient pas une importance excessive au vocabulaire. En un premier temps, ils avaient parlé du Frère comme d'un « laïc consacré ». Dès qu'ils se rendirent compte que cette expression faisait naître des soupçons, ils consentirent sans difficulté à revenir à celle de « religieux laïc ».

Au cours du débat général sur l'ensemble de la *Déclaration*, et spécialement du n°13, c'est même moi qui, après entente avec Saturnino, et à la surprise d'autres Français de la Commission, proposai une modification du texte en ce sens : je croyais alors me préoccuper du contenu plutôt que de l'étiquette²¹³.

²¹⁰ D 18, 3 ; 26, 1.

²¹¹ Mieux inspiré le passage où il est question de *recherche du bien commun* et de *l'obéissance à Dieu vécue alors dans la soumission au supérieur qui a mission de le reconnaître* (D 20, 4).

²¹² Quelques passages suggestifs sur pauvreté effective et pauvreté de cœur : D 25, 2 ; 28, 2 ; 29, 6 ; 34,2.

²¹³ Voir le compte rendu de la séance du 7 novembre à 17h. Doc. 932.32, p.1.

Je résisterais davantage aujourd'hui. Pour être plus précis, je souhaiterais que l'Institut pousse jusqu'au bout de sa logique la remise en valeur du vœu d'association décidée lors du Chapitre général de 1986. C'est-à-dire qu'il en revienne à l'explicitation de la consécration du Frère par le seul vœu d'association pour le service éducatif des pauvres, en supprimant la mention de la « triade ». Quitte, s'il le fallait à opter pour une autre catégorie canonique de « consacrés », comme les sociétés apostoliques sans vœu public. J'avais suggéré cette proposition dès 1976, mais le climat du Chapitre général ne permit même pas de l'entendre. Peut-être le début du 3^e millénaire y sera-t-il plus favorable ?

En fait, ces perspectives me trouaient dans la tête déjà durant la seconde session du Chapitre de 1967, et je devais y faire une allusion encore discrète lors du débat sur le rapport de la 1^{ère} Commission, *Consécration religieuse et vœux*. Parler en détail de ce rapport volumineux me mènerait trop loin²¹⁴. Je dirai seulement qu'il entrait bien dans les perspectives du Concile sur la consécration religieuse, son enracinement humain, son christocentrisme, son lien au baptême, sa priorité par rapport aux vœux.

S'agissant de ceux-ci, le rapport renouvelait très intelligemment la présentation de chacun des vœux, en les étudiant du point de vue anthropologique, sociologique, biblique, christologique, apostolique... et en insistant sur la nécessité de dépasser le juridisme, le moralisme négatif. Mais il était dans son rôle en montrant que les vœux sont « expression du don total du Frère à Dieu », tout en insistant également sur leur incarnation dans toute la vie. La « triade » : chasteté, pauvreté, obéissance se taillait la part royale²¹⁵.

Pourtant, non seulement les vœux spécifiques étaient maintenus, mais on en renouvelait la formulation en cherchant à l'actualiser : le vœu d'enseigner gratuitement devenait celui du *service éducatif des pauvres* ; et le vœu de stabilité devenait celui de *fidélité à l'Institut*. On ne faisait guère mention du vœu d'association qui allait retrouver ses lettres de noblesse vingt

²¹⁴ C'est tout le fascicule, *Consécration religieuse et vœux*, 250 pages. L'« agent de liaison » de la 1^{ère} Commission, et l'auteur principal de ce document fut le F. Patrice Marey, Assistant pour la France.

²¹⁵ Pages 57 à 193 du fascicule.

ans plus tard. Les vœux spécifiques avaient été menacés de suppression, et plusieurs, au Chapitre, n'étaient pas trop partisans de leur maintien même renouvelé²¹⁶. J'étais évidemment partisan du maintien « renouvelé » et pour l'un et l'autre, je présentai une intervention écrite. Un des arguments était le suivant :

Supprimer le vœu de gratuité serait, me semble-t-il, céder à une conception anti-conciliaire des vœux. Nous avons été habitués à concentrer notre attention d'abord sur les vœux et les obligations qu'ils comportent. Le Concile, et la 1^{ère} Commission l'a suivi, a mis en valeur la priorité de la Consécration sur les Vœux. Ce qui est essentiel à la vie religieuse c'est la consécration totale de la personne à Dieu. À travers l'histoire de l'Église, cette consécration, fondamentalement la même a été traduite et analysée de manières très diverses selon les époques et selon les finalités propres des divers ordres religieux. *La formulation de la trilogie*²¹⁷ *classique : chasteté, pauvreté, obéissance est tardive, elle n'est pas universelle, même de nos jours*. Nos premiers Frères traduisaient leur consécration totale à Dieu dans le service de la jeunesse sans exprimer explicitement cette trilogie. En revanche leur formule de vœux manifestait la raison d'être spécifique de l'Institut, sa finalité propre. *À tout prendre, si l'on estimait qu'il y a double emploi, ou qu'il faut diminuer le nombre des vœux, il serait beaucoup plus logique de s'interroger sur la raison d'être du maintien explicite du vœu de pauvreté, par exemple...* Ne serait-ce donc pas aller à contre-courant que de supprimer ce qui, dans l'explicitation de notre consécration totale à Dieu et à son service est le plus spécifique, le plus caractéristique ?²¹⁸

²¹⁶ Les comptes rendus des discussions sur les vœux spécifiques témoignent de ces hésitations, voire de ces oppositions ; d'ailleurs les votes sur leur maintien renouvelé comporte chaque fois une minorité relativement importante : *vœu de « stabilité »* : 85 pour, 10 *Juxta modum* ; 4 abstentions ; 16 non – *vœu de « gratuité »* : 81 pour, 7 *Juxta modum* ; 5 abstentions ; 22 non. Séance du 25 novembre à 17h (*Doc. 932.60*).

²¹⁷ Je préfère aujourd'hui parler de « triade ».

²¹⁸ *La consécration religieuse et les vœux*, p. 218-219.

Chapitre 12 – LA RÈGLE, POUR UN RENOUVEAU SPIRITUEL DE LA VIE DES FRÈRES

LA PRÉSENTATION RENOUVELÉE QUE LE 39^e CHAPITRE GÉNÉRAL DONNE DE LA VIE CONCRÈTE DU FRÈRE

Miguel - Au départ, le programme principal du Chapitre général de 1966 était la mise au point d'une Règle révisée. La Déclaration a pris une place centrale dans le déroulement et dans le message du Chapitre. Quelle importance a eu la Règle dans le travail de la première session ?

Michel - J'ai eu à parler de la *Règle* à plusieurs reprises au cours de ce travail. D'abord du caractère décevant de la « révision » de 1946. Puis, de la décision « historique » prise par le Chapitre général de 1956 : rendre la *Règle* à l'Institut, c'est-à-dire engager une nouvelle révision, mais qui ne prendrait plus comme base la *Règle* des origines, que ce soit 1718 ou 1725. Le F. Nicet-Joseph a tenté d'appliquer cette décision, et le Conseil général a élaboré successivement P1, P2, P3 entre 1957 et 1965 : on n'a pas tardé à sentir qu'on s'était engagé dans un chemin sans issue. Le Concile a permis d'envisager une *Règle* écrite dans un tout autre style : la rédaction de ce projet « conciliaire » dut être malheureusement menée trop précipitamment, et par un tandem trop disparate.

Parlant de la préparation de ce texte, j'ai évoqué la difficulté du travail, et les divergences de point de vue qui existaient entre ses deux rédacteurs. Cette discordance se traduisait dans leur manière de travailler. Chargé de rédiger pour chaque chapitre la partie de la *Règle* proprement dite, c'est-à-dire des textes « doctrinaux » inspirés du Concile, j'avais beaucoup trop lentement au gré de mon partenaire ; je regrettais moi-même mon manque de recul ; les textes que j'élaborais avec peine « sentaient l'huile », ils étaient trop littéralement dépendants des textes conciliaires ; je manquais de recul pour m'en être suffisamment imprégné et donc aussi, affranchi de leur lettre. Pendant la même période des trois mois de notre collaboration, le F. Aubert-Joseph produisit coup sur coup deux ou trois

projets de ce qu'il appelait *Constitutions*. Pratiquement, il ne parvenait pas à se libérer du genre littéraire des anciennes *Règles* : et pour tous les chapitres, il multipliait les prescriptions de détail de pratiques, d'horaires, d'interdits...

P4 n'en fut pas moins remis aux Capitulants, avec P3, dès avril 1966. L'importance de la *Règle* au Chapitre se manifesta d'abord par l'option qu'il prit presque au départ, marquant fortement par là, une fois de plus, son existence et son autonomie. Ainsi que je l'ai dit, dès mon admission au Chapitre comme expert, j'avais rejoint la 2^e Commission et collaboré aux débats sur le laïcisme des Frères et sur l'introduction éventuelle du sacerdoce dans l'Institut. La 7^e Commission avait la charge de la révision de la *Règle*. La mésintelligence entre les deux rédacteurs de P4, répercutée dans la différence entre les textes que l'un et l'autre avaient produits ne tarda pas à se traduire par une forte opposition à l'intérieur de la 7^e Commission.

Le Conseil général, maître d'œuvre de l'entreprise de révision des *Règles* entre les deux Chapitres était représenté dans cette Commission par les Frères Philipp-Antoon, Vicaire général et Aubert-Joseph. Ce dernier surtout se montrait combatif : il tenait à ce que P4 tout entier soit assumé par la Commission et présenté au Chapitre pour discussion et adoption. Cette position se heurtait à la résistance presque unanime des autres membres de la Commission. Ceux-ci préféraient évidemment P4 à P3, mais sous réserve de se borner aux orientations fondamentales des divers chapitres, inspirées directement du Concile. Ils estimaient que la multiplicité des prescriptions de détail qu'on retrouvait dans une seconde partie de P4 rappelait trop le genre des projets précédents. L'enjeu était capital. Ou bien, tout en acceptant une « teinture » conciliaire, on en restait à une *Règle* minutieusement prescriptive et continuant à préciser en détail, pour l'ensemble de l'Institut, les pratiques concrètes de la vie quotidienne des Frères et des communautés (sur les horaires, la prière, l'ascèse, les relations aux jeunes, et en général aux « personnes du monde »). Ou bien, on cherchait à rédiger un texte « inspirateur », nourri de l'Évangile, contenant certes des orientations pour la vie concrète, mais sans descendre dans les détails, lesquels, conformément au principe de

subsidiarité voté par le Chapitre devraient être décidés aux divers niveaux concrets de responsabilité.

Comme c'était prévisible, je fus convoqué par la Commission puisque j'étais l'un des deux rédacteurs de P4. Je ne pus que confirmer le point de vue que j'avais défendu devant le F. Aubert-Joseph au cours de notre travail commun. Comme la tension persistait dans la Commission, celle-ci décida de porter la question devant l'Assemblée. La majorité de la Commission proposait de s'en tenir, pour les *Règles*, à l'Introduction sur la nature, la fin et l'esprit de l'Institut et aux trois premiers chapitres du projet : consécration apostolique ; mission apostolique de l'Institut ; vie des membres de l'Institut. Les 4^e, 5^e et 6^e chapitres sur la formation, les responsables de l'Institut et l'action communautaire seraient reportés aux *Constitutions* à élaborer ultérieurement. Au dernier moment de la discussion assez animée et parfois confuse, un membre de l'Assemblée sollicita l'intervention publique de l'expert qui avait travaillé à la rédaction de P4. Sa demande fut agréée, et comme on était le samedi 14 mai, l'intervention de l'expert fut remise au lundi 16.

Je passai toute l'après-midi du samedi et la journée du dimanche 15 mai à la préparer. Je disposais alors du texte, non encore publié du futur *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*. L'argumentation que je développai pour soutenir la position de la Commission insistait sur le critère de distinction entre ce que le *Motu Proprio* appelait le *Codex Fundamentalis* et ce qu'il appelait les *Codex additifs*. Le premier devait s'en tenir à ce qui était essentiel et permanent, parce qu'il rejoignait l'esprit et l'intention fondamentale de l'Institut. Les seconds pouvaient contenir des prescriptions plus contingentes ; mais on devait de toute façon éliminer des *Constitutions* tout ce qui était « obsolète ». Ce qu'on attendait désormais d'une *Règle*, c'était un texte faisant appel à l'élan intérieur des Frères, un texte qui suppose en eux l'amour envers Dieu et envers les hommes et les invite à vivre selon cet amour.

À ce moment de son travail, la Commission voulait aussi faire précéder la *Règle* d'une sorte de Prologue, de Portique, et j'étais également interrogé sur ce point. Bien qu'il me parût moins essentiel, je le défendis également, en m'appuyant sur le Prologue de la *Règle* de saint Benoît. Mais plutôt

que de m'étendre en justifications théoriques, je tentai d'esquisser à titre d'exemple la rédaction d'un tel prologue²¹⁹. Ce texte concluait mon intervention qui, venant d'un expert, n'était curieusement pas soumise à une limite de temps.

Parce qu'elle pouvait orienter le travail de la Commission et du Chapitre sur la mise au point de la *Règle*, la première partie de mon intervention était à mes yeux la plus importante. Mais comme je la terminai par la lecture du projet de Prologue, c'est à celui-ci qu'alla d'abord l'approbation enthousiaste de l'Assemblée. Le sort fait au Prologue, d'ailleurs très remanié, durant la 2^e session devait démontrer la fragilité du désir apparemment véhément que la Commission en avait ! Pourtant, le Chapitre adopta à une écrasante majorité les propositions de la Commission qui devaient guider la suite de son travail de révision et qui portaient sur la distinction entre *Règles* et *Constitutions* :

Que les *Règles* soient une interprétation concrète de l'Évangile, des principes théologiques et des normes générales de la vie religieuse et qu'ainsi elles aident les Frères à suivre le Christ en accomplissant communautairement leur mission apostolique, dans un esprit de fidélité au charisme du saint Fondateur. Que les *Constitutions* comportent les applications pratiques universelles qui découlent des *Règles*²²⁰.

Comme toute l'Assemblée, la Commission des *Règles* vit son travail limité, sinon interrompu, à partir du 18 mai par la préparation du minimum de la *Règle* du Gouvernement nécessaire à l'élection du Supérieur général et du Vicaire général, suivie du long débat sur le sacerdoce. Pour elle aussi, il devint rapidement clair que son travail ne pourrait être achevé au cours de cette session. Elle se borna donc à améliorer quelque peu P4. Mais, pour le texte auquel elle aboutit, elle fit admettre le principe de son envoi à tous les Frères afin qu'ils puissent en faire l'étude ; ce projet devrait donc

²¹⁹ Le compte-rendu de la séance du Chapitre du 16 mai 1966 au cours de laquelle fut lu le Prologue n'en parle pas. Le *Courrier du Chapitre* (23 mai 1966, p. 2) donne un Extrait de ce Prologue. Le texte qu'en présente le F. Paul Jourjon, est celui d'un Prologue remanié pour la 2^e session (*Pour un renouveau spirituel*, p. 385-386). Le meilleur extrait est celui que donne le F. Luke Salm, op. cit. p. 24.

²²⁰ Je cite ici Luke Salm, op.cit. p. 25 ; P. Jourjon donne une autre version de ces propositions, *Pour un renouveau spirituel*, p. 42. Et les comptes rendus officiels des séances sur cette question manquent de clarté et de précision.

être présenté en français, en anglais et en espagnol. La Commission recommandait en outre que l'étude en soit faite en Communauté, et que les observations transmises aux FF. Visiteurs soient de préférence communautaires. Un questionnaire et des documents seraient fournis pour éclairer les Frères sur les orientations prises par diverses commissions capitulaires²²¹.

PÉRIODE D'INTERSESSION CAPITULAIRE

Miguel - *Il y eut donc aussi un travail sur la Règle durant l'Intersession ? Comment cela se passa-t-il ?*

Michel - Oui, et conformément à la volonté de la Commission, tous les Frères furent invités à collaborer à la mise au point de la nouvelle *Règle*. Tous les Frères, c'est-à-dire à l'époque environ 15 000. On m'avait confié le rôle d' « agent de liaison » pour la 7^e Commission, même si je n'en faisais pas partie. Dans les derniers jours de la première session, j'eus à intervenir sur un point d'importance. J'étais chargé de recueillir les commandes des exemplaires de la *Règle* que faisait chaque Visiteur. Je me rendis compte que beaucoup se montraient parcimonieux, limitant leur bulletin à quatre ou cinq exemplaires. Alerté sur ce point, le F. Charles-Henry rappela avec une certaine vigueur qu'il fallait prévoir autant de copies que de Frères, ce qui se fit : vraiment la rédaction de la *Règle* était remise à tout l'Institut vivant, et par cette décision, le Chapitre manifestait son existence, en permettant aussi à tous les membres de l'Institut de contribuer à la nouvelle législation qu'il se donnait²²².

Pour la suite, ma responsabilité d' « agent de liaison » de la 7^e Commission fut beaucoup moins prenante que pour la préparation de « l'épine dorsale ». Elle me demanda pourtant trois interventions liées l'une à l'autre. L'étude communautaire de P5 avait été programmée sur trois trimestres.

²²¹ « Pour aider les Frères dans ce travail, deux documents allaient suivre peu après : un questionnaire pour l'étude des *Règles*, établi par la 7^e Commission du Chapitre ; un recueil des propositions votées au cours de la 1^{ère} session du Chapitre ». (Paul-Antoine Jourjon, *op. cit.*, p. 46).

²²² Voir dans le *Courrier du Chapitre* en date du 17 juin les décisions de la Commission en ce sens : que le projet soit envoyé à tous les Frères (et en trois langues) ; que l'étude en soit faite en communauté ; qu'elle soit facilitée par un questionnaire.

Vers Noël 1966 les réponses des Frères à la première tranche de l'étude du projet parvinrent à la Maison généralice. Devant leur volume, je me dis que jamais la 7^e Commission capitulaire ne parviendrait à tenir vraiment compte des résultats de la participation active des Frères qu'elle avait pourtant elle-même déclenchée. En accord avec le F. Charles-Henry et en concertation avec le Président de la Commission, F. Anselmus, Visiteur de Belgique-Nord, il fut convenu qu'une équipe de Frères qualifiés, non capitulants, procéderait à l'examen des Notes venues de tout l'Institut²²³.

Ce « groupe des rédacteurs », comme on l'appela, fut constitué en liaison avec les Assistants régionaux. Il comporta 8 Frères ; tous avaient une connaissance suffisante du français. Le choix s'avéra excellent pour le travail envisagé. Ces Frères furent convoqués à Rome pour la mi-août 1967: ils disposeraient ainsi d'un mois entier de travail avant la réunion plénière de la 7^e Commission prévue pour la mi-septembre.

Mon ultime intervention d'« agent de liaison » consista à présider au démarrage du travail de ce groupe. La première réunion eut lieu le mercredi 16 août. La seule orientation que je leur donnai, ce fut de tenir compte d'absolument toutes les notes des Frères. Elles avaient été regroupées selon les thèmes des chapitres de P5 : nature, fin et esprit de l'Institut, consécration et vœux ; mission et œuvres apostoliques, vie communautaire, prière. Quatre « tandems » se formèrent et se répartirent ces chapitres. Durant les premiers jours, je participai encore à quelques réunions de mise au point du travail ; mais je laissai les membres du groupe des rédacteurs s'organiser et avancer leur travail. Chacun des tandems produisit un fascicule résumant les remarques des communautés ou des Districts. Le fascicule sur la vie communautaire m'impressionna particulièrement par son volume et sa qualité. L'auteur en était le F. Raymond Brisebois, du District de Montréal, homme aussi ouvert, laborieux, spirituel, que modeste...

J'avais d'autant moins de scrupules à laisser le groupe des rédacteurs travailler librement que l'un de ses membres en avait pris tout naturellement le leadership. Le F. Paul-Antoine Jourjon, philosophe profond et original,

²²³ P.-A. Jourjon, f.s.c. *Pour un renouveau Spirituel*, p. 46-47.

cultivé également au plan théologique, avait été choisi comme l'un des deux rédacteurs français. Dès l'été 1966, le District du Centre-Est avait été constitué par le regroupement des Districts de Lyon, de Savoie, du Puy et de Clermont. Le Visiteur de ce dernier district était nommé Administrateur de la nouvelle province. Il renonçait à prendre part, comme capitulant, à la deuxième session. Du coup, son suppléant devenait membre du Chapitre. C'était le F. Paul-Antoine Jourjon. Sa culture, sa profondeur spirituelle que l'acuité de son esprit critique ne pouvait dissimuler, l'agilité de sa « plume » lui assuraient déjà une autorité naturelle au sein du groupe des rédacteurs. Sa qualité de Capitulant la renforça. Il devint naturellement le meneur du groupe des rédacteurs avant de l'être de la 7^e Commission durant la seconde session.

SECONDE SESSION CAPITULAIRE

Miguel - Que pouvez-vous dire de la mise au point de la Règle durant la seconde session et de ce qui la caractérise ?

Michel - L'histoire de ce travail de rédaction a été écrite par le F. Paul-Antoine Jourjon dans son ouvrage que j'ai cité à plusieurs reprises²²⁴. Le F. Luke Salm la résume parfaitement²²⁵ : il montre notamment comment les autres commissions participèrent à la mise au point des chapitres correspondant à l'objet de leur travail (consécration, vie communautaire, formation) et surtout comment le texte de la *Règle* proprement dite (sans les *Constitutions*) est « en accord avec l'esprit et le contenu de la *Déclaration* ». Je n'ai guère à ajouter à ces propos.

Pour caractériser cette nouvelle *Règle*, et montrer ce qui la distingue des *Règles* et projets antérieurs, je prendrai simplement trois exemples. Le premier, comparatif, montrera comment le 39^e Chapitre général tenta d'actualiser l'enseignement de S. Jean-Baptiste de La Salle, à propos d'un des textes sans doute les plus forts de la *Règle* des origines : les articles qui parlent des effets de l'esprit de foi.

²²⁴ P.-A. Antoine Jourjon, *Pour un renouveau spirituel. Commentaire des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles Chrétiennes établies au 39^e Chapitre Général 1966-1967*. Lettre-Préface du F. Charles-Henry, Supérieur général. 404 pages. Rome, 1969.

²²⁵ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p. 73-77.

Règle des Origines 1718 - chapitre 2	Règle de 1967 - chapitre 2
L'Esprit de cet Institut est premièrement un Esprit de foi qui doit engager ceux qui le forment à n'envisager rien que par les yeux de la foi ;	Dans la foi, les Frères jugent de toutes les réalités terrestres à la lumière de l'Évangile. La Création tout entière, restaurée en Jésus-Christ, leur apparaît ordonnée à Dieu et, par son amour, au bonheur et au salut de l'humanité.
À ne rien faire que dans la vue de Dieu ;	Dans la foi, les Frères consacrent toute leur existence au service de la jeunesse pour l'édification du Royaume. Ils travaillent activement à transformer la cité des hommes pour préparer ce Règne de justice et de vérité que le Christ doit remettre à son Père, au dernier jour.
À attribuer tout à Dieu, entrant toujours dans ces sentiments de Job : Le Seigneur m'avait tout donné, <i>Le Seigneur m'a tout ôté ; il ne m'est rien arrivé que ce qui lui a plu</i> ; et en d'autres semblables si souvent exprimés dans la Sainte Écriture et dans la bouche des anciens Patriarches.	Dans la foi, les Frères savent que Dieu collabore en tout, à travers les souffrances et les joies de la vie, avec ceux qu'il appelle pour un dessein d'amour. Et ils apprennent à lire peu à peu en tout événement, en tout homme, spécialement s'il est pauvre, déshérité ou méprisé, un signe et un appel de l'Esprit.

On peut estimer aujourd'hui que cette « traduction » de 1967 relève du commentaire, et qu'elle n'a pas su garder la sobriété peut-être plus inspiratrice de ce qu'avait écrit J.-B. de La Salle. Il me semble pourtant qu'elle améliore l'expression lasallienne sur deux points. D'abord, pour chacun des trois effets de l'esprit de foi, elle adopte une formulation plus positive. En second lieu, l'explicitation permet d'éviter des interprétations piétistes qui n'étaient certainement pas dans l'esprit du Fondateur, mais qu'on a parfois tirées de ces textes dont la sobriété même pouvait prêter à l'ambiguïté.

Ne rien envisager que par les yeux de la foi a parfois été compris ou même présenté comme une manière de méconnaître l'épaisseur des réalités humaines. Il n'était donc pas mauvais d'explicitier la valeur positive de la création. *Ne rien faire que dans la vue de Dieu* pouvait encourager une « morale de l'intention » trop peu soucieuse de la qualité intrinsèque des actions. Le texte de 1967 évoque l'activité du Frère elle-même et sa nécessité pour contribuer à la transformation du monde. Ce n'est pas seulement l'« offrande » de la vie qui importe, mais aussi « la matière de ce que l'on offre ». En quelques mots, on retrouve ici une orientation tellement mise en valeur par Teilhard de Chardin, et par le Concile.

Enfin, et surtout, l'évocation de Job en restait à une lecture jadis fréquente, mais tellement sommaire de ce livre extraordinaire qu'elle en dénaturait le message sur la question du mal et de la souffrance. *Attribuer tout à Dieu, entrant toujours dans ces sentiments de Job : Le Seigneur m'avait tout donné, Le Seigneur m'a tout ôté ; il ne m'est rien arrivé que ce qui lui a plu.* Ce raccourci du Fondateur risque d'encourager une tendance à la résignation passive, appuyée sur une conception d'un Dieu capable de « faire du mal » pour éprouver l'homme : il n'est pas inouï, encore aujourd'hui, d'entendre des chrétiens évoquer cette question du mal sous ce langage simpliste « qu'est-ce que j'ai fait au Bon Dieu pour souffrir de la sorte » ?

Le deuxième exemple me permettra de montrer le changement capital que la nouvelle *Règle* introduisait dans la conception de la communauté et de la vie communautaire. Le Chapitre 3 de la *Règle* des origines s'intitulait bien : *De l'esprit de Communauté de cet Institut et des exercices qui s'y feront en commun.* Mais le contenu de la suite ne semblait retenir que la deuxième partie du titre : tous les exercices se feront en commun, depuis le matin jusqu'au soir ; on loge ensemble, même la nuit, en dortoir commun ; on prend les repas entre Frères, à l'exclusion de tout étranger, comme d'ailleurs pour le reste de la vie commune ; on fait récréation ensemble, et les jours de congé, on va ensemble en promenade ; les Frères ne peuvent sortir seuls...

C'était une conception correspondant sans doute à une époque, et inspirée d'ailleurs des coutumes de la Trappe. Certes, le Chapitre 13 corrigeait un peu cette rudesse d'une vie commune confinant au grégariisme en par-

lant de « la manière de se comporter entre Frères ». Mais l'insistance sur le silence du Chapitre 22 n'encourageait guère aux relations et aux échanges²²⁶. Ici encore, l'influence de la Trappe se faisait sentir.

Je vois trois aspects à la nouveauté de la conception présentée par le Chapitre 3 de la *Règle* de 1967²²⁷. Tout d'abord, la communauté n'est pas une « donnée toute faite » qui résulte de la proximité constante des individus qui la composent. Elle est toujours à construire. Et elle ne peut résulter, jour après jour, que de la contribution active de chacun. Les Frères ne sont pas des individus qui deviennent communauté en se retrouvant ensemble pour les « exercices », mais des personnes responsables d'une vie fraternelle :

Les Frères construisent la communauté par le don joyeux d'eux-mêmes au service des autres. Ensemble, ils sont responsables de sa vie, de la force de son témoignage [...] Chacun se considère responsable de tous ses Frères, de la vie de la communauté et de la bonne marche de la maison²²⁸.

Réciproquement, la communauté ne peut résulter que de la libre adhésion de personnes différentes : on retrouve ici l'insistance de la *Déclaration* sur la valeur unique de la personne de chaque Frère :

La communauté est attentive à promouvoir les talents particuliers, s'ouvre aux aspirations diverses de ses membres, tient compte de leurs cheminements spirituels. Elle favorise l'expression des libertés dans la finalité commune²²⁹.

En second lieu, une des bases de la construction permanente de la communauté est le dialogue qui se poursuit constamment entre ses membres. Il s'agit bien de vivre ensemble, ce qui implique l'adoption d'un certain nombre de pratiques, de prière par exemple ; mais c'est ensemble, par la concerta-

²²⁶ Pas plus que le chapitre 6 : *De la manière dont les Frères doivent se comporter dans les Récréations*, qui énumérant la liste des sujets dont il était interdit de parler, plaçait cette « détente » comme dans un carcan. Le Chapitre du Recueil sur les sujets dont on peut s'entretenir dans les Récréations n'améliorait guère la perspective rigoriste de la *Règle*.

²²⁷ La *Règle* de 1967 suit le même ordre que celle de 1718 pour les trois premiers chapitres : Nature et fin de l'Institut, l'Esprit de l'Institut, la Communauté. Ensuite elle s'en écarte, parlant successivement de la consécration puis des vœux des Frères (chap. 4, 5, 6, 7, 8), de l'œuvre apostolique (9), de la vie de prière (10), de la vitalité de l'Institut (11).

²²⁸ *Règle* 3 b ; *Constitutions* 3 1.

²²⁹ *Règle* 3 e.

tion, que l'on décide des modalités concrètes de ces pratiques. En d'autres termes, la *Règle* ancienne mettait l'accent sur ce que j'appelle les « structures-choses », les pratiques déterminées universellement par la *Règle*, jusque dans les détails de l'horaire. La nouvelle *Règle* met l'accent sur les « structures-personnes », puisqu'il s'agit toujours de « construire la communauté » :

Pour alimenter la vie de foi et favoriser l'unité spirituelle de la communauté, une conférence sous forme d'exposé ou d'échange de vues a lieu au moins chaque quinzaine²³⁰.

Le dialogue permet à chacun d'exprimer ses pensées dans la confiance, de tendre à l'unité de vues et d'action, sans exclure cependant de fructueux affrontements. L'Esprit d'amour qui habite en chaque frère fait l'unité de la communauté. Sous son inspiration, elle anime et organise la vie de prière. Les Frères prient ensemble, écoutent et méditent ensemble la Parole de Dieu, ensemble ils participent à la même Eucharistie. C'est ensemble qu'ils cherchent et rencontrent Dieu²³¹.

Cette dernière phrase, comme la première du second article cité met en évidence ce qu'on peut appeler la dimension « mystique » de la communauté. Mais la construction même de l'article donne à entendre qu'il n'y a de mystique authentique de la vie fraternelle que dans le prise en compte des conditions humaines de la vie ensemble. C'est donc dans cette perspective qu'il faut comprendre le premier article du Chapitre 3, dans lequel certains ont pu craindre l'expression d'un idéal inaccessible et quelque peu désincarné :

La prière du Christ, « Père qu'ils soient un comme vous et moi sommes un », inspire toute la vie des Frères. Ils s'efforcent de réaliser dans une communauté fraternelle comme une ébauche de ces relations personnelles de connaissance et d'amour qui constituent la vie trinitaire²³².

Pareille référence trinitaire était nouvelle dans la *Règle* de la communauté. Elle n'en renvoyait pas moins à des textes lasalliens des Méditations²³³. Il en allait autrement, du moins à première vue, de la dernière nouveauté

²³⁰ La *Règle* redonnait ainsi au terme « conférence » son sens étymologique, qui était la pratique des origines de l'Institut. En fait, elle demandait la tenue de réunions de communauté régulières.

²³¹ *Règle* 3 f, d.

²³² *Règle* 3 a.

²³³ *Ibidem*.

que je signalerai : la mention, dans la *Règle*, du caractère apostolique de la communauté. On y retrouve d'ailleurs l'insistance sur le dialogue pour la recherche ensemble, car si la communauté est toujours « à construire », la « mission est toujours à découvrir » :

Ordonnée à la tâche apostolique d'éducation, la communauté sait que la mission est toujours à découvrir. Elle contribue à la révision des intentions apostoliques, à l'adaptation des méthodes dans une attitude de recherche évangélique et de remise en question de la valeur religieuse de son activité²³⁴.

À première vue, l'enseignement spirituel de J.-B. de La Salle ne met pour ainsi dire jamais en relation la vie communautaire des Frères et leur ministère apostolique. Alors que dans son expérience évangélique, la communauté naît à partir du ministère d'éducation, et en vue de la meilleure qualité humaine et évangélique de ce ministère.

En lien avec cette dimension apostolique de la Communauté, la *Règle* de 1967 appelle ses Frères à l'ouvrir :

La communauté est ouverte généreusement à autrui. Elle collabore avec les autres Congrégations ou organismes voués comme elle à l'éducation, elle s'insère dans la pastorale d'ensemble, elle s'intéresse aux groupes culturels et aux œuvres sociales de la cité.

La communauté pratique volontiers l'hospitalité...²³⁵

On comprend que cette nouvelle conception ne put entrer immédiatement ni universellement dans la pratique : les Frères avaient été trop habitués à la forme « grégaire » de la vie commune, et on l'avait trop souvent magnifiée pour qu'ils trouvent facilement le chemin de la nouvelle « vision », d'une communauté basée sur les relations plutôt que sur l'observance, sur le projet plus que sur la coutume²³⁶. C'est pourquoi, en ce qui me concerne, dans les interventions que je pus avoir au sujet du renouveau à la suite du Chapitre, j'avais coutume de dire que « désormais l'exercice le plus important pour les Frères était la réunion de communauté », parce que c'est cet « instrument » de dialogue qui permettait le changement progressif de comportement et de mentalité.

²³⁴ *Règle* 3 g

²³⁵ *Règle* 3 b ; *Constitutions* 3 8.

²³⁶ C'était déjà la perspective de la *Déclaration*, 19-25 surtout.

Le troisième exemple que je retiens de la « nouveauté » de la *Règle* de 1967, est en continuité avec le précédent. Il s'agit du Chapitre 10 sur la *vie de prière*. Rien que le titre est significatif de la différence avec le chapitre 4 de la *Règle* des origines qu'il remplace : *Des exercices de piété qui se pratiqueront dans cet Institut*. La *Règle* proprement dite parle vraiment de la « vie de prière » et la vision qu'elle en donne déborde largement la question des exercices ou des pratiques de piété. D'abord, il est question du sens fondamental de la prière chrétienne, activité « sacerdotale », dans le Christ, du baptisé, nécessaire pour « adhérer toujours plus pleinement à cette transformation »²³⁷. Suit le rappel de la « source essentielle de la prière », l'Écriture, la Liturgie et spécialement l'Eucharistie, la Pénitence (réconciliation)²³⁸. La valeur d'une prière vécue au cœur de l'action est alors rappelée, même si l'on aurait pu souhaiter une formulation faisant davantage écho à ce que j'ai relevé dans le chapitre de l'esprit de foi, sur l'importance du contenu profane de l'activité :

Dans la prière et la tâche apostolique, ils vivent leur union à Dieu. Ils favorisent cette union par le souvenir fréquent de la présence de Dieu, le regard de foi sur l'événement et le souci d'une grande pureté d'intention dans les occupations de leur emploi. Ils se réservent chaque jour du temps pour se renouveler dans la foi²³⁹.

Le texte sur l'exercice de l'oraison est d'une grande plénitude : il résume très bien les trois parties de la méthode lasallienne d'oraison : « s'y appliquer à Dieu qui se manifeste dans la paix » ; « s'unir à la personne de Jésus-Christ et trouver en lui la lumière pour insérer leur propre vie dans l'histoire du salut » ; « prier pour ceux que Dieu a confiés à leur zèle » et « espérer du Seigneur la liberté du cœur et le discernement des esprits qu'exige leur ministère »²⁴⁰. Puis la *Règle* parle de l'ascèse nécessaire pour l'union au Christ, et de la dévotion à Marie en termes souvent inspirateurs²⁴¹.

²³⁷ *Règle* 10 a

²³⁸ *Règle* 10 b c d.

²³⁹ *Règle* 10 e.

²⁴⁰ *Règle* 10 f.

²⁴¹ *Règle* 10 i j.

Le premier article des *Constitutions* qui suivent est dans la logique du chapitre sur la communauté qui donne la priorité aux « structures personnes » sur les « structures choses » ; l'essentiel est bien là :

Les Frères règlent en communauté l'ordre et le moment des divers exercices qu'ils font chaque jour en commun²⁴².

Cela dit, suit une énumération de ces « divers exercices accomplis en commun » : Laudes, Oraison du matin, Messe, Vêpres et Oraison du soir. Quand c'est possible, Sexte et Complies ou Litanies de la Très Sainte Vierge sont dites en communauté ou en privé²⁴³. On voit bien la différence dans le degré d'insistance sur ces prescriptions. L'article suivant en revient à un donné quantitatif pour l'oraison : une demi-heure le matin, une demi-heure le soir, mais en y incluant la récitation des Vêpres²⁴⁴ ; de même, une quantité précise d'une demi-heure chaque jour est précisée pour la lecture spirituelle²⁴⁵.

En réalité, beaucoup ne souhaitaient pas ces précisions, et la révision des *Constitutions* consécutive au Chapitre général de 1976²⁴⁶ en atténua encore la rigidité. Au Chapitre, les débats sur ces détails de prescriptions d'horaire, de quantité se prolongèrent parfois bien plus longtemps que ceux qui aboutissaient au vote des différents chapitres de la *Règle*. Cette disproportion fut particulièrement notable pour la prescription relative à la récitation obligatoire du chapelet en communauté. Ce fut si long et si animé qu'on donna à ces discussions le nom pris quelque peu irrévérencieusement de Bataille de Lépante²⁴⁷. Pour aboutir au compromis suivant assez lamentable quand on pense au temps et à la salive que sa rédaction nécessita²⁴⁸ :

²⁴² *Constitutions* 10 1.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ *Constitutions* 10 2.

²⁴⁵ *Constitutions* 10 4. Mais on peut éviter la fragmentation, et faire « deux heures » de lecture spirituelle par semaine.

²⁴⁶ La *Règle* proprement dite fut maintenue telle quelle par ce 40^e Chapitre général.

²⁴⁷ Luke Salm, *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux*, p.76.

²⁴⁸ Compromis proposé par un Frère Américain très respecté qui faisait partie du groupe des « Visiteurs généraux », le F. Erminus-Joseph, mais modifié par un Frère Espagnol. Luke Salm, *op. cit.* p. 76 note 77.

Attentifs aux recommandations de l'Église et attachés aux traditions de l'Institut, les Frères honorent chaque jour la Vierge Marie par la récitation du Chapelet ou quelque autre pratique de dévotion mariale, selon l'esprit de la Liturgie, soit en particulier, soit en communauté²⁴⁹.

Après dix ans d'expérience, les Capitulants de 1976 ne touchèrent pas à un texte où tout le monde pouvait trouver son compte, sauf peut-être la « vraie dévotion à Marie ». En définitive, ces débats interminables et les votes très divisés sur les pratiques, alors que l'ensemble de la *Règle* fut voté, comme la *Déclaration* au quasi unanimité des membres de l'Assemblée, révélait que l'esprit de renouveau était admis « en principe », mais qu'il serait bien difficile de le faire passer dans la pratique : j'en reparlerai en parlant de la réception du 39^e Chapitre général.

Globalement, on peut dire cependant que la *Règle* de 1967 répondait aux orientations conciliaires, surtout si on la compare à la *Règle* « révisée » en 1946, et même aux projets P1, P2, P3. Le Concile mettait certes on garde contre une tentation de facilité, celle du « replâtrage », de l'adaptation superficielle, des modifications portant seulement sur des détails (petits ou grands). Il n'en soulignait pas moins que bien des détails pouvaient et devaient changer et *Perfectae Caritatis* demandait que les *Constitutions*, directoires, coutumiers, livres de prières, etc., soient mis à l'heure du Concile (cf. PC 3). Cela voulait dire, sans doute, non pas tant que l'on remplace des prescriptions de détail désuètes par des prescriptions de détail plus « modernes » : *ce n'est pas dans la multiplicité des lois qu'il fallait placer l'espoir d'une rénovation* (PC 4), et il convenait, après Vatican II, de faire surtout appel à l'élan personnel des religieux, de tenir davantage compte aussi de la diversité des situations locales. Les rédacteurs de la nouvelle *Règle* et les Capitulants de 1967 l'ont bien compris.

Mais surtout, dans l'esprit de *Perfectae Caritatis*, toutes ces adaptations - indispensables - ne sont pourtant que secondaires au regard d'une révision plus fondamentale. Plus exactement, elles ne sont valables que dans la mesure où elles sont appelées de l'intérieur, conçues et réalisées en fonction de cette révision essentielle. Il en va ici comme de ce qui se passe

²⁴⁹ *Constitutions* 10 5.

généralement lors de la fondation d'un Institut nouveau : ce qui est premier, ce ne sont pas les *Constitutions* ni les règlements, mais l'élan spirituel, le dynamisme apostolique, le souffle évangélique. C'est cette âme vivante qui se crée des structures et qui se traduit en lois, et celles-ci ne demeurent vivantes qu'informées par cette âme.

Ce que Vatican II demandait aux Instituts religieux, c'était de retrouver la jeunesse spirituelle d'une fondation « renouvelée ». C'est en ce sens que le Concile les invitait à revenir aux sources essentielles : l'Évangile (*PC 2*, a) et aux intentions spécifiques de la fondation première (*PC 2*, b) - et qu'il les appelait à participer aux grands mouvements de renouveau qui se manifestaient dans l'Église (*PC 2*, c) ainsi qu'à se mettre à l'écoute des besoins et des appels des hommes d'aujourd'hui avec une attention aimante et ardente (*PC 2*, d). L'idée de la *Déclaration*, la rédaction de son texte antérieure à celle de la *Règle*, et en déterminant maintes formulations, la préface du F. Charles-Henry écrivant que « c'est à la lumière de la *Déclaration* qu'il importe de lire et de comprendre les autres textes capitulaires, y compris les *Règles* et *Constitutions* », tout cela venait rappeler à l'Institut, qui en avait grand besoin, que « au commencement n'était pas la *Règle* » et que l'on devait cesser d'en absolutiser le texte, de sacraliser l'observance, de lui donner le primat sur les personnes et sur la mission. C'était une révolution plus facile à écrire qu'à vivre.

Au milieu de la 2^e session du Concile, une respiration fut offerte aux Capitulants par la célébration de la canonisation de saint Bénilde (malheureusement privée de la présence de Paul VI). Bien des hagiographes, surtout au petit pied, l'avaient présenté comme un modèle de « régularité ». La *Déclaration* se terminait en invitant tous les Frères :

...à se tourner avec foi, dans une prière unanime... vers saint Bénilde qui, avec tant d'autres Frères qui nous ont précédés, nous rappelle que Dieu aime les jeunes au point de leur consacrer ses saints²⁵⁰.

²⁵⁰ D 53 3. Cette dernière phrase de la *Déclaration* est une trouvaille très heureuse du F. Alain Houry.

Chapitre 13 – L'INSTITUT APRÈS LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967 : AVANCÉES ET CONTRADICTIONS

LE GOUVERNEMENT

Miguel - Vous avez déjà évoqué le vote du principe de subsidiarité qui eut lieu au début de la première session du 3^e Chapitre général. Ce principe s'est-il traduit concrètement dans d'autres décisions capitulaires ?

Michel - On peut trouver des illustrations de ce principe dans les textes que le Chapitre a produits sur l'obéissance. L'enseignement qu'il donne est différent de celui qui était classique dans beaucoup d'instituts religieux, dans l'Institut et même chez Jean-Baptiste de La Salle : l'obéissance comme sacrifice du jugement personnel jusqu'à l'aveugle et comme renoncement à la liberté et à l'initiative jusqu'à la passivité du robot.

À propos du Fondateur, nous avons marqué nos réserves dans *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, et je n'y reviendrai pas²⁵¹. Il est significatif que ce soit à propos de l'exercice de l'autorité par le Frère Directeur que le

²⁵¹ Il y est question de l'obéissance à plusieurs reprises, tant J.-B. de La Salle y insiste. Dans *Annoncer l'Évangile aux pauvres*, p.134-135 : impression que « le Fondateur prône une sorte de fidélité littérale et mécanique qui semble paralyser toute initiative » (cf. commentaire des Noces de Cana, note 225) ; p.174-176 : lecture de l'obéissance comme renoncement : « on n'avance dans la perfection qu'à proportion qu'on travaille à la destruction de soi-même » ; « or la parfaite obéissance conduit à la destruction de tout soi-même » (R 118) ; p.380-384 : « l'obéissance, vertu communautaire par excellence qui a pu devenir étouffante. Pratiquée à la lettre comme elle est demandée, elle risquait de paralyser à la racine l'initiative et la créativité ... gêner la liberté intérieure des inférieurs. Une telle conception de l'obéissance a pu développer, justifier et même sacraliser les tendances naturelles à l'absolutisme voire à l'esprit inquisitorial de certains détenteurs de l'autorité ». Mais des correctifs importants sont également mentionnés à plusieurs reprises dans ces pages. D'abord à partir de l'itinéraire personnel de Saint J.-B. De La Salle où on le voit soucieux de « discerner » la volonté de Dieu, à partir de critères qui ne se réduisent jamais à l'exécution passive d'un « ordre » extérieur. Dans son enseignement spirituel, il insiste sur deux critères de discernement de la volonté de Dieu : l'obéissance, certes, mais aussi *la fidélité aux devoirs de l'emploi*, ce qui réintroduit fortement l'engagement personnel dynamique et créatif (p. 136-139) ; et l'obéissance à la volonté de Dieu est dynamisée par la conscience d'être engagé dans un ministère où l'on accomplit l'ouvrage de Dieu (p. 396-398).

Chapitre de la *Règle* de 1967 sur l'obéissance se réfère explicitement au « principe de subsidiarité » :

Le Frère Directeur prend ses propres responsabilités en respectant le principe de subsidiarité²⁵².

Mais la racine profonde de ce « principe », à savoir la valeur de chaque personne, est bien mise en évidence dans d'autres articles de ce chapitre. Je ne rappellerai que le passage suivant, d'une grande densité parce qu'il fait appel à toutes les dimensions de l'obéissance. Il est d'ailleurs resté dans la *Règle* de 1976 :

C'est en communauté, à travers une recherche commune, attentive aux appels du monde et de l'Église, que l'Esprit se manifeste ordinairement. On doit y écouter la voix de chacun, car en chacun des Frères l'Esprit parle et agit. Les différences d'âge, de mentalité, de formation, sont les sources de richesse nécessaires à l'élaboration des orientations et décisions ; il appartient au Frère Directeur de les authentifier²⁵³.

Le fascicule *Consécration religieuse et vœux* qui rend compte des travaux de la 1^{ère} Commission capitulaire met en lumière quelques fondements de cette doctrine « nouvelle » sur l'obéissance à partir notamment d'une sorte de redécouverte de la dignité de chaque homme, de l'importance des relations interpersonnelles, d'une plus grande diffusion de l'information et de la généralisation de l'esprit critique²⁵⁴. Sans le dire explicitement, il montre que le « principe de subsidiarité » suppose une autre conception non seulement de l'obéissance, mais de l'autorité. Cependant, je trouve personnellement regrettable que la seule mention explicite de la « subsidiarité » soit faite de manière assez négative, presque condescendante :

Au nom de la subsidiarité, [le Supérieur] vient au secours des plus faibles pour suppléer aux carences, les aider à y remédier et leur faire atteindre une obéissance adulte, intérieure et religieuse²⁵⁵.

Miguel - Ceci pourrait sans doute être développé. Mais n'est-ce pas surtout dans l'organisation du gouvernement de l'Institut à tous les

²⁵² R 7c ; *Règle de 1987*, art.37.

²⁵³ R 7 b

²⁵⁴ *Consécration religieuse et vœux*, p. 146-151.

²⁵⁵ *Consécration religieuse et vœux*, p. 180.

niveaux que le Chapitre général de 1966-1967 a mis en œuvre le principe de subsidiarité ?

Michel - Bien sûr. Avec beaucoup de justesse, le F. Luke Salm, orfèvre en matière de « subsidiarité », observe que :

C'est un fait historiquement significatif que le Livre du Gouvernement de 1967 a apporté à l'Institut une autre philosophie de l'autorité et du gouvernement - la subsidiarité - ainsi que des réformes de structure qui devaient radicalement transformer les relations entre les Frères et ceux d'entre eux qui sont en position d'autorité²⁵⁶.

Il cite l'*Introduction au Livre du Gouvernement* (due au F. Paul-Antoine Jourjon). À relire aujourd'hui ce texte rigoureux, cohérent, profondément spirituel, on ne peut que déplorer qu'il ait disparu de la *Règle* de 1986. Si Dieu auquel seul appartient toute « autorité », l'a remise au Christ et à l'Église, la hiérarchie n'a le monopole de cette délégation, ni au sein du Peuple de Dieu, ni dans l'Institut :

Tous les Frères sont vraiment responsables de la vie de l'Institut et de son œuvre. Aussi les Supérieurs tiennent compte de l'inspiration des Frères et respectent dans l'exercice de leur autorité le principe de subsidiarité : les Frères ou les structures établies ont, dans leur domaine propre, initiative et responsabilité²⁵⁷.

En ce qui concerne le gouvernement « régional » dans l'Institut : communautés, districts, assistances ou régions, le Chapitre de 1966-1967 a établi des structures qui concrétisaient avec cohérence le principe de subsidiarité, et faisaient d'un Institut où l'autorité était fortement verticale dans sa conception, et centralisée dans son exercice, un Corps basé sur la participation responsable de tous ses membres et sur la décentralisation.

Du jour au lendemain peut-on dire, les instances locales devenaient les maîtresses et de la distribution et de l'exercice des fonctions d'autorité. De leur distribution, par l'élection généralisée des conseils et chapitres. Sans

²⁵⁶ *Un Institut religieux en transition*, p. 77.

²⁵⁷ *Livre du Gouvernement* de 1967, p. 5. L'Introduction à la partie qui traite du Gouvernement dans la *Règle* de 1986 a perdu l'ampleur de vision de celle de 1967 ; la référence à la subsidiarité est vraiment réduite au « minimum » : « [L'autorité] s'exerce dans la compréhension des personnes et le respect de la subsidiarité » (art. 102).

doute la désignation des Visiteurs continuait-elle d'appartenir formellement au Supérieur général et à son Conseil. Mais en pratique la consultation préalable par le vote de tous les Frères du district s'avère déterminante dans 95% des cas. De plus, les instances locales étaient maîtresses de l'exercice des fonctions d'autorité : à son niveau, chacune dispose des pouvoirs nécessaires à l'exercice de sa charge, sans avoir à recourir plus haut. Ce fut une réussite assez inattendue par son ampleur et sa radicalité, mais dont les résultats, très positifs dans l'ensemble, manifestèrent le bien-fondé.

Miguel - Je suis globalement d'accord avec cette appréciation ; il me semble pourtant qu'il faudrait introduire quelques bémols suivant les régions. En revanche, je suis surpris que vous n'ayez pas commencé par parler du gouvernement central de l'Institut.

Vous y avez pourtant participé directement pendant toute la décennie 1966-1976 en qualité d'Assistant de la formation. Pourquoi ce silence, ou du moins ce retard à aborder cette question ?

Michel - Je voudrais parler avec un maximum d'objectivité : ce sera difficile, dans la mesure où cette décennie a été sans doute la plus dure de ma vie de Frère. Et pour une part prépondérante, j'en attribue les ratés déplorables à la défectuosité de la structure du gouvernement central mise en place lors du Chapitre de 1966-1967. Je sais que je vais être ici assez négatif, mais je ne pense pas que ce soit pur subjectivisme de ma part.

Il faut rappeler d'abord dans quelles conditions de précipitation fut déterminée la structure du gouvernement général de l'Institut, et choisis les hommes qui y entreraient. Pour les raisons déjà indiquées, et sur ordre de la Congrégation des religieux, les travaux du Chapitre sont brutalement interrompus le 18 mai. Dans la hâte, la Commission du Gouvernement improvise la structure nouvelle du Supérieur général élu pour une durée limitée, et celle du Vicaire qui sera comme son « alter ego ». Les élections se font les 23 et 25 mai, c'est-à-dire une semaine à peine après l'interdit du Dicastère romain.

Miguel - Je crois que vous avez été sur la sellette dès ces deux élections. Comment cela s'est-il produit ? Comment avez-vous réagi ?

Michel - C'est vrai que dès l'élection du Supérieur général un léger frémissement s'était produit dans ma direction, mais il était quasi imperceptible. Le F. Didier Piveteau était venu au Chapitre avec l'idée de me faire élire Supérieur général ! Son rôle était en principe celui d'un traducteur (de l'anglais au français) ; mais sa grande intelligence, sa parfaite maîtrise des deux langues, la vision qu'il avait de l'avenir, lui donnaient une certaine audience et lui faisaient quelques solides adversaires qui ne rataient pas l'occasion de dénoncer ses démarches comme outrepassant sa fonction de traducteur. Pour ma part, j'étais au courant de l'idée que le F. Didier s'était mise en tête à mon sujet. Je n'y attachais aucune importance, bien conscient que je ne courais aucun risque. De mon premier séjour aux U.S.A. en 1964, j'avais emporté la certitude que le F. Charles-Henry serait le prochain Supérieur général : les Américains le voulaient, et il était incontestablement le meilleur candidat. Sans faire campagne, je ne faisais pas mystère de mes sentiments.

Les quelques délégués français que le « projet » du F. Didier Piveteau avait pu intéresser un bref instant se rallièrent comme les autres au F. Charles-Henry, après l'avoir interrogé sur sa position relativement au « laïcat » de l'Institut et à l'introduction de quelques prêtres dans ses rangs. La veille de l'élection, le F. Nicet-Joseph me confiait : « vous verrez, il faudra deux tours pour sélectionner les candidats ; le Supérieur sera élu au troisième tour ». Il projetait pour la séance du lendemain ce qu'il avait vécu en 1956. Les Capitulants conscients des courants de l'Assemblée ne furent nullement surpris qu'au premier tour, le F. Charles-Henry ait recueilli les 2/3 des suffrages.

Sans jamais avoir été « menaçantes » pour moi, les conditions de l'élection du Vicaire général furent un peu plus complexes. Le véritable choix devait se jouer entre le candidat de l'ancien Régime, le F. Philipp-Antoon, et celui du « renouveau », le F. Pablo Basterrechea. Mais un certain nombre de délégués français avaient été choqués par une rumeur qui avait circulé dans les jours précédant immédiatement l'ouverture du Chapitre. Délégués américains et délégués espagnols se seraient mis d'accord pour que, le Supérieur étant l'américain F. Charles-Henry, le Vicaire soit un Espagnol ; le F. Pablo Basterrechea était le seul candidat possible de ce

groupe²⁵⁸. Du coup, au premier tour pour l'élection du Vicaire, j'obtins 33 voix, ce qui priva tout candidat de la majorité absolue. Le plus curieux, c'est qu'au deuxième tour le même nombre de voix se portèrent sur mon nom : 33 ! C'étaient vraisemblablement les mêmes : et aussitôt après la séance d'élection, un capitulant français vint me dire, tout fier : « vous voyez, nous avons tenu bon ». Le F. Pablo Basterrechea avait bénéficié du report sur lui des voix qui au premier tour avaient désigné le F. Philipp-Antoon.

De toutes manières, je n'avais jamais pensé vraisemblable mon élection comme Vicaire, et je ne la souhaitais pas. Mais comme j'étais sûr de ne pas courir de vrai danger, je m'étais abstenu de toute protestation... À distance, je regrette un peu cette passivité, car je pense qu'elle fut à l'origine de malentendus qui se prolongèrent jusqu'au Chapitre général de 1976. Du reste, à l'issue de ces péripéties où il sentait que son initiative m'avait quelque peu mis à mal, le F. Didier Piveteau me remit une lettre dans laquelle il me demandait pardon de l'avoir prise.

Miguel - Comment en est-on venu à la nouvelle structure de Conseil général ?

Michel - Pour la grande majorité du Chapitre de 1966, il était clair que s'imposait une réforme du Conseil général de l'Institut. À partir du moment où les Visiteurs disposeraient des pouvoirs qui leur revenaient normalement, le rôle des Assistants devrait changer. En particulier, ils ne seraient plus comme les « super-visiteurs » d'un groupe de 5 ou 6 districts, puisque le pouvoir de décider y reviendrait logiquement aux responsables locaux. Il fallait dès lors privilégier le rôle des Assistants comme « conseillers » du Supérieur (c'était bien historiquement leur fonction première) et donc concevoir la structure du Conseil général comme plus col-

²⁵⁸ Je puis attester non pas de l'exactitude, mais du fait de cette « rumeur ». Le F. Luke Salm parle bien d'échanges entre Américains et Espagnols, et notamment avec le F. Pablo Basterrechea : « Leo et Paul ont fait une discrète visite à la Maison Mère pour y rencontrer Pablo Manuel, chef de file des jeunes têtes pensantes parmi les Espagnols... » (*op. cit.* p. 13 note 36) ; mais il semble récuser l'accord dont le bruit s'était largement répandu : « Plutôt que d'être la conspiration que certains craignaient, ce programme de rencontres donna à ceux qui y participèrent la possibilité d'apprendre à connaître d'autres délégués et leurs espérances, de respecter d'autres points de vue... de faire naître chez les délégués le sens de leur pouvoir collectif en même temps que de leur responsabilité commune » (*op. cit.* p. 14).

légiale, responsable collectivement de l'ensemble de la vie de l'Institut. Cela supposait de la part des membres de ce conseil une capacité de vision des ensembles, l'aptitude au travail d'équipe, et des spécialisations d'ordres divers. Dans l'étude des projets successifs de *Règle*, comme dans les réponses au *Questionnaire* de fin 1963, certains districts avaient élaboré une « figure » vraiment nouvelle du Conseil général de l'Institut : une équipe restreinte, constituée sur la base du « tandem » Supérieur - Vicaire, diversifiée dans les compétences de ses membres, mais homogène dans ses objectifs et la conception de la politique d'ensemble de l'Institut. C'était la position très claire du Conseil du District Central de France aux travaux duquel j'avais participé soit pour la discussion de P2, soit pour la réponse au *Questionnaire*²⁵⁹.

À bien y réfléchir, les tenants de cette réforme cherchaient à promouvoir une plus véritable unité de l'Institut. Unité du Centre d'abord : paradoxalement, la centralisation romaine de la Congrégation, fort critiquée, était pourtant en grande partie illusoire. En fait, les Frères pouvaient se sentir rattachés à douze centres distincts. La prise en charge, par le Conseil général, des intérêts et des problèmes généraux de l'Institut laissait à désirer. On pensait donc que des Assistants généraux, non géographiques, pourraient manifester et promouvoir davantage l'effort d'unité au sein du Conseil. Unité entre les diverses régions de l'Institut ensuite : on estimait que des Assistants non liés à un territoire, pourraient porter plus explicitement le souci d'entretenir la communion entre les différentes régions de l'Institut. On pressentait que cette recherche de l'unité vivante serait d'autant plus nécessaire que le gouvernement de l'Institut allait être plus nettement décentralisé.

Pareille vision s'imposerait dix ans plus tard, en 1976 - et encore, non sans imperfections - après le fiasco du Conseil général élu en 1966. Mais la composition de la Commission du Gouvernement du 39^e Chapitre ne

²⁵⁹ Selon F. Luke Salm, beaucoup de plaintes venaient de la plupart des régions de l'Institut – sauf des U.S.A. – à propos de la manière dont les Assistants empiétaient sur le gouvernement des Visiteurs. Un projet « proposait la suppression complète des Assistants territoriaux pour les remplacer par un Conseil réduit chargé d'assister le Supérieur et composé de Frères experts dans des domaines spécialisés » (*Un Institut religieux en transition*, p. 33-34).

laissait guère de place à la vision novatrice que je viens de rappeler. Et la conception du F. Charles-Henry sur une subsidiarité qu'il avait largement pratiquée comme Assistant, faisait de lui un partisan du maintien de la structure géographique du Conseil général. La Commission travaillait, elle « auditionnait » aussi : des Assistants en exercice, ou d'anciens Assistants, les « experts » du Chapitre. Et je me souviens que le climat de ces séances était plus inquisitorial que fraternel. Appelé à mon tour, je défendis comme je pus ma vision du futur Conseil général, mais je sentais bien que je parlais dans le vide. Tout au plus les membres de la Commission envisageaient-ils que des « experts » en différents domaines puissent être à la disposition du Conseil général, mais en lui restant extérieurs. Je soutenais l'idée que, pour que le Conseil général soit chargé collégialement de l'Institut, plutôt sur le plan de l'inspiration et de la mise en communion que sur celui des décisions concrètes, il fallait le constituer à partir d'un autre type d'hommes possédant une expertise dans les différents domaines de la vie du Frère : religieux, social, professionnel, catéchétique.

Au sein de la Commission capitulaire du Gouvernement, le F. Adrien devait batailler en vain pour y faire prévaloir une position analogue qui était celle du District Central de France dont il était le délégué²⁶⁰. Entre l'élection du Vicaire, le 24 mai et les tout premiers jours de juin, on crut trouver une formule de compromis. On garderait onze Assistants « géographiques » (au lieu de douze) ; et on ferait entrer dans le Conseil général, comme « spécialistes », les trois « officiers généraux » appelés jusque-là « à la suite du Régime » et on élargirait leurs responsabilités : le Procureur général serait chargé des questions de Droit de la vie religieuse ; le Secrétaire général des problèmes d'éducation et de catéchèse ; l'Économiste général, des finances et des affaires administratives.

Miguel - Comment êtes-vous devenu Assistant de la Formation ?

Michel - Je dois à la vérité de dire simplement ici que de nombreux groupes de Capitulants souhaitaient que j'entre au Conseil général. L'hésitation portait sur le « titre » qui me serait donné : mission, théologie

²⁶⁰ cf. Luke Salm, *op. cit.* p. 36, et note 61 sur la « défaite » que constitua pour le F. Adrien la proposition pour la constitution du Conseil général que fit voter la 5^e Commission le 21 mai 1966.

de la vie religieuse, spiritualité lasallienne. Finalement on se décida pour introduire dans le Conseil général un Assistant chargé de la formation, et je fus élu à ce poste le mercredi 8 juin 1966.

On pensait que ce secteur était capital. On estimait que, durant la période de recherche dans laquelle le processus de rénovation faisait entrer l'Institut, il fallait être particulièrement attentif à la formation et faire bénéficier l'ensemble de l'Institut des efforts de chaque région. On se disait encore que la rénovation de la formation aboutirait à des solutions concrètes adaptées à chaque région ; elle devrait donc être inspirée par une même vision de la mission de l'Institut, une même attention à la signification et aux exigences évangéliques fondamentales de la vie religieuse, un même recours à « l'esprit et aux intentions spécifiques du Fondateur ». Je ne reconstruis pas après coup : ce que je viens de dire, ce sont bien les perspectives dans lesquelles la *Déclaration* parle de la formation.

Au départ, je ne pouvais envisager que positivement mon élection comme Assistant : elle allait me permettre de participer sans restrictions aux délibérations et aux décisions du Chapitre général ; je l'ai montré à propos de mon rôle d'agent de liaison pour la *Règle* et surtout pour la *Déclaration*. Mais je ne tardai pas non plus à prendre vivement conscience que j'étais entré dans une structure invivable, et que mes positions de responsable de la Formation pour l'Institut allaient être contrecarrées par plusieurs de mes collègues. Il faut bien dire ici deux mots de ces difficultés allant jusqu'à la paralysie, et de leurs causes.

La structure était invivable, d'abord en raison de sa lourdeur. Dans un Conseil général de dix-sept membres (y compris le Supérieur et le Vicaire) la prise de parole était relativement malaisée, et surtout le dialogue et la véritable confrontation devenaient problématiques. Cela se faisait sentir notamment lors des deux sessions plénières d'un mois que nous décidâmes de tenir, en mai et en novembre de chaque année. Durant le reste du temps, curieusement, pouvaient fonctionner tour à tour des « conseils généraux » fort divers quant aux options de leurs membres, et dont les décisions pouvaient varier suivant la composition du groupe.

Un seul exemple. Les débuts du fonctionnement du CIL s'avèrent de plus en plus catastrophiques. Suite aux échecs aggravés des trois premières

sessions - en 1968, 1969 et 1970 - et en raison du tout petit nombre d'inscrits pour celle du printemps 1971 je demandai au Conseil la suppression de cette session. J'obtins gain de cause, parce que la majorité des Conseillers généraux « géographiques » étaient absents, et que les présents comprirent mes arguments. Le contraire aurait pu se produire.

Structure invivable encore, parce qu'elle était déséquilibrée. Le groupe des Assistants régionaux demeurait prépondérant : par la force du nombre, le poids de l'habitude, la nature des circuits d'information, de communication et des instances de rencontre. Les centres d'intérêt prioritaires de la plupart des Conseillers étaient, par la nature des choses, d'ordre régional : on demeurait plus sensible à la différence des réalisations qu'à la similitude des questions et à l'unité de l'inspiration. D'autre part, la constitution même du Conseil général et la forme d'élection de ses membres ne s'étaient guère inspirées de la préoccupation de constituer une équipe cohérente : pour l'essentiel les critères de désignation avaient été régionaux. Avec d'ailleurs des tensions très vives, voire des rivalités, entre Capitulants de plusieurs de ces Régions. C'est ainsi que le choix des Assistants pour les deux secteurs d'Amérique Latine fut désastreux, le candidat du cône Sud n'ayant même été élu qu'au second tour, ce qui était inouï dans une élection au Conseil général de l'Institut.

La crise très grave qui se développa dans l'Institut et hors de lui à partir de deux conférences prononcées au CIL par le F. Charles-Henry en novembre 1968 témoigna avec éclat de cette inadéquation structurelle : le Conseil général ignorait tout d'interventions du Supérieur qui allaient déclencher une tempête sans précédent dans l'Institut. Mais il était inévitable que le caractère conflictuel de la structure du Centre de l'Institut se manifeste de manière particulièrement vive dans le cas de l'Assistant chargé de la formation : sa structure se trouvait au départ en porte-à-faux. Car il était le seul des Assistants généraux dont le domaine spécifique recouvrait ceux de tous les Assistants régionaux.

Les textes capitulaires de 1967 manifestent une disproportion évidente entre l'ampleur des objectifs qui lui sont assignés et la faiblesse des moyens d'action qu'on lui donnait. Ampleur mais aussi imprécision des objectifs, et surtout difficulté de cerner comment il était possible de les traduire dans

le concret. Un seul exemple : l'Assistant de la formation devait donner à l'Institut des « orientations » sur la formation²⁶¹. Comment présenter des orientations générales qui signifient encore quelque chose dans les différentes situations locales ? La difficulté n'est pas spéciale à l'Institut : je l'ai éprouvée lorsque j'ai été membre d'une commission établie par le Congrégation des religieux pour préparer également des orientations sur la formation des jeunes religieux de toutes formes de vie religieuse !

Faiblesse des moyens d'action : un texte introduit à la seconde session prescrivait à deux reprises à l'Assistant de la formation de travailler « en accord avec les Frères Assistants et Visiteurs intéressés »²⁶². Je me suis souvent interrogé sur la portée d'une clause restreinte au seul cas de l'Assistant de la formation, et pour laquelle nulle réciprocité n'était envisagée.

Cela m'amène à mentionner la deuxième cause d'une situation qui à l'usage s'avéra impossible : mes positions de responsable de la Formation pour l'Institut allaient être contrecarrées par plusieurs de mes collègues. Je me souviens que lors d'une rencontre informelle entre quelques Assistants, en avril ou mai 1967, j'avais dit : « les mesures que va prendre le Chapitre vont introduire de tels changements et requérir de telles modifications de mentalité, que nous devrions tous démissionner lors de la 2^e session, pour permettre l'élection d'un Conseil général homogène au *visage* et au *projet* nouveaux que va se donner l'Institut ». Boutade, certes et tout à fait irréaliste. Elle exprimait pourtant aussi une évidence qui s'impose de plus en plus à moi à propos de l'évolution de l'Institut.

Audacieux dans la vision qu'il a donnée d'un Institut renouvelé, résolument ouvert quant à l'indispensable décentralisation, assez réaliste au fond quant aux moyens qu'il indique pour mettre en œuvre la rénovation (par exemple dans la *Déclaration*), le Chapitre de 1966 a été inférieur à sa mission quant à la structure de gouvernement général. Ce « péché originel » dont les suites ne sont pas encore épongées tient pour une bonne part au fait que le Chapitre qui avait élu le Conseil général lors de la première session n'était plus celui qui vota la *Déclaration* et la nouvelle *Règle*.

²⁶¹ LG 4,8 ; 7,12.

²⁶² LG 4,8 ; 13,3.

Qu'il suffise de dire que la moitié des Assistants régionaux étaient en profondeur hostiles à la *Déclaration*, même s'ils l'avaient tous votée. Dans la mesure où elle était ma « charte », je ne pouvais que me heurter à eux dès qu'il s'agissait de questions ayant une répercussion sur la formation : elles concernaient la vocation du Frère, la mission de l'Institut, la consécration et les vœux. Je ne ferai que mentionner d'un mot quelques-unes des oppositions qui bloquèrent les divers essais que je tentai de rédaction des « orientations générales » sur la formation que m'imposait le cahier des charges de ma fonction.

À propos de la vocation, de son authenticité, de sa liberté, de son discernement, je me heurtai au refus de fixer un âge minimum pour le début du Noviciat ainsi qu'à une opposition à des directives plus ouvertes sur la conduite des jувénats. En 1969, le Décret *Renovationis Causam* préconisa un certain assouplissement de l'engagement temporaire. Je ne parvins pas à faire saisir la nouveauté que pouvaient représenter les « Promesses » : beaucoup ne voyaient pas pourquoi les substituer aux vœux temporaires. Lorsque, suite à la réunion des Visiteurs de 1971, une réflexion sur les « Vœux dans l'Institut » fut mise en route, elle se heurta à une fin de non-recevoir violente qui paralysa toute avancée, y compris durant le Chapitre de 1976. Sur ce point, continuait de peser sur moi comme une tare la réputation qui m'avait été faite de vouloir transformer la Congrégation en Institut séculier. S'agissant de la Mission de l'Institut, impossible de faire admettre l'idée de « stages » des novices dans des milieux extra-scolaires de jeunes marginalisés : mais ce n'était là qu'une des formes de la résistance à l'engagement résolu de l'Institut pour le service éducatif des pauvres.

Dans ces conditions, je ne tardai pas à m'interroger sur la signification pour ma vie, de rester membre d'un Conseil général dans lequel j'avais l'impression d'être paralysé jusqu'à l'étouffement. La question se posa à moi moins d'un an après la clôture du Chapitre de 1967. Dans le contexte de la réforme des études théologiques entreprise par le Cardinal Garrone, Préfet de la Congrégation de l'éducation catholique, celui-ci m'avait chargé, sous le généralat du F. Nicet-Joseph, de repenser les objectifs et l'organisation de *Jesus Magister*. Cet Institut battait d'ailleurs de l'aile après des débuts prometteurs. Je m'étais donné avec ardeur à cette mission, et sans arrière-pensée. En lien avec les Clarétins, nous avions

envisagé la création d'une Faculté de Théologie spécialisée dans l'étude de la « Vie religieuse » sous ses différentes formes. J'avais essayé en vain d'intéresser à ce projet le Président de *Jesus Magister*, un Italien.

Sans que j'aie vu venir le coup, je fus attaqué de telle manière par quelques Conseillers lors d'une des séances de notre réunion plénière de novembre 1968 que je fus amené dès cette date à proposer ma démission au F. Charles-Henry. Désireux d'appliquer à moi-même l'orientation fondamentale de l'Institut sur le service des pauvres, je voulais partir en Amérique Latine. Le F. Charles-Henry refusa alors ma démission. Il me dit alors simplement : « Michel, pour vous, les pauvres, ce sont les Frères : vous devez donc continuer à travailler à leur service ». Ce fut pour moi alors une lumière décisive, même si, par la suite, j'eus encore par deux fois à proposer ma démission, toujours refusée.

Miguel - Votre action d'Assistant de la Formation comporta pourtant des aspects positifs ?

Michel - C'est vrai, et si tout avait été négatif, je ne serais pas resté dix ans dans cette charge. Mais j'aborderai ces aspects positifs en parlant de la « réception » du Chapitre de 1966-1967.

Si je ne les évoquais pas, je serais injuste envers moi-même et envers les collègues qui me soutinrent alors, à commencer par le F. Charles-Henry. Je pense en particulier aux Frères Bernard Mérian, Patrice Marey, Paulus Adams, Arthur Bonenfant, Léo Kirby parmi les Assistants territoriaux, ainsi qu'aux trois autres Assistants généraux : Maurice-Auguste, Aloysius Carmody et René Hamel.

Cette énumération tait d'autres noms. Je puis alors donner l'impression de polariser sur ma personne la division qui a régné au sein du Conseil général auquel j'ai appartenu. Cette division était devenue de notoriété publique dès la réunion des Visiteurs de 1971. Mais en conclusion de cette réflexion sur le gouvernement central de l'Institut, je tiens à redire que, quelles qu'aient été alors mes souffrances et mes insuffisances personnelles, ce que je conteste fondamentalement, ce sont moins certaines personnes que la « malfaçon » radicale de l'in vraisemblable structure du Conseil général établie en 1966. Ma situation, elle aussi « structurelle »,

explique que j'aie eu particulièrement à en pâtir. Mais ses conséquences néfastes débordèrent largement ma personne. Il ne se trouvera personne en 1976 pour défendre un système que beaucoup récusaient déjà dix ans auparavant.

ORIENTATIONS MAJEURES ET RÉALISATIONS NOUVELLES SUR LA FORMATION DES FRÈRES

Miguel - Vous avez évoqué en passant les orientations sur la Formation données par la Déclaration.

Michel - Oui, et je vais y revenir. Le *Livre du Gouvernement* de 1967 parlait techniquement de la formation des jeunes Frères. Mais c'est dans la *Déclaration* qu'il faut chercher les orientations inspiratrices pour tous les responsables de la formation, en cohérence avec la vision renouvelée que ce document donnait de l'identité du Frère. Ce document parle abondamment de la formation : il suffit de se reporter à sa *Table analytique*. En citant simplement quelques textes, je me bornerai ici à noter une triple tension dialectique qui dynamise cet ambitieux programme.

D'abord, la *Déclaration* revient fréquemment sur l'importance irremplaçable de la formation première. Elle demande qu'on voie large dans le temps qu'on lui donnera, dans l'ampleur des objectifs qu'on lui assignera et dans l'éventail des domaines de la préparation de base qu'on assurera aux jeunes Frères, perspectives dans lesquelles on l'assurera.

Le Chapitre général insiste sur l'importance d'une sérieuse préparation humaine, spirituelle, théologique, professionnelle et pastorale qui ne soit pas purement de type livres que mais qui, par la pratique de l'action réfléchie, favorise au contraire le sens de l'initiative et de la communauté, l'éveil et la maturation de l'esprit apostolique²⁶³.

Il est indispensable que la formation, loin de couper les jeunes de la vie des hommes de notre temps, se préoccupe de les y faire participer en profondeur selon leur état et en vue de leur mission. On ne réduira donc pas la formation professionnelle des Frères à l'acquisition des diplômes et de la culture intellectuelle, mais on considérera qu'elle requiert en outre

²⁶³ D 15 1.

« une connaissance suffisante des modes de vie, ainsi que des manières de voir et de penser de la vie sociale actuelle » (P.C. 18,2)²⁶⁴.

Mais cette insistance sur la nécessité d'un sérieux départ ne prend son sens que dans la mesure où la formation est envisagée comme un processus jamais achevé :

La responsabilité personnelle de chaque Frère exige une solide formation de base prolongée par une mise à jour permanente²⁶⁵.

Il faut permettre aux jeunes de recevoir une telle formation (pour le ministère catéchétique : biblique, théologique, psychologique, sociologique, anthropologique...) et donner aux Frères engagés dans l'apostolat les possibilités et les moyens concrets de parfaire et d'adapter la formation qu'ils ont reçue antérieurement²⁶⁶.

La formation et le style de vie religieuse tendront à développer cette « aptitude continuelle à se renouveler et à s'adapter » (G.E.M. 5) requise par la vocation d'enseignant²⁶⁷.

Pour que ce processus soit authentique et constamment relancé, il faut qu'il soit constamment mis en œuvre par l'Institution. Comme d'habitude, la *Déclaration* ne s'arrête pas à déplorer des errements du passé. On peut cependant les lire en filigrane dans la vigueur d'un texte comme ceux-ci :

Les responsables se garderont de toute attitude parcimonieuse aussi bien que d'un utilitarisme étroit dans la formation de base des Frères. Non seulement ils veilleront à ce que tous possèdent les titres professionnels et universitaires requis, mais ils s'attacheront à leur assurer une culture aussi large que possible, faisant en sorte que les talents particuliers de chacun soient valorisés. Il importe donc que les jeunes Frères disposent du temps et de moyens nécessaires à l'acquisition de cette solide culture de base, sans laquelle l'aisance et l'efficacité de leur travail risqueraient d'être compromises pendant de longues années²⁶⁸.

²⁶⁴ D 48 5.

²⁶⁵ D 15 1.

²⁶⁶ D 38 5.

²⁶⁷ D 48 7.

²⁶⁸ D 48 4.

La richesse de l'Institut, ce sont les Frères qui le constituent ; son efficacité apostolique dépend de leur préparation. On mettra donc tout en œuvre pour leur permettre de travailler avec confiance et optimisme²⁶⁹.

Et si la *Déclaration* ne s'attarde pas à critiquer le passé, son texte se fait grave pour mettre en garde contre une politique des œuvres qui a trop souvent été développée au détriment de la formation des Frères. L'avertissement est même formulé au présent : une révision « au niveau de l'implantation des œuvres est nécessaire » :

Faute de quoi [...] la préparation de base et la formation permanente seraient rendues très difficiles.

En effet, il faut reconnaître que le poids des œuvres et le surmenage qui en résulte, entraînent fréquemment pour des jeunes une formation abrégée et tronquée ; pour des Frères en activité, l'impossibilité d'une culture approfondie et renouvelée...²⁷⁰

Mais les devoirs de l'Institution à cet égard ne seront efficaces que s'ils sont assumés et comme relayés par l'engagement responsable de chaque Frère dans sa propre formation : ce dernier trait est en cohérence avec l'insistance de la *Déclaration* sur la primauté de la personne :

Les moyens de formation, si excellents soient-ils, ne sauraient dispenser aucun Frère de sa propre responsabilité. C'est à chacun qu'il incombe, en réponse à l'appel incessant de l'Esprit, de tout mettre en œuvre pour mieux réaliser sa vocation personnelle. Toute formation est une ascèse : il faut souvent reconvertir son regard, l'ouvrir à des perspectives encore nouvelles, ne jamais s'installer dans la tranquille possession d'une technique²⁷¹.

La troisième tension que je veux relever est également en cohérence avec une autre caractéristique majeure la *Déclaration* : l'épaisseur et l'authenticité de la qualité professionnelle sont à la fois la condition et le fruit de la profondeur spirituelle. Sur cette unité dynamique, la *Déclaration* est intarissable :

²⁶⁹ D 38 5.

²⁷⁰ D 49 1-2.

²⁷¹ D 15 2.

À travers toute la formation, il importera d'éveiller, de discerner et d'éduquer le sens apostolique. Dans ce but, on inclura la dimension apostolique dans toute la formation [...] On s'efforcera également de former à une vie de prière où le regard jeté sur Dieu vient éclairer et purifier l'élan apostolique tandis que ce dernier suscite et soutient l'élan vers Dieu²⁷².

L'option pour ce service [des pauvres] exige du Frère une sérieuse préparation sociale, économique et politique qui lui fasse reconnaître les dimensions totales du combat pour la dignité de l'homme [...] Le service des pauvres ne peut se séparer de la pauvreté spirituelle, de l'humilité, de l'amour du Christ et des hommes [...] Un authentique service éducatif et apostolique des pauvres contribuera largement à unifier en profondeur la vie personnelle de chaque Frère et lui permettra de dépasser plus aisément les difficultés qui se présentent à ceux qui ont misé leur vie sur Jésus-Christ²⁷³.

La formation et la spiritualité du Frère viseront à faire percevoir et vivre le métier comme une expression et un stimulant de sa consécration religieuse de laïc. C'est pourquoi, par exemple, il s'efforcera de comprendre et de réaliser la signification éducative de ses vœux ; il exercera sa foi en « demeurant à l'écoute de la façon dont Dieu parle au cœur des jeunes d'aujourd'hui » (Paul VI, discours aux Frères des écoles chrétiennes, 16 juin 1966) ; il puisera dans son amour pour le Seigneur et pour les jeunes l'énergie nécessaire pour reprendre sans cesse, à leur service, l'effort de culture, de renouveau pédagogique, d'intérêt joyeux pour la vie²⁷⁴.

Miguel - Le Chapitre de 1966-1967 a-t-il introduit des nouveautés concrètes en matière de formation ?

Michel - Guère, quant à la formation de base : on attendait encore que des orientations viendraient de l'Assistant de la formation. La fonction de Visiteur général fut pratiquement supprimée. Les deux innovations majeures concernèrent des organismes de formation permanente : les Centres lasalliens régionaux et surtout le CIL, alors officiellement institué.

²⁷² D 25 3.

²⁷³ D 34 1- 2 - 3.

²⁷⁴ D 48 7.

LE CENTRE INTERNATIONAL LASALLIEN (CIL)

Miguel - Le Second Noviciat romain avait été supprimé en 1966. Pour quelles raisons ?

Michel - Le Second Noviciat avait été créé au Centre de l'Institut à la fin du XIX^e siècle. Dès le commencement, il s'était agi d'une institution internationale. Son titre indiquait l'objectif principal qu'il visait : offrir un temps de reprise spirituelle à une soixantaine de Frères ayant vécu pendant une période suffisamment longue déjà l'expérience de la vie communautaire et apostolique.

Au départ, et pendant une quarantaine d'années, la durée du Second Noviciat s'était limitée à trois mois – on parlait des « cent jours ». Le Chapitre de 1923 décida qu'il se prolongerait pendant une année scolaire : neuf mois. Après avoir fonctionné à Athis-Mons de sa création jusqu'en 1904, il avait suivi le déplacement de la Maison généralice : à Lembecq-lez-Hal jusqu'en 1936 ; à Rome, dans un bâtiment construit dans ce but, à partir de la session de 1936-1937. La session de 1939-1940 n'avait réuni qu'une vingtaine de Frères, puis le Second Noviciat cessa de fonctionner pendant toute la durée de la guerre. Le F. Athanase-Émile fit décider sa remise en route immédiate par le Chapitre général de 1946. Vingt promotions s'y succédèrent sans interruption : la dernière session de 1965-1966 fut réduite à six mois en raison des travaux nécessaires à la préparation du Chapitre général.

Plusieurs des candidats devant faire partie de la promotion de 1966-1967 se trouvaient déjà en Europe à la fin de la première session du Chapitre : spécialement des Américains venus se familiariser avec la langue française pendant les vacances scolaires. Or, dès la première réunion du nouveau Conseil général, le 13 juin, en qualité d'Assistant de la formation, je demandai que cette session soit supprimée, ce qui fut décidé sans aucune difficulté, et à l'unanimité, tant les raisons que j'avais données paraissaient évidentes. D'abord, le F. Mutien-Clément (de Belgique-Sud) qui avait dirigé les deux dernières sessions (1964-1965 et 1965-1966) avait présenté sa démission. Son sous-directeur, le F. Aloysius Carmody (Australien) venait d'être élu Assistant-Secrétaire général. On ne pouvait improviser immé-

diatement de nouveaux cadres. Il était de notoriété publique que la session de 1965-1966 avait été un fiasco, et c'est ce qui avait amené son directeur à renoncer. La décision prise d'une seconde session du Chapitre général entraînait la nécessité d'une réfection complète du bâtiment du Second Noviciat qui serait donc inutilisable en 1966-1967.

Si ces raisons conjoncturelles suffirent à entraîner la suspension du Second Noviciat, c'est aussi parce qu'il était devenu évident qu'il fallait repenser complètement les objectifs, le fonctionnement, l'encadrement de cette structure. Pour m'en tenir à la période de l'après-guerre, l'institution avait relativement bien fonctionné sous la direction des Frères Nicet-Joseph, de 1946 à 1956 et Clodoald, de 1956 à 1964. Ces deux hommes couvraient de leur stature exceptionnelle les insuffisances de plus en plus accusées de l'organisation ; ils réussissaient à faire tolérer par les participants, de bon ou de mauvais gré, son inadéquation, de plus en plus évidente, à la réalité de l'Institut. C'est même grâce au rayonnement dont il jouissait auprès de nombreux de ses anciens, Capitulants de 1956, que le F. Nicet-Joseph avait été élu par eux Supérieur général, alors qu'il n'appartenait pas au Régime.

Toutefois, dès ce Chapitre, bien des Notes signalaient la nécessité de repenser radicalement le Second Noviciat romain. Mais pris par le temps, les Capitulants avaient confié cette révision « à la sagesse et à l'expérience » du nouveau Supérieur général. Suffisamment absorbé par l'administration « ordinaire » de l'Institut, devenue plus difficile en ces années de mutation, sans parler de la grande entreprise de la révision de la *Règle*, le F. Nicet-Joseph n'avait guère eu le temps, ni peut-être le goût, de s'attacher à ce chantier qui lui était pourtant cher.

Il en sentait peut-être moins l'urgence parce que le Second Noviciat paraissait bien marcher, sous la direction du F. Clodoald. Celui-ci en avait pris la responsabilité comme « auréolé » d'une triple couronne où la légende le disputait à l'histoire : celle d'une intelligence si brillante qu'on lui avait proposé dans sa prime jeunesse, des postes d'enseignement universitaire ; celle du chef « moderne » et de l'un des rares Capitulants « ouverts » de 1946 ; celle du Visiteur injustement destitué en 1952 par un Assistant borné. À beaucoup de seconds novices, l'enseignement du F.

Clodoald paraissait très neuf. Il le prodiguait du reste sans parcimonie : ses conférences quotidiennes ne duraient jamais moins d'une heure. Bibliothécaire-secrétaire de ma promotion (1960-1961), j'avais même été gentiment invité par le groupe canadien à dactylographier le texte intégral des exposés du F. Directeur, et ce travail servit aux promotions suivantes.

Désigné comme collaborateur du F. Clodoald pour les retraites de cinquante et de quarante jours organisées en France à l'intention des Frères de 32 ans, durant les grandes vacances de 1962 et 1963, j'avais été témoin du même rayonnement dont bénéficiait son enseignement donné pourtant sur un ton plutôt monotone. Cependant, la promotion de Second Noviciat à laquelle j'appartenais avait connu une mini-révolte que le F. Clodoald avait dénoncée et bloquée avec la seule rigueur d'une flagellation verbale publique. Les trois Français qui l'avaient esquissée (à leur tête se trouvait le F. Paul-Antoine Jourjon), en avaient été tellement déstabilisés, que mes compatriotes me demandèrent d'essayer de réparer les dégâts.

C'est dire que tout ne baignait pas dans l'huile. En juillet 1964, le F. Clodoald fut victime d'un terrible accident de voiture au Canada. Il en resta paralysé durant tout le reste de sa vie (son martyre se prolongea jusqu'en 1979). Le nouveau Directeur fut totalement improvisé ; il avait relativement bien réussi comme Directeur du Second Noviciat de trois mois de Bordighera. Mais il prit ses fonctions romaines au plus mauvais moment : en pleine effervescence conciliaire, alors que se développait parmi quelques Frères et notamment à Rome, la campagne pour et contre le sacerdoce, et tandis que le *Questionnaire* en vue du Chapitre général provoquait de nombreuses remises en question. Si intelligent et si bon qu'ait été le F. Mutien-Clément, rien ne l'avait préparé à subir de plein fouet une contestation multiforme que les « loisirs » du Second Noviciat permettait de développer.

Mais en réalité, l'échec du nouveau Directeur était moins celui de sa personne que d'un système usé jusqu'à la corde. Trois orientations fondamentales du Second Noviciat sans doute explicables dans le contexte de sa création étaient devenues, au fil des mutations du XX^e siècle, des dysfonctionnements majeurs. La conception de « Noviciat », c'est-à-dire

d'une sorte de retour en arrière pour retrouver une « ferveur » plus ou moins érodée par la vie devenant intolérable dans un monde et une Église marqués par l'idée d'« itinéraire » spirituel vécu en mémoire, certes, mais autant et plus en espérance.

L'idée et la pratique d'un temps de « retraite » présentant un « spirituel » déconnecté non seulement de tout engagement apostolique – ce qui était normal et bénéfique – mais de toute intégration du « ministère » dans la recherche de Dieu, venaient d'être contredites très officiellement par le Concile, ainsi que par la redécouverte de la place centrale des *Méditations pour le temps de la retraite* dans l'enseignement lasallien. Enfin, le caractère individualiste de ce rassemblement international, mais de personnalités « juxtaposées » et vivant un règlement uniforme largement basé sur le « silence », n'était plus supportable dans un monde de communication et une Église-communion.

Plus concrètement, et même prosaïquement, la première session du Chapitre général venait de connaître la possibilité d'expression dans les trois langues les plus parlées dans l'Institut (le français, l'anglais et l'espagnol), grâce à la traduction simultanée. On ne pouvait plus dès lors accepter l'idée que l'enseignement aux seconds novices soit donné uniquement en français, et sans traduction : ce qui aboutissait à l'énormité dont j'avais été le témoin, d'un Frère américain par ailleurs brillant, subissant pendant neuf mois des conférences auxquelles il ne comprenait pas un mot.

Miguel - Comment est-on passé de la pratique du « Second Noviciat » à l'idée du CIL ?

Michel - En plusieurs étapes. Responsable de la Formation, je ne pouvais me contenter d'avoir obtenu la suspension du Second Noviciat. Je sentais qu'il fallait inventer autre chose.

Dans une lettre envoyée au F. Supérieur général en septembre 1966, je proposai de prévoir dès ce moment la tenue d'une session destinée aux directeurs de Noviciat. Elle devrait permettre de faire passer chez ces responsables l'enseignement du Chapitre général, dont on pouvait prévoir qu'il serait important. Elle offrirait en outre l'occasion d'une sorte d'ébauche concrète de l'institution rénovée que l'on souhaitait. En outre, je me

proposai pour assumer moi-même la direction de cette session. La réponse du F. Charles-Henry, parlant au nom des membres du Conseil général, fut immédiate, positive et chaleureuse.

Miguel - Quelle suite fut donnée à cet échange de correspondance ?

Michel - Dès mon retour à Rome, courant octobre 1966, je me préoccupai de faire avancer l'idée positivement accueillie, par des échanges avec le F. Supérieur général et les membres du Conseil présents. Ainsi que le suggéraient plusieurs Assistants, on décida d'élargir l'invitation aux Directeurs de Scolasticat. Du coup, ce n'était pas une, mais deux sessions de trois mois, qu'il fallait prévoir, ouvertes également l'une et l'autre aux deux groupes de destinataires. La date proposée de février à avril-mai 1968 parut trop proche de la fin du Chapitre général. On opta donc pour une première session qui aurait lieu de novembre 1968 à janvier 1969, et une seconde de mars à mai 1969.

Même si tous les détails de réalisation des deux sessions étaient loin d'être au point, il était urgent d'informer les Visiteurs, de recueillir leurs réactions, et de retenir les candidatures pour l'une et l'autre session. Dès novembre 1967, une *Circulaire* signée de l'Assistant de la formation fut envoyée dans tous les Districts. Elle annonçait l'organisation de ces deux sessions, en présentait succinctement l'objectif, les destinataires, le calendrier ; elle demandait d'envoyer avant le 1^{er} janvier 1967 les inscriptions de principe ainsi que les suggestions aussi bien des Visiteurs que des futurs participants.

Les réponses furent dans l'ensemble positives, beaucoup enthousiastes, quelques rares plus réticentes. L'une ou l'autre disait sa crainte d'une organisation qui favoriserait « l'intellectuel » au détriment du « spirituel ». À vrai dire, de telles réactions étaient fort peu nombreuses. Mais elles touchaient en moi une fibre très sensible. Je n'ai jamais compris, ni admis, l'espèce d'allergie manifestée par certains responsables d'un Institut « enseignant » dès qu'il est question d'études, de recherche, de travail intellectuel. Et je comprends encore moins que l'on puisse établir comme une opposition de principe entre « études » et « vie spirituelle », comme si la quête de Dieu était interdite à l'intelligence. Je ne veux pas dire par là que je crois à une relation positive automatique entre les deux domai-

nes. Mais pas davantage à une incompatibilité de base. Si l'on me cite en modèle la sainteté « ignorante » (mais sans doute moins qu'on ne le prétend) du Curé d'Ars, je puis répondre en évoquant la sainteté « savante » de Thomas d'Aquin et de nombreux Pères de l'Église...

Miguel - Vous étiez proposé comme Directeur de ce premier « essai » d'une nouvelle formule du Second Noviciat. Cette partie du programme ne fut pas retenue. Pour quelles raisons ?

Michel - Il était évident pour tout le monde que lors de sa seconde session, le Chapitre général en cours aurait à débattre et à se prononcer sur l'avenir de ce que nous continuions à appeler « Second Noviciat » romain. Par ailleurs, il était bien du ressort du Supérieur général et de son Conseil, et en particulier de l'Assistant de la formation, de prévoir des réalisations telles que celle qui avait été décidée. Lors de la première réunion plénière du Conseil général durant le mois de mai 1967, on discuta de quelques points pratiques d'organisation des sessions de 1968-1969. Il me semble que ce fut alors déjà qu'on renonça à l'appellation « Second Noviciat » pour prendre celle de *Centre International lasallien* (CIL)²⁷⁵.

Le Conseil échangea longuement sur le « staff » de la nouvelle organisation. Sans doute n'avais-je pas suffisamment prêté attention au fait que, dans sa réponse du 2 octobre 1966, le F. Charles-Henry n'avait pas explicitement mentionné ma suggestion d'en prendre la direction que je présentais d'ailleurs « sur la pointe des pieds » et de manière conditionnelle. J'avais cru qu'elle était admise, avec l'ensemble de la proposition appréciée comme capitale. Et depuis, j'avais agi avec cette persuasion. Mais, lors de ces séances du Conseil général consacrées au CIL, plusieurs Assistants se montrèrent réticents à l'idée que j'en assume la responsabilité directe. À cette date, il me sembla que leurs réserves n'étaient que positives : ils estimaient que je devais rester libre pour les autres tâches qui relèveraient de l'Assistant de la Formation. Je dois reconnaître que je n'insistai pas alors sur le maintien de ma candidature. À tort, je pense, comme la suite le montrerait.

²⁷⁵ Dans les discussions de 1967, et jusque dans le texte du *Livre du Gouvernement* (chapitre 20), on parle du *Centre International Lasallien* (CIL). Cette dénomination devait prévaloir rapidement dans la pratique, sans doute en raison de la commodité du sigle (CIL). C'est celle que j'adopterai constamment.

Assez laborieusement - et non sans avoir pris contact avec les intéressés - le Conseil aboutit à la désignation d'un staff de trois membres : les FF. Juan Viola, Didier Piveteau, Julius Winkler. Le premier, un Andalou très convivial était originaire du District de Madrid. Il avait suivi à la Grégorienne le cycle des études philosophiques et théologiques et rédigé une thèse de doctorat. Professeur de morale à l'Institut Pie X de Salamanque, il venait de succéder au F. Fernando Izaguirre, devenu Assistant, comme Visiteur du District central d'Espagne. Il avait de grandes qualités non seulement intellectuelles, mais relationnelles. Je ne pouvais alors que me réjouir de ce choix. Du F. Didier Piveteau, j'ai déjà parlé : ses innombrables talents, en particulier sa créativité et son imagination, lui auraient permis de jouer un rôle clef dans l'Institution nouvelle. Je n'avais aucune réticence à présenter ; mais à part moi je doutais fort que le F. Didier puisse consentir à « s'enfermer » à la Maison généralice. Je ne connaissais pas le F. Julius Winkler du district de Winona ; sa compétence en sciences humaines, son sérieux religieux et son affabilité lui permirent d'apporter beaucoup. À la dernière minute, le F. Ezéchiel Nieto de Mexique Nord accepta de renforcer l'équipe. Sa compétence était également d'ordre psychosociologique.

Miguel - Vous avez évoqué le rôle que devrait jouer le Chapitre général pour la réflexion sur le CIL. Quel fut sur ce sujet, l'apport de la seconde session ?

Michel - Au sein de la 3^e Commission, responsable de la Formation, une sous-commission fut établie, dans la dernière période de la deuxième session capitulaire de 1967, pour préparer les textes du *Livre du Gouvernement* sur le CIL et sur les Centres lasalliens régionaux. J'étais président de cette commission composée notamment de Frères ayant une expérience des Seconds Noviciats. Le débat sur le CIL en assemblée plénière ne prit guère plus d'une demi-heure, le 9 décembre, à la fin de la séance de 11h et au début de celle de 17h. Il aboutit au vote de propositions reprises dans le chapitre 20 du Livre du Gouvernement consacré au CIL.

Les orientations importantes que contient ce texte montrent qu'un travail considérable de réflexion collective avait été réalisé depuis la chiquenaude de départ qu'avait constituée ma lettre de septembre 1966. Le CIL se dis-

tinguait nettement du Second Noviciat romain d'abord par sa finalité spécifique : ce n'est plus la rénovation personnelle des participants, même si le travail propre de ce Centre requiert et favorise un effort d'approfondissement spirituel et de renouveau communautaire²⁷⁶. Le CIL a pour but :

De contribuer à l'unité vivante de l'Institut, à la préparation de ses cadres, à l'approfondissement de la pensée de saint Jean-Baptiste de La Salle²⁷⁷.

Ce but général était précisé dans des objectifs particuliers que le Chapitre général assignait à l'équipe des responsables du CIL, à charge pour elle de trouver les moyens concrets de les atteindre :

Mieux diffuser dans l'Institut le résultat des études... sur le Fondateur et contribuer ainsi à une meilleure connaissance de son œuvre.

Développer la connaissance de la tradition vivante de l'Institut.

Favoriser une meilleure connaissance et une plus forte compréhension mutuelle des divers secteurs de l'Institut, et permettre une réflexion commune sur les conditions concrètes et diverses de l'apostolat du Frère dans le monde actuel.

Approfondir la doctrine de l'Église sur [...des] questions qui concernent particulièrement les participants.

Permettre une familiarisation plus poussée avec la pensée moderne ou les techniques de communication²⁷⁸.

L'insistance sur l'importance du dialogue entre les participants constituait une autre différence entre le CIL et le Second Noviciat romain. Par ailleurs, les objectifs du CIL tels qu'ils sont ici présentés sont en consonance profonde avec la *Déclaration* et plus généralement avec la recherche de rénovation de l'Institut : ce qui implique à la fois l'enracinement dans le Fondateur et la tradition vivante, l'ouverture à l'Église et au monde moderne, l'accueil d'un nécessaire pluralisme.

La seule question concernant les objectifs du CIL qui avait fait l'objet d'une ébauche de débat dans l'Assemblée portait sur la recherche lasallienne. Un Capitulant fit remarquer que l'Institut n'attendait pas du CIL :

²⁷⁶ LG 20 4.

²⁷⁷ LG 20 1.

²⁷⁸ LG 20 3.

...qu'il soit un centre de recherche sur le Fondateur et sur la vie religieuse, mais seulement que les Frères qui y viendront puissent prendre un contact prolongé avec la pensée du Saint et les directives de l'Église sur la vie religieuse²⁷⁹.

L'intervention que je fus alors amené à faire est résumée dans les lignes suivantes :

À cela, le Frère Assistant chargé de la formation répond : le CIL devra trouver sa voie. Il faudra à la longue que quelques Frères, consacrés à la recherche, en fassent bénéficier les Frères du CIL et gardent par là contact avec la vie de l'Institut ; il en résultera un intérêt réciproque. On note aussi qu'un minimum de cours doivent figurer au programme du CIL auxquels devrait s'ajouter un travail personnel qui les rendrait plus bénéfiques²⁸⁰.

Sans que je puisse m'en douter alors, les trois phrases de cette intervention évoquaient par avance les laborieux commencements de la réalisation du CIL. En disant que le CIL *devrait trouver sa voie*, je ne pensais qu'à observer qu'il s'agissait d'une expérience nouvelle et que les textes qui en délimitaient les contours ne pouvaient avoir tout prévu. Je n'imaginai pas à ce moment que le CIL ne découvrirait sa route qu'après s'être aventuré sur des chemins de traverse qui apparaîtraient à plusieurs, et à moi-même, comme des impasses.

Une difficulté qui surgirait rapidement – et qui dure toujours – est celle de faire se lever des vocations de « chercheurs lasalliens » (j'en reparlerai à propos des *Études lasalliennes*). Quant à l'équilibre entre le travail personnel des Cilistes et la nécessité d'un enseignement « magistral » ce devrait être la principale pierre d'achoppement des débuts du CIL.

Miguel - Dans le « programme » du CIL tel que le traçait le Chapitre général, quel était devenu le rôle de l'Assistant de la Formation ?

Michel - Il me reste à citer un article de ce chapitre 20 du Livre du Gouvernement qui concerne les « responsables » du CIL :

Une communauté internationale d'au moins trois membres est chargée

²⁷⁹ Procès Verbal Séance du 9 décembre 17 h. Doc 932.90, p. 1 Proposition 3.

²⁸⁰ *Ibidem*.

de l'animer et de l'adapter d'une manière permanente *en liaison avec le Frère Assistant responsable de la Formation*. Il revient à cette équipe d'organiser des sessions spécialisées en vue de répondre à des besoins déterminés de l'Institut et de préciser les modalités concrètes de ces sessions : durée, participants, programmes, méthodes de travail. Les Frères qui font partie de cette équipe sont nommés pour trois ans par le Frère Supérieur, après consultation du Conseil général ; leur obédience est renouvelable.

Le Frère Directeur du CIL est invité à assister au Chapitre général en qualité d'expert, étant sauf, par ailleurs, son droit à la députation²⁸¹.

Un simple mot sur le 2^e § de cet article. J'estimais que le Directeur du CIL devait être membre de droit du Chapitre général, comme l'avait été le Directeur du Second Noviciat romain. Mais le 39^e Chapitre général était hostile aux membres de droit, en juste réaction contre leur prolifération abusive depuis 1946. Tout ce qu'il fut possible d'obtenir, c'est que le Directeur du CIL soit admis au Chapitre en qualité d'expert. En fait, ce cas de figure ne se produisit jamais, et il ne fut pas maintenu lors de la révision du Livre du Gouvernement en 1976²⁸².

J'en viens maintenant à la question que vous avez posée sur le rôle que l'Assistant de la Formation allait garder dans le fonctionnement du CIL. J'ai déjà dit comment, dès mai 1967, l'idée première de me confier la direction des deux premières sessions du CIL avait été écartée. L'article sur les responsables du CIL est bien conforme au principe de subsidiarité sur le respect duquel, durant cette seconde session du 39^e Chapitre général, on gardait une vigilance attentive, voire frileuse. C'était vraiment « au staff » du CIL qu'il appartenait d'en mener les sessions et d'en déterminer toutes les modalités pratiques : *durée, participants, programmes, méthodes de travail*.

L'incise « en liaison avec l'Assistant de la Formation » avait le mérite de reconnaître à celui-ci une certaine responsabilité dans le fonctionnement

²⁸¹ LG 20 2.

²⁸² Pas plus qu'on ne reconnut en 1976 la qualité de membre de droit aux officiers généraux : le Procureur général, le Secrétaire général et l'Économiste général. Je tentai en vain de protester contre cet ostracisme. Et en 1986, on devait s'opposer à ce que les textes législatifs nouveaux évoquent même le contenu des fonctions des Officiers généraux !

de l'Institution. Mais la formule était suffisamment vague pour autoriser ses interventions, comme pour permettre qu'on n'en tienne pas compte. Lors de la session plénière du Conseil général en avril-mai 1968 - c'est-à-dire avant que la première session ait eu lieu - le F. Vicaire général tint à souligner publiquement que « le Directeur du CIL était le F. Juan Viola, et non pas l'Assistant de la Formation ». C'était m'inviter à une interprétation restrictive de l'incise de l'article 2.

Je reviendrai plus loin sur les débuts effectifs et sur son fonctionnement entre les 39^e et 40^e Chapitres généraux.

Troisième partie

**L'ESPÉRANCE FRAGILE ET VULNÉRABLE
DE LA REFONDATION
(1976-2001)**



Bucciero, pc 2013

Introduction – LA RÉSURGENCE TOUJOURS NOUVELLE D’UN CHARISME FONDATEUR

F. Miguel Campos fsc

Les trois étapes d’une transition

Nous avons tous eu l’expérience de passer par des moments de la vie dans lesquels nous nous rendons compte qu’une façon d’être et d’agir est terminée et qu’une autre va commencer. Ce sont les moments clés de toute transition. Dans cette transition, des événements un peu imprévisibles se produisent qui nous déstabilisent. Ils nous arrachent à la sécurité d’un monde connu et nous poussent vers des espaces et des temps nouveaux. En plus de ces « transitions imprévisibles », il en existe d’autres liées plus organiquement au développement ou à la croissance de la personne ; ce sont les crises d’identité, de l’âge moyen, de la générativité.

Ces deux types de transition sont plus individuels ; il s’agit d’expériences personnelles. Mais, également, on peut parler de transition au sein d’une communauté ou d’un groupe de personnes réunies dans un but commun. Quand les destinataires à qui une communauté rend service changent, ou bien quand le sens même de la finalité change, les structures ne peuvent plus soutenir l’élan vital qui lui donnait sens.

Enfin, il existe des transitions qui sont plus dramatiques par leur profondeur et leur amplitude. Nous parlons ici de croisements où se produisent des déplacements radicaux dans la façon de se comprendre, d’évaluer le bien et le mal, de raconter et célébrer les récits fondateurs, d’identifier des icônes, des héros et des ennemis et de contrôler les comportements éthiques. Quand une société fait l’expérience que ses récits culturels, ses mythes et ses codes de conduite ne fonctionnent plus pour donner sens et direction à ses propres membres elle reconnaît que quelque chose s’est achevé et qu’un nouveau commencement s’annonce. Dans ce type de transition, plus ample, une façon de voir le monde disparaît, mais, en même temps, le jour nouveau qui doit arriver n’apparaît pas clairement.

Dans l'itinéraire que nous analysons dans cette troisième partie du livre s'entrecroisent différents types de transition : le personnel, vécu par Michel Sauvage ; celui vécu par l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes ; celui de l'Église et de la vie religieuse ; et enfin la transition du monde, surtout à partir de la vision du monde occidental.

Quel que soit le type de transition, entre la prise de conscience de la fin d'une réalité et du commencement d'une autre, il existe un « entre deux », c'est-à-dire une étape de conversion, de contradictions, de confrontations, de dialogue... et c'est de là que naît le nouveau. C'est l'étape qui nous fait transcender ; cependant, le plus remarquable est que les temps nouveaux portent les semences qui annoncent déjà une nouvelle étape dès que s'achève la transition. Cela nous révèle que le cycle de vie des transitions jalonne notre histoire.

La grande transition vécue dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes

Les deux premières parties du livre analysent la crise et la transition de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes ces dernières 60 années. Nous avons fait notre analyse en suivant les pas de l'itinéraire du Frère Michel Sauvage. Nous avons veillé à éviter de présenter les crises prévisibles et imprévisibles de son itinéraire ; il n'était pas habituel à Michel de faire des confidences ; il en avait une certaine allergie. Nous avons situé ses transitions dans la grande crise culturelle de notre temps, afin de prendre conscience des déplacements et des interrogations sur la vie religieuse laïque et, dans cette formidable transition, de la grande crise de l'Église des années 60 et 70 ; dans laquelle, bien sûr, la transition de la vie religieuse, vue sous l'angle des Frères des écoles chrétiennes.

Le Frère Michel Sauvage a vécu une grande première étape de sa vie (1923 – 1956) dans un monde en crise, dans une Église en tension qui cherchait sa place dans le monde moderne, dans un Institut sourd à l'histoire. Les tensions étaient énormes. Malgré tous les efforts, l'Institut comme il se comprenait à cette époque, arrivait à sa fin, et un nouvel Institut surgissait inséré dans l'histoire. Les bourgeons de la vie nouvelle qui émergeait consolidaient l'espérance dans l'adaptation. Mais avant de passer à une situation nouvelle et en tant qu'Institut nous vivons l'expé-

rience fascinante de vivre entre deux époques, entre deux systèmes de valeurs. D'un Institut qui disparaît, naît un Institut de Frères qu'on ne pouvait pas prévoir (1956-1976). Nous pouvons caractériser ces 20 années comme les années de notre transition, quand surgit une espérance plus forte dans le renouveau.

Mais ceci n'est pas la fin du processus. Certains sont déjà capables d'assumer la nouvelle situation et, donc, s'ouvrent, à de nouveaux savoirs, de nouvelles valeurs, de nouvelles interprétations ; ils commencent à parler un langage nouveau. De nouvelles interrogations remplacent des questionnements qui eurent leur importance dans le passé; de nouveaux horizons se révèlent. Cependant d'autres continuent à se passionner pour les anciens questionnements qui n'ont aucun intérêt pour les nouvelles générations, incapables de se défaire de ce qu'ils avaient construit et qui représentait la plénitude en d'autres temps. Cet horizon futur qui surgit de la confrontation est, en même temps, don et fruit de notre travail, et affecte la vie de tous ceux qui sont impliqués dans le processus.

Peut-être souhaiterions-nous voir trois étapes plus distinctement différenciées, mais l'histoire chemine avec sa propre logique. Avec le Frère Michel Sauvage nous pouvons dialoguer avec les interrogations, les angoisses, les attentes, les espérances et, pourquoi pas, les difficultés que rencontrèrent les protagonistes de sa génération. Comme les années avançaient et que l'horizon se déplaçait, de nouvelles questions remplaçaient les anciennes options. Michel fut capable de se tenir à la frontière avec les jeunes. Son leadership au Chapitre général de 1966 – 1967 et sa contribution à la rédaction de la *Déclaration* font preuve de la profondeur de son être. Dans les années qui suivirent il continua d'être attentif aux événements avec une vision critique éclairée. En particulier avec les Frères d'Amérique latine, il a développé un dialogue très enrichissant et pour eux il a écrit ses deux derniers essais, une sorte de synthèse.

Témoin du passage de Dieu dans l'itinéraire commun de l'Institut : une carte du chemin parcouru en 50 ans.

Le Frère Michel Sauvage est un témoin privilégié du passage de Dieu dans l'histoire de l'Institut ces dernières 65 années. Cependant, nous ne devons

pas attendre de recettes pour identifier les perspectives qui s'ouvrent afin de collaborer à sa refondation.

Il portait en lui les interrogations d'une génération créative mais asphyxiée par la répression des années 40. Il expérimenta la force du renouveau dans les années 50. Il a accueilli le Concile Vatican II et il a vécu intensément les Chapitres généraux des années 60 et 70 dans l'espoir de collaborer à sa rénovation. Il a passé les années 80 et 90 dans une étape nouvelle d'incarnation et de kénose, de nuit obscure et de recherche, de nouvelles interrogations, qui le menèrent, sans doute, à travailler à la refondation. L'espérance fragile et vulnérable qui surgit dans cette troisième étape fut son entrée définitive dans le mystère pascal.

Les nouvelles interrogations

La décennie 60 a inauguré une époque de grandes transformations, à une rapidité sans précédent dans l'histoire. Ce fait est reconnu par l'Église et même par l'Institut ; les deux institutions ne seront plus les mêmes.

Et, à partir de là, les questions continuent d'évoluer. Les Frères continuent d'expérimenter, dans les 50 années suivantes, de nouveaux déplacements, de nouvelles fractures ; les sorties de nombreux religieux, le vieillissement de l'Institut, les nouvelles urgences de la mission... Dans ces circonstances les questions de Michel sont-elles encore valables ?

Ce point est d'importance capitale car il introduit le doute sur la pertinence de sa contribution. Certains pourraient affirmer que, même si ces propositions étaient valides à ce moment-là, elles n'ont plus d'impact sur les questions d'aujourd'hui. En réalité à la fin de son parcours, Michel ouvre les yeux sur un monde radicalement nouveau à la fin du XX^e siècle :

- des générations qui n'ont pas connu l'horreur des guerres et les crises mondiales;
- des changements qui dépassent notre capacité d'émerveillement dans la culture, les sciences, la politique, l'économie, les technologies de communication ;
- des structures ecclésiales qui continuent d'évoluer lentement au milieu d'une société qui a une autre sensibilité face au transcendant ; et enfin

- un monde globalisé et interconnecté qui semble s'acheminer vers un projet commun peu clair.

De même que le Frère Michel Sauvage, quand nous ouvrons les yeux sur la conjoncture historique qu'il nous appartient de vivre, nous rêverons d'un monde radical et entièrement neuf. Michel peut peut-être nous guider dans l'exercice de discernement de nouvelles perspectives et horizons ; peut-être peut-il nous aider à identifier le déplacement des questions que nous posons pour relancer notre dialogue ouvert avec les nouvelles générations de Frères et Laïcs qui s'identifient au charisme, à la mission et à la spiritualité de Saint Jean-Baptiste de La Salle. Peut-être aussi avons-nous la sensation que nous sommes arrivés, comme lui, en fin de crise, au début d'une étape nouvelle.

Chapitre 14 – *DE NOUVEAUX ACCENTS DANS LA THÉOLOGIE DE LA VIE RELIGIEUSE*

LA VIE RELIGIEUSE À PARTIR DE LA RÉFLEXION DU CONCILE VATICAN II

Miguel - Quelques détracteurs du renouveau conciliaire associent l'actuelle crise de la Vie religieuse aux changements d'accent dans la manière de la concevoir et de la mettre en pratique. Comment les Pères conciliaires en sont-ils arrivés à abandonner les anciennes conceptions pour adopter une vision et un langage assez radicalement nouveaux ?

Michel - Dès le début il a existé un schéma sur la Vie religieuse. Il ne valait rien mais il existait, ce qui indiquait que le Concile avait conscience de devoir travailler sur cette question. Qui l'avait rédigé ? Dès l'annonce de la préparation du Concile par Jean XXIII, plusieurs schémas ont été rédigés par des membres des commissions préconciliaires. On peut aussi se reporter à ce que disaient les évêques en préparation du Concile. Mais analyser une telle documentation relèverait d'un travail de thèse dans lequel il est difficile de s'engager.

Un schéma sur la Vie religieuse existait donc sous le nom *De statibus perfectionis*. Au cours même du Concile, ce titre va se transformer en *De accommodation* (adaptation) puis *De accommodata renovatione*. Changer le titre est un acte qui veut manifester un changement d'orientation. Le terme n'est plus *adaptation* mais *renovation adaptée*. Et nous montrerons qu'il s'agit bien d'un mouvement qui est d'abord de rénovation. L'adaptation est un fruit de la rénovation. D'où l'importance de l'acte qui consiste à changer de titre avec, comme conséquence, de demander à tous les ordres religieux de procéder à leur rénovation.

Une autre décision a consisté à introduire le chapitre sur les religieux dans la Constitution sur l'Église, ce qui fut très difficile et contrecarré notamment par les religieux présents au Concile, qui étaient très nombreux. Il y avait d'une part les Supérieurs généraux des ordres masculins comptant

plus de mille membres et d'autre part les évêques religieux, ce qui arrivait à un total de huit à neuf cents membres religieux sur environ deux mille Pères conciliaires. Les religieux voulaient un schéma particulier sur la Vie religieuse. Tout le combat d'un homme comme le futur cardinal Gabriel-Marie Garrone fut d'introduire la vie religieuse dans le schéma sur l'Église¹. À la suite de l'importante décision d'introduire le Peuple de Dieu dans le schéma sur l'Église dès la première session, décision obtenue par le Cardinal Léon Joseph Suenens, il est également important et symbolique que le texte sur la Vie religieuse soit dans ce même schéma sur l'Église. Il fallut pour cela se modérer en parlant des conseils évangéliques.

Miguel - Quelles sont les orientations majeures de ces textes ?

Michel - Les orientations majeures des textes ? Ce n'était pas d'abord un concile doctrinal. Mais je vais donner trois orientations majeures :

- le passage de l'état de perfection à la vie évangélique,
- le passage d'au-dessus ou *à-côté* du peuple de Dieu à *dans* le peuple de Dieu,
- la présence au monde au lieu de la séparation du monde.

Perfectae Caritatis est le décret sur la rénovation de la vie religieuse. Il commence par un rappel historique. Grâce à lui, on passe de la vie religieuse comme état de perfection (au singulier mais recouvrant toutes les formes) aux diverses formes de vie évangélique (au pluriel). Une vision historique, c'est-à-dire charismatique, bien que Vatican II n'emploie jamais le mot charisme appliqué à la Vie religieuse. C'est Paul VI qui parlera de la Vie religieuse comme d'un charisme. Mais si le mot n'est pas employé, la réalité l'est.

Perfectae Caritatis offre d'abord une grande vision historique. Il y eut des hommes inspirés par l'Esprit. Il s'agit ici du premier passage : la première manière de passer de l'état religieux à la vie évangélique, c'est de passer d'une vision générale, globale, à la spécificité historique, et donc au charisme. Cela se trouve déjà dans *Lumen Gentium* quand il présente la suite

¹ cf. LG : 1. Mystère de l'Église ; 2. Le peuple de Dieu ; 3. La constitution hiérarchique de l'Église ; 4. Les laïcs ; 5. La vocation universelle à la sainteté dans l'Église ; 6. Les religieux ; 7. L'Église en marche : son caractère eschatologique et son union avec l'Église du ciel ; 8 La Bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu dans le mystère du Christ et de l'Église.

de Jésus : Jésus en contemplation sur la montagne, Jésus prêchant aux foules, Jésus guérissant des malades, Jésus dans sa passion. Les religieux suivent bien Jésus. Mais la *sequela Christi* est la suite du Christ dans ses états historiques, alors que dans le schéma général on suit le Christ pauvre, chaste, obéissant, ce qui renvoie aux trois conseils évangéliques. Ici on montre la *sequela Christi* dans la diversité des formes de Vie religieuse. Dès le prologue de *Perfectae Caritatis*, il est donc question du passage d'une Vie religieuse générale à des formes spécifiques de Vie religieuse.

Perfectae Caritatis demande à chaque Institut d'opérer sa rénovation et pour cela de changer sa relation au Fondateur en passant de l'état (religieux) à la vie (évangélique). Jusqu'alors l'Église encourageait le littéralisme dans la fidélité au Fondateur. Celui-ci avait laissé des pratiques, des règles, des œuvres qu'il fallait respecter. *Perfectae Caritatis* invite à retrouver la fidélité au Fondateur dans son esprit et dans son intention spécifique. Ce sont là deux termes dynamiques qui ne définissent pas des objets mais un mouvement, un projet, une réalité tournée davantage vers l'avenir que vers le passé. D'où la nécessité de réviser toutes les *Règles*, une entreprise extraordinaire qui ne s'était jamais vue. Pendant des années, les ordres et congrégations vont vivre sans *Règle* approuvée. Alors que canoniquement un ordre ne pouvait exister sans une *Règle* approuvée, pendant dix ans (vingt ans pour nous, ce qui sera le maximum) des Instituts vont vivre sans *Règle* approuvée.

En troisième lieu, conformément à *Perfectae Caritatis* et à *Ecclesiae Sanctae*² qu'on ne peut envisager l'un sans l'autre, il faut que tous les religieux soient concernés par la révision de la *Règle*. Celle-ci ne peut pas être l'affaire des seuls états-majors mais de chacun qui doit prendre sa vie en main pour que se fasse le passage à la vie évangélique.

Miguel - Qu'est-ce qui était très révolutionnaire et inattendu dans cette orientation du Concile ?

Michel - Ce qui me paraît révolutionnaire et inattendu, c'est cette demande inouïe de passer à la rénovation. Dans *Ecclesiae Sanctae*, Paul VI a été

² Les Normes d'exécution de quatre décrets du Concile, *Motu proprio* du Paul VI le 6 août 1966.

jusqu'à dire que désormais la rénovation devra être permanente. Il n'a probablement pas mesuré la portée d'une telle déclaration. Ainsi n'ira-t-on plus d'une période de stabilité à une autre période de stabilité en passant par une période de transition. Désormais, la rénovation devra être permanente afin de retrouver dans le présent le principe dynamique, le charisme qui a donné naissance à l'Institut à son origine. Il s'agit bien d'un appel à retrouver une Vie religieuse charismatique, ce qui, à la réflexion, n'est pas sans une certaine contradiction. Ce mouvement n'a d'ailleurs pas été suivi car, très vite après le Concile, la Congrégation des Religieux s'est organisée pour exiger l'approbation des *Règles*.

Ecclesiae Sanctae avait indiqué que la rénovation devait être engagée par le moyen d'un Chapitre général spécial qui aurait tout pouvoir pour modifier la législation propre aux Instituts religieux. Et le Chapitre ordinaire suivant pourrait prolonger cette période d'expérimentation. C'est ce qui fait que nous n'avons été obligés de faire approuver notre *Règle* qu'au bout de vingt ans³. Mais comme la plupart des Ordres religieux avaient un curriculum de six ans entre deux chapitres ordinaires, ils ont fixé un Chapitre spécial dans les années 1968 et 1969 et ont pu prolonger jusqu'au Chapitre ordinaire suivant, soit trois ou quatre ans plus tard, et ensuite six années encore. Il en a résulté qu'à partir de l'année 1975, la Congrégation des Religieux a commencé à s'organiser en fonction de l'approbation des *Règles*. Ma sœur, arrivée à la Congrégation des Religieux en 1967, va être spécialisée dans la question de l'approbation des *Règles* à partir des années 70.

Miguel - Cette orientation du Concile nous conduit vers un premier déplacement : le passage de l'état de perfection à la vie évangélique. Cela répondait-il à des attentes des religieux et des religieuses ?

Michel - Cela allait au-delà des attentes puisque c'est l'adaptation qu'on attendait. Je pense à un prêtre ami de mon frère, devenu évêque d'Arras six mois avant que mon frère le soit à Annecy. Ce prêtre était responsable

³ Il s'est fait que notre Chapitre ordinaire arrivait en 1966, juste après la fin du Concile, et nous avons obtenu que ce Chapitre ordinaire, moyennant deux sessions, soit reconnu comme Chapitre spécial ; la préparation avait d'ailleurs été ce qu'il fallait pour cela.

des religieuses dans le diocèse de Lille. Il avait écrit, au moment de l'annonce du Concile, un livre qui avait eu un grand succès, *Équilibre et adaptation*⁴. C'était en effet l'idée d'adaptation qui prédominait, celle de rénovation ne s'étant imposée qu'au cours du Concile. Tandis que l'attente était celle de l'adaptation, la réponse fut celle de la rénovation.

Miguel - À votre avis, la rénovation dépasse l'adaptation ?

Michel - C'est un changement complet. On doit faire l'adaptation, mais pour la réaliser on n'est pas obligé de revenir à l'inspiration originelle. La rénovation demande de retrouver aujourd'hui le principe dynamique créatif et, par voie de conséquence, retrouver les formes. Si l'on y réfléchit - je ne dis pas que le Pape a pensé à cela en parlant de rénovation permanente - la primauté de la Vie religieuse n'est plus l'institué mais le dynamisme qui institue, qui aura créé les formes. Et on est en permanence en train de réviser ces formes, ce qui est presque irréel, comme de demander une contradiction. Cela rejoint ce que voulait Luther. Il critiquait l'attitude qui consiste, après un point de départ charismatique, à se figer dans l'institution. Maintenant on dit : « Vous devez constamment retrouver le dynamisme créateur », ce qui, selon moi, si je vais jusqu'au bout de ma pensée, marque comme la fin des Instituts religieux tels qu'ils sont aujourd'hui.

Miguel - Quels sont les critères de la rénovation selon le Concile Vatican II ?

Michel - Tels qu'on les trouve dans *Perfectae Caritatis 2*, les critères de la rénovation consistent en cinq lois :

1. Le retour au Christ, la suite du Christ dans l'Évangile, la suite du Christ selon les différentes formes de vie évangélique énoncées dans *Lumen Gentium*.
2. L'attention aux mouvements de l'Église aujourd'hui.
3. L'attention à l'inspiration, à l'intention et à l'esprit du Fondateur.
4. L'attention aux besoins du monde d'aujourd'hui.

⁴ Huygue, Gérard. *Équilibre et adaptation*. Paris. Les éditions du Cerf. 1960.

5. Une rénovation spirituelle à laquelle on doit toujours attribuer le rôle principal, même dans le développement des activités extérieures.

Dans chacune de ces lois se trouve une dimension qui renvoie à quelque chose d'éternel (est-ce bien cela qu'il a dit ? La suite souligne plutôt la dimension historique): d'abord le Christ, puis l'Église, et aussi les Fondateurs, avec une intention et un esprit spécifiques à mettre en œuvre dans l'Église d'aujourd'hui. C'est le monde de leur époque qui a mobilisé les Fondateurs, les conduisant à inventer des engagements nouveaux. Ces mouvements de création sont à repenser pour aujourd'hui. Ainsi, pour nous, nous n'avons pas pu comprendre, par exemple, qu'il fallait, pour trouver les pauvres, aller au-delà des écoles.

L'attention aux besoins du monde est un aspect tout à fait nouveau. Comment faire attention aux besoins du monde en en étant séparé ? Il importe que les religieux soient instruits de la réalité du monde, informés de la vie du monde, qu'ils sachent ce qui se passe dans le monde. Si la Vie religieuse est née dans un contexte monastique, plus elle a évolué vers une présence apostolique, plus elle a dû se rendre attentive aux besoins du monde. Telle est, entre autres, la tradition de la Compagnie de Jésus. Mais il s'agit d'une présence au monde qui intègre toujours une certaine séparation du monde.

Miguel - Vous évoquez la Déclaration sur le Frère des écoles chrétiennes dans le monde aujourd'hui et aussi Perfectae Caritatis. Il semble que s'y expriment deux accents différents.

Dans Perfectae Caritatis, on parle de l'attention très radicale aux besoins nouveaux, à l'histoire, au Fondateur, au charisme qui doit nous pousser à inventer, alors que la Déclaration de notre 39^e Chapitre général se fixe sur les institutions existantes, les établissements scolaires. Ce décalage théologique indique-t-il qu'on ne comprend pas le mouvement du Concile ?

Michel - Si vous me posez la question de cette manière, je dois apporter deux précisions. D'une part, j'ai peut-être un peu durci la Déclaration. Elle donne, au n°13, les caractéristiques du Frère : laïc, baptisé, consacré par les vœux de religion, en communauté apostolique, exerçant cet apos-

total principalement mais pas exclusivement dans l'école. Ce dernier point est apparu comme très nouveau dans les discussions auxquelles il a donné lieu au cours du Chapitre.

Le Chapitre de 1966-1967 dit que les Frères peuvent travailler dans des établissements scolaires qui ne dépendent pas de l'Institut, et ensuite qu'ils peuvent s'engager dans des activités non scolaires, selon des critères à fixer. J'ai alors demandé la parole pour présenter une motion, souhaitant que sur ce point particulier on procède à un vote du Chapitre en vue du maximum de clarté. Les trois quarts des votants furent favorables à une telle ouverture, acceptant ainsi, à ce moment-là, que l'engagement des Frères ne se limite pas uniquement à nos institutions.

Je veux souligner aussi un autre aspect très important bien que plus négatif. Dans un texte de la *Déclaration* il avait d'abord été écrit : « L'attention aux besoins du monde est la source principale de la rénovation de l'Institut ». Au cours du débat a été introduit un amendement faisant passer de *la* source à *une* source... Le Frère Supérieur, dans sa lettre, évoque ce point ainsi que ma position, sans paraître attacher à ce changement la même importance. Je suis persuadé que ce fut un recul. L'attention aux besoins des pauvres est la source de la rénovation, comme ce fut la source principale de la fondation.

Miguel - Quelle est l'originalité du Concile quand il met cet accent sur l'attention aux besoins du monde ?

Michel - Nous sommes ici dans le troisième déplacement. C'est *Perfectae Caritatis 8* qui a fait l'objet d'une grande discussion, avec des débats serrés auxquels j'ai eu la chance, la grâce d'assister. Dans les Instituts apostoliques, l'apostolat fait partie intégrante de la consécration. C'est ce que présente *Perfectae Caritatis 8* et qui est un renversement fondamental puisque se trouvent ainsi dépassées les deux fins de la Vie religieuse. Cela était décisif, alors qu'un livre marquant de l'époque, *L'âme de tout apostolat*⁵, affirmait que la prière et la vie intérieure constituaient ces deux fins.

⁵ Chautard, Jean-Baptiste. *L'âme de tout apostolat*. 14^e édition. Paris. Artège. 2010.

Il est dit ici que l'apostolat a sa dynamique propre en tant qu'il est réponse à un appel, car la suite de Jésus-Christ est conditionnée par notre attention aux besoins des gens et par le don de nous-mêmes. C'est par ce don que nous réalisons notre consécration à un service ministériel. *Nous consacrons notre vie, mais c'est la vie qui nous consacre.* L'exercice de l'activité ministérielle est matière de l'offrande de nous-mêmes en sacrifice spirituel⁶.

Miguel - Peut-on dire que ces déplacements répondaient aux attentes des religieux ?

Michel - Ils l'ont dépassée. Mais j'aurais dû rappeler auparavant que la première moitié du XX^e siècle avait connu de tels mouvements vers les hommes. L'ouvrage du P. René Voillaume *Au cœur des masses*⁷ a beaucoup marqué. Il fonde les Petits frères de Jésus qui n'ont pas d'autre activité apostolique que d'être présents dans la vie des hommes, vivant et partageant la vie des pauvres, comme ils sont, là où ils se trouvent. Plus tard, il fondera aussi les Petits frères de l'Évangile, les Petites sœurs de l'Évangile qui ont une orientation apostolique. Mais, pour le P. Voillaume, il n'y a pas besoin de service ministériel. Les Petits frères de Jésus travaillent, gagnent leur vie. Ils se veulent présents, tout simplement et modestement, sans avoir d'œuvres à eux. Nous avons connu aussi le mouvement des Prêtres ouvriers parmi lesquels beaucoup étaient des religieux. Si nous voulons parler d'attente, les gens attendent qu'on leur dise : il faut aller vers les hommes. Il ne faut pas attendre que les gens viennent à nous, dans nos institutions. C'est à nous de sortir de nos ghettos pour aller vers les autres. Je crois qu'il s'agit d'un changement radical : il est un fait que les textes ont dépassé l'attente.

Miguel - Voyez-vous ce dépassement comme une façon nouvelle de concevoir la Vie religieuse apostolique ?

Michel - Je pense que cela n'est pas nouveau en ce sens que l'histoire de la Vie religieuse, féminine en particulier, consiste en ce retour au monde.

⁶ Cf. Romains 12,1 et 1^e Épître de S. Pierre 2,5 sur le sacrifice spirituel.

⁷ Voillaume, René. *Au cœur des masses. La vie religieuse des Petits Frères de Charles de Foucauld.* Paris. Bibliothèque du Cerf. 2012.

Pie V établit la règle de la clôture qui doit s'appliquer entre autres à la fameuse Visitation de St François de Sales : il faut mettre les filles en clôture. Aussi St Vincent de Paul dit-il à ses filles : « Vous n'êtes pas des religieuses, vous n'êtes ni cloîtrées, ni derrière des grilles. Votre cloître, ce sont les rues de la ville, votre voile, c'est la sainte modestie, votre chapelle, c'est l'église de votre paroisse ». Si St Jean-Baptiste de La Salle ne va pas jusque-là dans son langage, lui-même sort de sa cathédrale pour aller s'immerger dans le monde où se trouvent les jeunes. Mais on le verra ensuite reconstituer des communautés assez fermées et sembler plus à l'aise dans les textes que dans les réalités de la vie.

Cela n'est pas nouveau. Le mouvement de la Vie religieuse a toujours été d'aller vers les besoins des hommes. Dans la fondation de l'ordre dominicain, les pauvres revendiquent la pauvreté de l'Église et une liberté de prêcher différente, par exemple, de celle des cisterciens qui, dans la croisade contre les Albigeois, pensent imposer la bonne doctrine à grand renfort de carrosses et d'armes. Pour se mettre à la portée des gens, il faut sortir des monastères, comme le fit St François d'Assise en son temps. Les Jésuites comprennent, quant à eux, qu'il faut engager l'évangélisation dans une transformation de la culture. D'où leur grand succès, dans les collèges notamment. Si nous examinons l'évolution historique des formes de la Vie religieuse, nous observons qu'il s'agit toujours d'un mouvement vers plus de présence au monde.

Mais en même temps, les tendances à la centralisation et à l'uniformisation font que ces religieux et religieuses qui veulent servir le monde se voient contraints à rester séparés du monde, enfermés dans leurs propres œuvres.

Miguel - Dans une théologie populaire et non scientifique, les laïcs dans l'Église conçoivent la Vie religieuse comme un état supérieur. Les accents qui sont mis ici ne vont pas dans un tel sens.

Michel - La théologie populaire n'ignore pas que la véritable présence de l'Église, ce sont les communautés religieuses. Dans les petites villes, les communautés de sœurs sont très proches de la population tout en étant séparées. Elles sont en effet présentes aussi bien aux malades qu'aux enfants en prenant en charge bien des aspects de la santé et de l'éducation

avec une très forte implication. Le christianisme populaire est sensible à cela. Tout en comprenant qu'il s'agit de personnes à part, il reconnaît qu'elles remplissent une fonction sociale importante.

En valorisant ce type de Vie religieuse, le Concile a supprimé des barrières artificielles. On va l'observer dans l'évolution des congrégations religieuses, d'une manière très rapide et assez générale suivant les lieux et les histoires particulières, évolution sensible notamment dans la transformation des costumes, avec parfois ses réticences ou ses mises en demeure.

Miguel - Je crois qu'au point où nous sommes arrivés, nous avons identifié quelques déplacements majeurs de la Vie religieuse. Quelque chose serait-il encore à ajouter ?

Michel - J'ai parlé de la présence au monde, de la nouvelle façon de se référer aux fondateurs, de la rénovation à mettre en route par tout le monde, du passage de la Vie religieuse en soi à la Vie religieuse au service du monde pour l'évangélisation. J'ai parlé des deux fins de la Vie religieuse et aussi de la Vie religieuse spécifique. Mais il est une chose très importante que je n'ai pas dite, c'est le passage des vœux à la consécration.

Le Concile Vatican II, dans *Perfectae Caritatis* et dans *Lumen Gentium*, a d'abord parlé de la consécration religieuse avant de parler des vœux. Ce que les théologiens n'ont pas encore pu bien clarifier procède du fait du double langage du Concile. D'un côté on abandonne l'idée d'un état supérieur, de l'autre on déclare que la consécration religieuse s'enracine dans la consécration baptismale et la manifeste avec "plus" de visibilité et de plénitude. Ce "plus" a donné lieu à des discussions sans fin : ce "plus" n'avouait-il pas une manière de rétablir une certaine supériorité de la Vie religieuse ? J'ai été témoin de discussions grammaticales à ce sujet. Le Concile Vatican II n'est pas très clair. Ses intuitions fondamentales sont positives, des détails restent tributaires d'une conception ancienne. Et ce n'est pas vrai seulement pour la Vie religieuse. Ghislain Lafont le montre bien pour l'Église⁸. Le Concile n'a pas toujours été cohérent.

⁸ cf. Lafont, Ghislain. *Imaginer l'Église catholique. Tome 2 : L'Église en travail de réforme*. Paris. Cerf. 2011 (N.E.).

Miguel - On parlait souvent des difficultés que les religieux et les religieuses vivaient avant le Concile Vatican II. Pensez-vous que les orientations nouvelles, les déplacements majeurs du Concile, ont donné une réponse à ces difficultés ?

Michel - Je le pense. En effet il se vivait parfois des drames chez les religieux et les religieuses. Je pense à des religieuses, par exemple les sœurs de Notre Dame de Charité fondées par St Jean Eudes pour la réhabilitation des prostituées. Avec la conception de la vie religieuse de l'époque, elles vivent en clôture et font entrer les filles dans la clôture. Une autre congrégation a été fondée avec la même finalité au XIX^e siècle, les sœurs du Bon Pasteur d'Angers. Ainsi répondent-elles à deux orientations, la clôture et le service des prostituées. Le Concile Vatican II a lieu et il en résulte que les sœurs de Notre Dame de Charité pensent qu'elles doivent sortir de leur clôture. J'ai connu à l'École de la Foi des sœurs qui ont ouvert une communauté à Montreuil. Deux fois par semaine, elles allaient à deux essayer de rencontrer les prostituées dans leur travail au Bois de Boulogne. Une de ces sœurs travaille maintenant au Mouvement du Nid⁹. Mais j'ai connu aussi des sœurs de cette Congrégation entrées pour une Vie religieuse en clôture. Il pouvait exister en effet au départ plusieurs motivations, les unes étant plus attirées par la contemplation et la clôture, d'autres par le service des prostituées. C'est pourquoi, pour les sœurs désirant garder la clôture, la Congrégation a maintenu des communautés cloîtrées avec un autre travail.

En conclusion *Perfectae Caritatis* comporte des aspects importants dont il faut parler.

Premier point. J'évoque d'abord le n° 15 sur la vie commune. Il établit que les classes n'existeront plus à l'intérieur des communautés et congrégations. Ces divisions étaient devenues en effet insupportables, qu'il s'agisse des hommes, les Frères étant considérés comme inférieurs dans les congrégations cléricales, mais, pire encore, des religieuses. Parce qu'anti-vangéliques, la suppression des catégories était très attendue, comme une aspiration de la vie moderne.

⁹ C'est une association d'utilité publique contre les causes et les conséquences de la prostitution.

Deuxième point, une nouvelle conception de l'obéissance. Deux conceptions traditionnelles sont en effet en présence. D'une part celle où le supérieur est le père et la communauté, celle-ci dépendant de son autorité. C'est l'image monastique, verticale, ou à la manière des jésuites. D'autre part celle où la communauté est première, le supérieur étant une expression de sa communauté, ce qui rend l'obéissance plus horizontale et plus circulaire. Le P. Tillard a rédigé l'article de *Perfectae Caritatis* à ce sujet en le situant plutôt dans la conception dominicaine. Dans un contexte de monde démocratisé, il n'était plus possible de parler d'obéissance aveugle ou de supérieur représentant de Dieu sans plus, d'une Église hiérarchique dans laquelle le supérieur représente Dieu, le Père, la tête. C'est à l'intérieur de l'image de l'Église Peuple de Dieu que l'obéissance est à comprendre.

Troisième point, *Perfectae Caritatis 10* avec à la fois des aspects attendus et inattendus. Un premier paragraphe attendu affirme que la Vie religieuse laïque est une Vie religieuse complète. Et un second paragraphe dont on ne connaît ni le père, ni la mère, ni la généalogie. Il s'agit d'une histoire particulièrement curieuse déjà présentée ailleurs. Je veux parler de l'introduction de la prêtrise dans les congrégations de Frères, ce qui renvoie à l'intervention du Cardinal Ildebrando Antoniutti venu en visite à la Maison Généralice et déclarant devant le 39^e Chapitre général : « Le Concile Vatican II a parlé, vous devez obéir ». Avant toute autre disposition les Supérieurs consultèrent la Commission cardinalice d'interprétation authentique des textes conciliaires qui venait d'être créée : « Le Chapitre général est-il libre d'introduire ou non des prêtres ? » La réponse fut claire : « Le Chapitre général est libre ». Connaissant ainsi la réponse, nous sommes allés, le F. Maurice-Auguste et moi-même, retirer le document l'attestant auprès de Mgr Pericle Felici, Secrétaire de ladite Commission cardinalice. Le Cardinal Antoniutti le communique en effet officiellement mais en ajoutant une *mens Concilii* qui déclare que les Instituts ne peuvent pas refuser d'introduire des prêtres, uniquement sous prétexte de fidélité à leurs origines. À l'interprétation officielle « Vous êtes libre », il ajoute « vous ne l'êtes pas ».

Quatrième point en relation avec les critères de la rénovation en vue de suivre Jésus-Christ. J'ai insisté sur la fidélité à l'Esprit-Saint qui est fonda-

mentale. Passer de l'état religieux à la vie évangélique conduit à passer au charisme, à l'actualité de l'Esprit Saint, ici, maintenant, aujourd'hui aussi bien qu'hier. Dans le monde d'aujourd'hui aussi bien que dans celui du fondateur, à la suite de Jésus-Christ, selon l'Évangile, aussi bien que dans l'Église d'aujourd'hui.

Miguel - Ces déplacements de la théologie de la Vie religieuse dans l'Église ne se font pas dans le vide mais dans un contexte particulier et en fonction d'accents théologiques soulignés par le Concile Vatican II. Quelles sont vos observations à ce sujet ?

Michel - Il est intéressant ici de se rappeler les quatre Constitutions conciliaires : *Sacrosanctum Concilium* (Liturgie), *Lumen Gentium* (Église), *Gaudium et Spes* (Église dans le monde) et *Dei Verbum* (Révélation).

Curieusement la Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la Liturgie fut la première. Pourquoi ? Cela renvoie à une des questions étudiées par le Concile Vatican II à propos de la consécration religieuse qui est l'offrande de la vie, c'est-à-dire un exercice éminent du sacrifice spirituel. La consécration est rattachée au baptême. La vie consacrée est l'expression, la manière d'exprimer cette offrande du sacrifice spirituel à travers le culte liturgique, y compris le culte eucharistique. Elle a pour but, comme l'Église elle-même, de réaliser l'offrande du sacrifice spirituel par les chrétiens du monde entier. L'Eucharistie en est le sacrement.

Cela requiert actuellement l'exercice du sacerdoce hiérarchique. Mais le sacerdoce premier, fondamental, est le sacerdoce universel du peuple chrétien ordonné à l'offrande du sacrifice spirituel de soi et du monde entier. On peut montrer, dans la Constitution sur la liturgie, le rapport de la consécration religieuse à l'Eucharistie en tant que sacrement du sacrifice spirituel. Nous y apportons le pain et le vin qui sont le fruit de la terre et du travail de l'homme. Nous demandons que cette offrande soit transformée dans le Christ et nous sommes renvoyés à notre travail pour continuer. Cette offrande est à placer dans le contexte que constitue le renouvellement apporté dans *Presbyterorum Ordinis*. En effet, le ministère du prêtre est lié d'abord à l'annonce de l'Évangile et c'est dans ce contexte qu'intervient l'Eucharistie.

Dans la Constitution *Lumen Gentium* sur l'Église, retenons d'abord les textes sur la Vie religieuse, partie intégrante de l'Église comme peuple de Dieu, comme corps du Christ, essentiellement missionnaire. Ces textes et les réalités qu'ils comportent éclairent de manière renouvelée la conception de la Vie religieuse. Aussi s'imposent-ils aux religieux comme une référence. Cela conduit, s'agissant de l'Église Peuple de Dieu, à comprendre *Perfectae Caritatis* 15 - dont j'ai parlé par ailleurs - comme l'application à la Vie religieuse de l'unité du peuple de Dieu et de l'égalité des membres entre eux. De même quand est évoquée l'Église missionnaire, celle-ci étant essentiellement ordonnée à l'annonce de l'Évangile, on ne peut donc pas concevoir une vie religieuse en soi. Pour *Perfectae Caritatis*, même la vie monastique est apostolique, comme partie de la même *Sequela Christi*, dans une Église toujours animée par l'Esprit Saint quand elle pèlerine sur la terre comme quand surgissent de nouvelles familles religieuses.

La troisième constitution, *Gaudium et Spes*, présente une anthropologie sous-jacente à un certain nombre de textes du Concile sur la Vie religieuse : l'unité de la personne humaine, la communauté humaine, la culture et son importance, les réalités profanes et la prise en compte des réalités du monde. Déjà *Lumen Gentium* déclare que les religieux ne sont pas étrangers au service de la terre. En conséquence, la fuite du monde ne peut plus être une composante de la Vie religieuse. Le chrétien n'est pas étranger au monde, il est serviteur du monde, lequel comporte aussi le service des pauvres.

Miguel - Quand on considère l'ensemble des Constitutions du Concile Vatican II, on en conclut que la Vie religieuse ne peut pas être comprise comme une vie en soi, séparée du monde. L'histoire de Dieu qui s'incarne dans l'humanité continue.

Que pensez-vous alors des autres Décrets conciliaires, sur les prêtres, les évêques, les laïcs ?

Michel - Cela demande à être étudié pour éviter de s'égarer, car il existe bien des aspects intéressants à relever. Ainsi de la déclaration *Dignitatis Humanae* sur la liberté religieuse et sur son lien éventuel avec l'obéissance. Très importante également est la déclaration *Gravissimum Educationis* sur

l'éducation chrétienne. Même s'il ne s'agit pas d'un texte sur la Vie religieuse, il est cependant d'un grand intérêt pour un Institut comme le nôtre. Notons d'ailleurs que c'est un Frère qui en a rédigé le texte¹⁰. Il convient aussi de s'arrêter sur certains décrets comme *Ad Gentes* sur l'activité missionnaire de l'Église, dont certains développements concernent la vie religieuse.

Ce qui m'est apparu comme la clef la plus décisive du Concile Vatican II, et on pourrait appliquer cette même clef à notre 39^e Chapitre Général des Frères des Écoles chrétiennes, c'est le discours du Pape Paul VI sur la place Saint Pierre, au moment de la clôture du Concile, le 8 décembre 1965. Il s'agit d'un texte lyrique. Si on observe que ce Concile s'est beaucoup occupé de l'homme, on pourrait dire aussi qu'il ne s'est pas assez occupé de Dieu. En tous cas il s'est occupé plus de l'homme que de Dieu. Je pense que le Concile a bien fait « car l'homme est le seul chemin de l'homme vers Dieu ». Je crois que *la clef la plus fondamentale du Concile, c'est finalement le retour à l'Évangile* car Dieu et l'homme ne peuvent être séparés.

Ce n'est que dans une vision déiste que l'on peut vouloir tout d'un coup trouver Dieu seul et ne plus s'occuper des hommes. En réalité, l'homme fait partie du mystère de Dieu et de Jésus-Christ. C'est Lui-même qui nous le dit et le Concile y a beaucoup insisté. On pourrait souligner cela à propos de bien des textes sur la Vie religieuse¹¹. En christianisme, on ne peut jamais séparer la cause de Dieu et la cause de l'homme, même si, en pratique, on l'oublie souvent. Quand on rêve de parler de Dieu sans s'occuper de l'homme, on rêve d'un Dieu qui est une construction de l'esprit humain. Le Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus-Christ est un Dieu-homme de manière inséparable. C'est ce qui caractérise la foi chrétienne pour laquelle Dieu sans l'homme est impensable.

Je vais prendre un seul exemple, celui de l'évolution historique de la Vie religieuse qui n'est pas autre chose que cela. C'est chaque génération qui, l'une après l'autre, refait cette découverte, grâce à des hommes et des fem-

¹⁰ N.E. : cf. Chapitre 8 sur la participation du F. Michel Sauvage dans le Concile Vatican II.

¹¹ cf. Lettre aux catholiques de France : « Proposer la foi dans la société actuelle » du 9 novembre 1996.

mes qui sont des “fous de Dieu” et qui expérimentent l'impossibilité de séparer Dieu de l'homme, et en particulier de l'homme souffrant. La soif de Dieu est indissociable de la compassion pour l'homme. Suivre Jésus-Christ aujourd'hui est inséparable du service de l'homme aujourd'hui, non d'un homme théorique mais de l'homme concret et présent. Si on parcourt l'histoire de St Jean-Baptiste de La Salle, c'est cela que l'on découvre. Et le meilleur dans la vie de l'Institut, au-delà de toutes les insuffisances de langage, c'est que, dans la vie concrète, les Frères ont eu vraiment la passion des jeunes et souvent la passion des pauvres.

Miguel - *Le Concile Vatican II a déclenché un mouvement dans l'Église. Quelle a été la réception de Vatican II dans l'ensemble de l'Église ? Et plus particulièrement, comment ont été accueillis les textes sur la Vie religieuse apostolique ?*

Michel - Faire vraiment l'histoire de la réception du Concile Vatican II, de tout le Concile, dépasse mes possibilités. Disons que des textes tels que *Sacrosanctum Concilium* et de *Gaudium et Spes* ont connu un impact rapide. Mais je pense aussi que des processus se sont assez vite bloqués dans l'évolution de l'Église. Il faudrait le montrer à partir du travail de Ghislain Lafont¹² sur l'insuffisante réception du Concile.

Je crois en revanche que les religieux ont été comme obligés de prendre le Concile au sérieux car il leur a été demandé d'organiser concrètement leur rénovation. De manière générale, ils l'ont entreprise, même s'ils l'ont plus ou moins réussie. C'est en effet une véritable floraison de nouvelles Constitutions qui est sortie du Concile, ce qui a été le résultat d'un travail énorme réalisé par les Instituts religieux. Ce travail de mise en œuvre du Concile a été fondamental. Il reste à se demander si les religieux sont allés suffisamment loin, jusqu'à la racine, c'est-à-dire jusqu'à la rénovation des œuvres avec une remise en question des formes que la Vie religieuse avait prises dans chaque Institut.

Je crois que cela a été le cas dans un bon nombre de congrégations religieuses, en particulier des congrégations féminines. Je pense aussi aux

¹² *op. cit.* Lafont, 2011.

Jésuites qui, dans leur Congrégation générale de 1973-1974, ont vécu un événement remarquable en associant la promotion de la foi et la promotion de la justice, ce qui a donné lieu à des textes extraordinaires dont les Jésuites continuent de se réclamer. La 34^e Congrégation générale de Jésuites, en 1995, a explicitement fait référence à cette congrégation générale de 1973-1974¹³.

Beaucoup de congrégations féminines ont engagé des efforts considérables de rénovation. La question du retour aux pauvres a été prise au sérieux par un grand nombre d'entre elles qui avaient le service des pauvres à leur origine. Cette volonté d'incarnation dans le monde s'est notamment manifestée par de petites communautés vivant en appartements dans les mêmes conditions que celles des gens ordinaires. C'était une manière de mettre en pratique l'idée qu'on devait passer de la séparation du monde à la présence au monde, ce qui s'est réalisé plus facilement dans les congrégations qui avaient moins d'œuvres propres à soutenir. En France, les Jésuites ont laissé à d'autres la direction et l'animation d'un grand nombre de leurs collègues. Quant à nous, Frères des Écoles chrétiennes, nous nous sommes considérés majoritairement comme tenus par nos institutions. Ce mouvement général s'est notamment manifesté en ce qui concerne la manière de se vêtir, de vivre simplement avec les gens, de choisir un habitat et un travail salarié, de s'engager dans la vie syndicale avec, comme conséquence, ce qui a été considéré parfois comme des abus quand cet engagement renvoyait à une coloration politique, notamment, en France, une coloration de gauche. Incontestablement les Chapitres généraux spéciaux ont été vécus dans les Congrégation comme la manière de mettre en application le Concile.

Remarquons encore par ailleurs que si, avant le Concile Vatican II, on se trouve dans une sorte de désert en ce qui concerne la théologie de la Vie religieuse, les années qui suivent voient apparaître une quantité considérable de publications qui ne sont pas toujours de grande qualité.

Miguel - Le Concile Vatican II a déclenché un mouvement théologique sur la Vie religieuse. Pouvez-vous parler des grands textes du Vatican

¹³ N.E. La dernière congrégation générale de Jésuites, la 35^e, a lieu en 2008.

II ainsi que des Papes qui ont parlé de la Vie religieuse après le Concile ?

Michel - Je signalerai d'abord les commentaires par des théologiens, publiés en France dans la collection *Unam Sanctam* sur l'ensemble des textes, en attirant plus particulièrement l'attention sur *Renovationis Causam*, *Lumen Gentium* et *Ad Gentes*. Quant à *Perfectae Caritatis* qui occupe pour nous une place toute particulière, son commentaire est le plus significatif. Il est l'œuvre du P. Jean-Marie Roger Tillard, spécialiste de la Vie religieuse après le Concile qui, sous le titre *Devant Dieu et pour le monde*¹⁴, a synthétisé la théologie conciliaire de la Vie religieuse, ce qui en fait un ouvrage de grande ampleur et de grande force.

À la suite du Concile Vatican II, le monde de la Vie religieuse a connu une véritable effervescence de changements, avec des initiatives jugées souvent audacieuses telles que des communautés mixtes et aussi un grand nombre de sorties qui produisirent de véritables hémorragies dans l'ensemble des Instituts religieux, y compris chez les Trappistes aux U.S.A. Une conséquence de cette crise fut une sorte de panique à la Congrégation des Religieux à Rome, d'autant plus que ce qui remontait à cette Congrégation consistait principalement en dénonciations sur les abus, les déviations, les aberrations, les sorties. Le Concile Vatican II s'était achevé en 1965. Si, cinq ans après, le Pape Paul VI, avec la Congrégation des Religieux, projette de publier une encyclique, c'est que la hiérarchie romaine ne parvient plus à contrôler et qu'elle voulait contrôler. Le premier projet d'encyclique fut un texte extrêmement réactionnaire et bloqué. Il manifestait que chez les membres de la Curie et à la Congrégation des Religieux en particulier, l'inspiration conciliaire n'était pas intégrée. Mais ce projet de 1970 provoqua de telles critiques qu'il fut abandonné. Hélas le nouveau projet fut lui aussi réactionnaire.

D'autres travaux furent produits ici et là, par exemple des articles dans *Review for Religious* aux U.S.A., à l'origine des conférences du F. Charles-Henry sur la Vie religieuse. Cet événement se situe dans la période 1968-

¹⁴ Tillard, Jean-Marie R. *Devant Dieu et pour le monde. Le projet des religieux*. Paris. Éditions du Cerf, 1974.

1969. Les conférences de notre Supérieur général ont alors déclenché dans l'Institut une réaction violente de la part d'un certain nombre. *Evangelica Testificatio*, rédigé essentiellement par le P. Raymond Régamey, était un texte modéré par rapport à d'autres qui l'avaient précédé. Mais *Evangelica Testificatio* (1971) est antérieur à *Evangelii Nuntiandi* (1975) avec, comme première référence, l'Évangile dont le terme apparaît dans les titres. Dans *Evangelii Nuntiandi*, il est établi que la promotion de la justice fait partie de l'évangélisation parce qu'on ne peut pas séparer la cause de Dieu et la cause de l'homme. Là se trouve la clef d'*Evangelii Nuntiandi*, sa partie constitutive. *Evangelica Testificatio* est également une avancée, contrairement à ce qu'on pouvait craindre. Ce texte assez bref et de qualité ne remet pas fondamentalement en question le Concile Vatican II, ne manifeste aucune rupture, se limitant à des avertissements et à des mises en garde.

Sont venues ensuite des interventions fortes de la part de Paul VI pour empêcher aussi bien les moines que les jésuites d'accorder trop de place aux religieux laïcs. De fait, les conséquences de *Perfectae Caritatis* 15 n'ont pas été appliquées si bien qu'une controverse dure depuis vingt ans pour savoir si les Religieux laïcs peuvent assumer des charges de Supérieurs dans leurs congrégations quand celles-ci comptent des prêtres.

Miguel - Quelles sont les intuitions importantes de *Renovationis Causam* ?

Michel - *Renovationis Causam*¹⁵ (1969) a développé deux intuitions importantes, d'une part une ouverture sur la question du Noviciat afin qu'il soit rendu plus ouvert avec notamment des stages, et d'autre part la possibilité de substituer des promesses aux vœux temporaires. Cela a été totalement incompris, dans notre Institut en particulier, parce qu'on a voulu établir une comparaison entre les vœux temporaires et les promesses, entre l'engagement temporaire et l'engagement définitif, alors que l'idée majeure était que l'engagement est progressif. Il ne faut donc pas donner à l'engagement initial une forme dont l'engagement définitif ne soit qu'une répétition. Mais cela n'a pas été compris par beaucoup qui se sont tenus à l'idée qu'il n'y a pas de différence entre vœux temporaires et promesses. On est ainsi vite arrivé à la suppression de ces dernières qui ont

¹⁵ *Des orientations sur la formation dans les Instituts religieux.*

disparu du Droit canon. Rappelons ici la réalisation remarquable des Frères des U.S.A. qui a consisté à placer le noviciat au terme d'un processus de formation dynamique.

C'est dans ce contexte que le Vatican a entrepris de produire un document de référence sur la formation des religieux. Alors Assistant pour la Formation, je me trouvais dans la commission chargée de sa préparation et y ai travaillé avec le Père Vincent de Couesnongle, Assistant des Dominicains et plus tard Maître général (1974-1976). Il me semble que ce document sur la formation n'est sorti que dans les années 1990¹⁶ car son élaboration fut interminable. Établir un guide de la formation pour tous les religieux, prêtres et non prêtres, religieux et religieuses, contemplatifs et actifs, était en effet une gageure, avec le risque de présenter une Vie religieuse en soi, sans prise en compte des spécificités. Et, de fait, on n'en dit rien ou on en dit des banalités, vu que seul un type donné de Vie religieuse permet de développer utilement ce qui en fait la spécificité.

Je veux dire également un mot de *Mutuae Relationes*¹⁷ (1978) qui est le fruit d'une collaboration à partir de plenaria, auxquelles participaient des évêques résidentiels du monde entier, entre la Congrégation des Évêques et la Congrégation des Religieux, dans une plenaria commune. Destiné à régler un certain nombre de problèmes dans le cadre de relations mutuelles, c'est un document canonique mais également doctrinal qui a permis des avancées dans divers domaines.

Une autre plenaria avait été prévue pour 1984 pour aborder la vocation de Frère. Elle voulait répondre à un malaise persistant dans des congrégations telles que les Franciscains et d'autres qui sont devenues des congrégations cléricales mais avec, depuis leur origine, une très forte tradition laïcale. Le fond de la question était de permettre à des Frères, dans ces congrégations, de devenir Supérieurs, tant dans les communautés que dans les provinces, ainsi que membres des Conseils généraux. Une plenaria s'est donc tenue pour laquelle il m'a été demandé de préparer le docu-

¹⁶ Congrégation pour les Instituts de Vie consacrée et les sociétés de vie apostolique. *Directives sur la formation dans les instituts religieux*, Vatican, 1990.

¹⁷ *Directives de base sur les rapports entre les Évêques et les Religieux dans l'Église*.

ment de base, la *positio*. J'y marque d'abord mon étonnement de constater que, vingt ans après la fin du Concile Vatican II, les mêmes problèmes persistent au sujet de la non-reconnaissance pratique de la vocation de Frère dans l'Église. Je pose clairement la question d'une théologie spécifique, historique par rapport à une théologie déductive. Retardée par suite d'un changement des responsables à la Congrégation des Religieux, la Plenaria s'est enfin tenue mais sans aucun résultat, sauf celui de former deux commissions. Jean-Paul II, dans son discours, parlait des ministères des Frères, alors que la Curie romaine n'accepte jamais d'employer ce terme quand il s'agit de non-prêtres. On l'observe dans la traduction de certains textes conciliaires dans le Droit canon, montrant une allergie à employer le terme *ministère* pour des laïcs et pour des femmes. Bien que n'étant pas favorable au sacerdoce des femmes tel que le sacerdoce se présente actuellement, je pense, à la suite de Bernard Sesboüé¹⁸, qu'il faudrait pour cela distinguer structure et formes, c'est-à-dire pouvoir modifier la forme du sacerdoce ministériel ou du ministère presbytéral. Alors que la distinction entre sacerdoce ministériel et sacerdoce universel porte sur une structure, les formes prises par le ministère presbytéral sont, elles, susceptibles d'être modifiées.

Miguel - Dans divers pays, les religieux et religieuses se sont organisés en Conférences, ce qui a permis des avancées mais a aussi donné lieu à des tensions avec les Évêques. Pouvez-vous parler des Conférences de religieux ?

Michel - Je peux prendre un exemple qui est celui de la CLAR¹⁹ justement. Dans l'application du Concile Vatican II pour le retour aux pauvres, la CLAR a été vraiment un modèle en se préoccupant réellement de ce retour aux pauvres. Vint ensuite l'incidence de la théologie de la libération et des Conférences de l'Épiscopat de l'Amérique latine, celle de Medellín (1968) puis de Puebla (1979), et aussi celle de Saint Domingue (1992) qui est moins citée. La CLAR a pris au sérieux ces documents qui invitent à l'option préférentielle pour les pauvres, quitte à être accusée de

¹⁸ Sesboüé, Bernard. *N'ayez pas peur: regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*. Paris. Desclée de Brouwer, 1996.

¹⁹ Conférence de Religieux et Religieuses de l'Amérique latine.

marxisme. Il en a résulté une crise avec convocation à Rome des responsables de la CLAR et la révocation du président, du vice-président et du secrétaire, suivie de la désignation autoritaire de nouveaux responsables. Le développement de ce conflit entre les évêques et les religieux représentés par la CLAR met en lumière un aspect de l'ecclésiologie où la pratique de la nomination des évêques peut être mise en cause pour son caractère pyramidal, la nomination émanant du pouvoir du Pape. Or l'évêque successeur des Apôtres ne tient pas son pouvoir du Pape. On pourrait imaginer un autre mouvement, ascendant. G. Lafont dit que l'on pourrait prendre exemple sur ce qui se fait pour la nomination des Supérieurs religieux. Sauf rares exceptions, les congrégations détiennent la maîtrise de la nomination de leurs Supérieurs. Mais depuis le Concile, c'est une politique réactionnaire qui a prévalu dans les nominations des évêques d'Amérique Latine.

Miguel - Que pouvez-vous retenir concernant la relation entre le Congrès des Supérieurs généraux en 1993 et le Synode des Évêques sur la Vie consacrée en 1994 ?

Michel - Cette question se situe dans le contexte du Synode sur la Vie consacrée et sa mission dans l'Église et dans le Monde (1994). Les Supérieurs généraux avaient prévu de tenir un Congrès entre eux, indépendamment de l'idée d'un Synode. D'où leur satisfaction qu'un Synode soit programmé, ce qui leur permettrait de se situer et de prendre position. Comme à l'occasion de chaque Synode, fut d'abord publié un texte de *Lineamenta* qui est un document de travail envoyé à tous les évêques. Ayant lu ce document, je l'ai trouvé catastrophique, signe de l'impossibilité de la Curie romaine à suivre le mouvement. À la suite de ce premier document, et compte tenu des réactions, est composé un second texte, l'*Instrumentum laboris*, publié juste avant le Congrès sur la Vie religieuse. Ce Congrès, convoqué par les Supérieurs généraux, était organisé en conférences magistrales le matin et en carrefours l'après-midi, ceux-ci à partir des conférences ainsi que des témoignages émanant des divers continents sur les sujets présentés.

J'ai retenu trois mots qui sont sans cesse revenus dans les conférences et surtout dans les grands débats. D'abord l'*inculturation* de la Vie religieu-

se, en déplorant son caractère trop européen. C'était là surtout un cri venant d'Afrique, l'Amérique latine restant, quant à elle, assez en retrait au cours de ce Congrès. Venait aussi le mot *créativité* lié à l'expression *aux frontières*. Et enfin la *liberté*. Autrement dit, si on doit s'inculturer, entrer dans l'histoire et la culture des gens, si l'on doit créer, inventer, c'est *dans la ligne du passage de l'état religieux à la vie évangélique et de la présence au monde*. D'où la nécessité d'être libre par rapport aux prescriptions canoniques, et de là une grande plainte par rapport aux exigences excessives et contraignantes de Rome. Je pense que cela revient dans les textes qui ont clos ce Congrès.

Miguel - Mais quelles sont-ils les convergences et les divergences entre le Congrès et le Synode ?

Michel - C'est une bonne question à laquelle il ne m'est pas possible de répondre, n'ayant pas en mémoire le document final du Synode *Vita Consecrata* (1996). Cependant il comporte des éléments intéressants, même si je me suis peut-être personnellement trop bloqué sur le fait que revient sans cesse l'expression *conseils évangéliques*. Mais on y trouve aussi des aberrations. Ainsi ai-je été sidéré de lire, concernant la vocation du Frère, qu'il fallait renoncer à parler de religieux laïcs pour se limiter à l'appellation de Frère. Il s'agit là d'une contradiction et d'un non-sens. En effet, si les religieux qui sont prêtres restent bien des prêtres, pourquoi les religieux laïcs ne seraient-ils pas des laïcs ? La distinction entre prêtres et laïcs reste constitutive dans l'Église actuelle. Et les Dominicains, les Franciscains qui, par fidélité à leurs origines, veulent s'appeler Frères entre eux et qu'on les appelle ainsi, n'en sont pas moins prêtres. Cela nous indique dans quels domaines il reste encore à travailler.

Mais nous devons penser que la théologie de la Vie religieuse doit être surtout une théologie de l'espérance. Nous nous trouvons face à une crise sans précédent de la Vie religieuse, avec la disparition annoncée - et déjà produite - de nombreuses congrégations, tandis que s'accélère un vieillissement incroyable de la Vie religieuse. Dans une réunion faisant suite au Synode, une théologienne présentait particulièrement bien le fait qu'on devait repartir de la base de la réalité qui est une réalité de mort. Nous ne sommes plus au stade où l'on fait de grandes déclarations théologiques sur

la Vie religieuse parce que nous avons tout de même pris conscience que nous nous trouvions dans une crise aux dimensions considérables.

Il se trouve encore des personnes qui continuent à faire des ratiocinations sur les trois vœux. Mais à mon sens il s'agit là de paroles en l'air, car si on veut vraiment faire une théologie de la Vie religieuse telle qu'elle est, il faut partir du fait qu'elle est en crise.

Miguel - Vous parlez de crise, de vieillissement, de mort. Mais en même temps on rencontre le visage d'une Vie religieuse très dynamisée par la mission, par le retour aux pauvres et par l'émergence de nouvelles communautés.

Que pensez-vous de ce mouvement de fondations nouvelles ?

Michel - Il est sûr que si, d'une part, comme le présente le Père Bernard Sesbouïé dans son livre *N'ayez pas peur* sur les ministères, l'image du prêtre est en train de disparaître, la question des ministères laïcs est elle-même très ambiguë. On voit en effet des ministères laïcs qui sont vraiment laïcs tandis que d'autres sont en fait des substitutions de ministères presbytéraux, même si, pour eux aussi, on parle de ministères de laïcs. Sur ces questions persiste un malaise considérable. Il faudrait pouvoir ordonner ces personnes laïques qui exercent les tâches et les missions des ministres ordonnés. Le développement du diaconat a introduit un changement assez important dans la figure du sacerdoce. En même temps que le couple traditionnel prêtre-célibataire d'une part et laïc d'autre part, nous devons situer maintenant le diacre qui est du côté des laïcs par bien des aspects puisqu'il peut être marié, engagé politiquement et syndicalement, sans qu'on considère qu'il engage pour autant l'Église, et qui par ailleurs intervient cependant comme étant du côté du ministère ordonné. Le Père Sesbouïé s'élève - et je me range à son avis - contre les assemblées dominicales en l'absence de prêtre. Cela n'a pas de sens si l'Eucharistie est vraiment constitutive de l'Église. Alors que certains groupes disposent de la présence quotidienne du prêtre, il n'est pas juste que des communautés chrétiennes soient privées de l'Eucharistie.

Le Père Sesbouïé déclare percevoir une tentative de retour à la théologie tridentine, la prise de responsabilité des laïcs ayant pour effet de repousser

les prêtres vers des fonctions de sacramentalisation puisqu'ils sont investis de pouvoirs pour cela. Or la théologie de Vatican II sur la fonction presbytérale part de la mission d'annonce de l'Évangile, ce qui est une tout autre chose.

En finale, ce qui est un acquis de la Vie religieuse, c'est qu'elle est engagée dans un mouvement de rénovation. Le retour aux pauvres est une ligne de force que plus personne ne remet en question. Un autre acquis est celui de l'inculturation, avec une certaine forme de spécificité de la Vie religieuse par sa présence au monde. Et ce qui est acquis encore, c'est la collaboration sous différentes formes entre les religieux et les laïcs. Ce que nous pouvons observer chez nous existe dans de nombreuses congrégations religieuses, avec notamment le partage d'une spiritualité. Pour exprimer l'image globale que je perçois de la vie religieuse, je dirai qu'elle apparaît dans l'aile marchante de la vie de l'Église.

Ce qui n'avance pas, qui résiste et que je ne comprends pas, c'est la polarisation sur les trois conseils évangéliques et les trois vœux. La théologie est demeurée marquée par cela, même après la remise en valeur de la consécration. Si on a rénové en produisant une théologie plus positive, plus évangélique, on risque de restaurer par là une distinction entre les chrétiens et les religieux et surtout on ne respecte pas jusqu'au bout la spécificité. On continue à perdre son temps en se focalisant sur ce qui est très secondaire alors que la mission nous dynamise. On demeure pour une part dans une certaine survivance avec un déficit de réflexion théologique. Or ce qui fait vivre les gens, ce ne sont pas les théories mais le service des hommes et la présence au monde.

NOUVEAUX HORIZONS DE LA VIE RELIGIEUSE POST-CONCILIAIRE

Miguel - Après le Concile Vatican II, tandis qu'un modèle est en train de disparaître, un autre prend forme. Avez-vous vécu un rôle pour le renouveau de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes pendant cette période de transformations ?

Michel - Cette question est évidemment très large. Je dirai d'abord que je

ne pouvais pas m'attendre à être témoin et agent d'un renouveau. D'ailleurs cette formule est un peu exagérée, car dans ma jeunesse religieuse j'ai beaucoup souffert d'un Institut fermé, d'un Institut encasté dans une Règle, d'un Institut négatif. Et j'ai traversé une crise très forte avant ma profession perpétuelle chez les Frères entre 1946 et 1948. Quand j'ai décidé de m'engager, après avoir discerné avec l'aide d'un accompagnement approprié, je me suis dit : *Si je puis changer quelque chose dans cet Institut, je le ferai.* Je trouvais que l'Institut manquait de spiritualité. Je me disais : *Si je puis faire quelque chose pour ramener un peu plus de spirituel dans l'Institut, je le ferai.* À ce moment-là, il s'agissait purement d'une inspiration, je ne pouvais pas voir du tout en quoi cela consisterait.

Si je prends l'histoire immédiate, ce qui m'a amené à être un agent de cette rénovation, c'est que j'ai vécu le Concile Vatican II. Juste avant le Concile, j'avais été engagé dans une étude sur la Vie religieuse avec des Religieux français. Nous étions sept ou huit représentants des différents types de Vie religieuse et il s'agissait donc déjà une approche plus spécifique de la Vie religieuse. Nous avons été ainsi conduits à apporter une contribution à la préparation du décret *Perfectae Caritatis*. J'ai vécu très intensément le Concile parce que, juste avant son ouverture, mon Frère a été nommé évêque d'Annecy et que j'ai passé à ses côtés l'ensemble des quatre sessions. C'est peu à peu que j'ai pris conscience de la nouveauté du courant théologique en général et du renouveau profond qui se manifestait à travers les quatre Constitutions et les Décrets qui suivirent. Or ce mouvement présentait aussi une grande importance pour la Vie religieuse. Les Religieux sont d'abord des chrétiens et des hommes. La vision de l'homme et de la société, l'anthropologie, la conception de la communauté, du rôle de l'Église dans le monde, tout cela avait autant d'importance pour l'évolution de la Vie religieuse que les textes spécifiques qui sont produits sur la Vie religieuse.

Par ailleurs, en ce qui me concerne personnellement, j'avais été conduit, quelques années avant le Concile Vatican II, à composer une thèse sur la vie du Frère, et cette thèse m'avait conduit à mettre en valeur la dimension apostolique de cette vie. Ce fut pour moi une véritable découverte, s'agissant en particulier de cette dimension apostolique qui est au cœur de l'expérience et de l'enseignement de Saint Jean-Baptiste de La Salle.

J'avais découvert de manière pratique que ce n'était pas du tout la recherche de la perfection personnelle qui était primordiale dans la Vie religieuse, mais le don de soi pour le service du monde et, dans notre cas, pour le service des jeunes et des jeunes les plus pauvres. La redécouverte de cette dimension apostolique m'a beaucoup préparé pour la suite.

Au Concile a fait suite notre 39^e Chapitre général de 1966-1967 auquel j'ai été amené à participer et au cours duquel j'ai pu exercer à certains moments un rôle assez actif et parfois décisif, soit pour déterminer le caractère laïc de l'Institut, soit pour soutenir une rénovation profonde de la Règle, à travers la prise de conscience qu'il fallait donner une vision globale de la vie du Frère des Écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui.

Miguel - Quels sentiments ces cheminements que vous venez d'évoquer de façon générale font-ils monter en vous ?

Michel - Au terme de cet itinéraire, mon premier sentiment est celui de l'action de grâces, car j'y reconnais une certaine action de Dieu. J'ai été conduit plus que je n'ai conduit moi-même ces événements. Car si j'ai été amené à les vivre, ce n'a pas été comme d'une mission dont j'aurais eu conscience au départ. Ce sont les circonstances qui m'ont conduit. Je reconnais là un chemin dans lequel j'ai été appelé à marcher. C'est cela qui suscite en moi un sentiment d'action de grâces.

Je veux évoquer un second sentiment à cause de son caractère paradoxal. Il me semble qu'au départ j'étais un homme pacifique et qui, même, n'avait aucune envie de se battre. Non seulement je ne me sentais pas du tout un combattif, mais les combats me faisaient peur. Ce dont je me rends compte aujourd'hui, c'est que le courage de lutter, de protester à certains moments, de réagir, m'a été donné dans des circonstances parfois très difficiles pour moi, pour mon tempérament. C'est peu à peu que je suis devenu davantage un lutteur. Je reste partagé à ce sujet, en ce qui concerne la pureté de l'intention et du sentiment nécessairement mêlé qui en résulte. Si, dans ce combat, l'intention est bonne au départ, une certaine impureté finit nécessairement par s'y mêler. Autrement dit, dans les relations, je me suis sali les mains autour de certaines questions, j'ai pu entretenir des rivalités avec des personnes et, si je n'ai jamais cherché à faire du mal, j'ai cependant parfois fait du mal.

Un troisième sentiment que j'éprouve globalement est celui d'une certaine frustration. J'ai en effet le sentiment que le mouvement engagé aussi bien par le Concile Vatican II pour l'Église que par le Chapitre général pour la rénovation de notre Institut a été cassé sous bien des aspects. Je vais prendre quelques exemples. Le chapitre 2 de *Lumen Gentium* qui commence par insister sur l'unité, l'égalité fondamentale de tous les membres du Peuple de Dieu, et met en relief le Baptême comme sacrement primordial, n'est pas passé dans la réalité vécue. On continue à distinguer fortement entre sacerdoce et laïc. Si nous observons la Curie romaine, nous voyons qu'à peu près tous ceux qui y occupent un poste de commandement important sont des prêtres ou des évêques. Il n'y a pas de laïc qui ait un véritable pouvoir. Autrement dit, le gouvernement de l'Église à son sommet, et dans bien des cas aussi dans les diocèses, est resté un gouvernement clérical. Ce qui donne tout de même de l'espérance, c'est qu'à la base, d'une façon qui, si elle n'est pas spectaculaire, n'est cependant pas souterraine, se réalise un travail de préparation, de responsabilisation des laïcs, à travers diverses petites communautés. Mais je perçois en même temps un hiatus et même une sorte de fossé entre cette Église nouvelle qui aspire à naître et l'Église ancienne qui, sur le plan de la visibilité, reste fortement une structure de pouvoirs. Je pense à quelques romans d'anticipation bien connus comme *Les Souliers de Saint Pierre*, de Morris West (1963), sur le renouveau de la papauté. On sent une sorte d'aspiration à ce que le Pape devienne un homme comme les autres. Un autre roman, *Le Manuscrit du Saint-Sépulcre*, de Jacques Neiryneck (1994), nous présente le rêve d'un pape qui quitte la pompe de Saint-Pierre pour aller vivre au Latran. Mais comme le roman en reste à une ébauche qui ne s'oriente en rien vers une réalité, la frustration qui en résulte reste très forte.

Quant à notre Institut, mon constat est du même ordre. En effet, si le renouveau au service des pauvres a mobilisé d'assez nombreux Frères, globalement l'Institut comme tel reste un Institut d'écoles. On est passé *des écoles de Frères à des écoles de laïcs*, mais avec la même vision. On n'a pas engagé vraiment cette opération de retour aux sources, de renouveau, de redécouverte de ce qu'est en profondeur notre mission. Si on parlait des pauvres d'aujourd'hui, des besoins d'aujourd'hui, on aurait un tout autre Institut, celui dont je rêve. Je pense en effet que l'intuition lasallienne a un

avenir, et que cette intuition est même parmi celles qui ont le plus d'avenir dans une Église renouvelée. Mais je constate en même temps que l'Institut, physiquement, matériellement, est en train de disparaître tel qu'il est. Je ne suis pas frustré parce que cet Institut disparaît, mais je le suis parce que le mouvement n'est pas entretenu de la part des responsables.

Miguel - Il est vrai que le Concile Vatican II a ouvert de nouveaux horizons, mais il n'a pas cessé de provoquer des tensions et des blocages. Parmi eux, quels sont d'après vous, les blocages qui nous empêchent d'aller en avant, qui nous empêchent de repenser, d'imaginer la vie évangélique dans le troisième millénaire ?

Michel - Cela est difficile à dire. Personnellement je pense que le blocage venant de la Papauté et de la Curie romaine reste déterminant. Beaucoup de chrétiens à travers le monde ne se préoccupent plus beaucoup de ce qui se pense et se dit au Vatican, même s'il en est d'autres qui restent attachés à cette image de l'Église pyramidale et puissante. En effet, si cette image n'avait plus de fondement dans les consciences des chrétiens, un autre mouvement pourrait s'engager. Mais cela ne peut être que le résultat d'une recherche humaine, non d'un rêve de situation idéale. C'est toujours aussi le combat entre le péché et la lumière. Je ne nie pas toutes ces forces qui sont à l'œuvre dans l'Église mais je dis que ces forces sont contrées par la Curie romaine.

Mais elles sont aussi bloquées par l'ignorance chrétienne. En 1994 est paru en France un livre qui a fait quelque bruit, le *Jésus* de Jacques Duquesne qui, bon journaliste et romancier, n'est pas un exégète. Il met en question la virginité de Marie ainsi que la façon de comprendre les miracles. C'est un chrétien qui affirme sa foi en essayant de faire la distinction entre ce qui est vraiment la foi au Christ ressuscité et ce qui peut être des éléments, je ne dirai pas de folklore, mais d'un certain nombre de traditions plus ou moins valables. À la lecture de réactions de "chrétiens populaires" publiées par le journal *La Vie*, j'ai été très frappé et même consterné par le niveau de ces réactions qui montrent qu'ils en sont restés au petit catéchisme, ce qui explique un certain blocage, et parfois un fossé, entre des chrétiens actifs et engagés qui réfléchissent leur foi, et une masse de chrétiens pratiquants mais pour lesquels il ne faut rien changer.

Une des faiblesses actuelles est la faiblesse de la théologie, au moins dans le contexte français que je connais le mieux. Avant le Concile Vatican II, nous avions Yves Congar, Marie-Dominique Chenu, Henri de Lubac, Philippe Delhay et d'autres qui ont fait le Concile. Aujourd'hui, en France tout au moins, existe une absence de renouveau profond en théologie. Le mouvement conciliaire n'a pas été poursuivi²⁰.

Miguel - Quels sont les signes d'espérance que vous identifiez aujourd'hui dans la situation actuelle de la vie évangélique ?

Michel - Les premiers signes d'espérance sont des réalités qui se vivent. En France, car c'est toujours à partir d'elle que je parle, nous connaissons un certain nombre de monastères qui vivent le renouveau. Je ne vais pas en parler, bien que ce soit aussi une forme de vie évangélique. Sur le plan de la réflexion, on sent qu'on commence à accepter la nécessité d'une décantation, d'une simplification du langage, d'un langage repensé. On commence à se rendre compte qu'il faut parler de la Vie religieuse en termes spécifiques. On commence aussi à accepter que c'est à partir du monde et des appels du monde que la Vie religieuse doit se renouveler. Et le même mouvement s'observe en ce qui concerne les vœux. On commence à oser dire que les trois vœux ne sont pas sacrés²¹.

C'est surtout dans la vie qu'il faut regarder les signes d'espérance. Ce qui m'a frappé, lors du Congrès de Rome sur la vie religieuse, c'étaient trois insstances. D'abord sur la *liberté* dont devaient jouir les Instituts religieux pour inventer. Ensuite sur le fait que les Instituts religieux étaient faits pour aller *aux frontières de l'Église*, sur les lieux où sont des besoins urgents. C'est pour cela qu'il leur fallait la liberté d'inventer, sans être toujours tenus par les obligations de la *Règle* approuvée par Rome. Et également le souci de l'*inculturation*. Des mouvements existent qui vont dans

²⁰ Il existe des travaux comme ceux de Ghislain Lafont ou de Jean-Marie Tillard sur l'Église locale. Mais ce sont des gens âgés, qui étaient déjà actifs au moment du Concile; Tillard en était expert; Lafont travaillait déjà. Pas de renouveau théologique profond.

²¹ À côté de cela, le discours du Jean-Paul II sur les trois conseils évangéliques est assommant. Dans le Congrès sur la Vie religieuse en 1993, c'était remarquable la question des trois conseils évangéliques. Et cela ne me semble pas du tout des signes d'espérance. On commence pourtant à remettre cela en question.

ce sens-là, même dans la vie religieuse classique. Je ne parle pas des mouvements charismatiques, des communautés nouvelles. Ma conviction, mon espérance, c'est que sur d'anciennes branches naissent de nouveaux surgeons. Pour cela sont nécessaires de la liberté et de l'audace. Mais nous avons pour cela un handicap, en France mais aussi en Europe et ailleurs, c'est la rareté des jeunes religieux.

En d'autres termes, les signes d'espérance - ou plutôt l'espérance - je les porte en moi-même, convaincu *qu'une intuition comme celle de Jean Baptiste de La Salle est d'une très importante actualité dans le monde d'aujourd'hui*. Ce que je ne vois pas, c'est la manière dont cela pourra se concrétiser. Mais je me dis en même temps que Jean-Baptiste de La Salle a commencé très petitement, par quelque chose d'infime, dans l'immensité des besoins du temps. D'ailleurs comment pourrait-on croire à des bouleversements numériquement spectaculaires ? Les signes d'espérance sont comme de toutes petites pousses qu'il faut savoir bien regarder. Et puis je pense que l'une des nouveautés fondamentales, c'est qu'il n'y a pas de postérité. C'est-à-dire que chaque génération va devoir recommencer, et cela dans chaque ville, dans chaque lieu.

C'est là une très grosse question par rapport à notre travail. *Je crois que si l'on met son espérance dans un renouveau des Instituts religieux²², on est à côté de la plaque*. Les Instituts religieux tels que le passé les a façonnés sont terminés. Ce qui peut naître, ce sont des intuitions de Fondateurs actualisées, mais qui peuvent jaillir puis disparaître sans nécessairement connaître une grande postérité. Nous avons toujours fondé la continuité seulement sur le souci numérique alors que la réalité de notre Vie religieuse nous demande aujourd'hui autre chose. Là se trouve, je pense, une intuition importante.

Miguel - Pour nous, Frères des Écoles chrétiennes, quels sont les déplacements de la Vie religieuse proposés par le Concile Vatican II qui ont une résonance dans la Déclaration ?

Michel - Le déplacement considérable de la *Déclaration* n'est pas d'abord

²² N.E. C'est-à-dire, comme ils ont été conçus dans le passé, sans un effort de refondation. Le F. Michel Sauvage va approfondir son hypothèse dans le chapitre 17.

par rapport à un texte mais par rapport à une mentalité qui, dans la ligne du Concile Vatican II, fait passer de l'état religieux à la vie évangélique. Un paragraphe de la *Déclaration*, le n° 13, pourrait passer pour l'expression d'une tendance à vouloir définir l'identité de façon claire par ses éléments constitutifs : le Frère, baptisé, laïc, qui se consacre à Dieu par les vœux de religion, dans un Institut approuvé par l'Église, dont les membres vivent en communauté, voué à la catéchèse, dont l'apostolat se fait principalement par l'école, mais pas exclusivement.

Cela peut être une manière de rappeler le constitutif d'une forme d'état religieux, même si elle est spécifique, d'autant plus qu'on évoque l'appartenance à un Institut religieux. Mais tout de suite après le n° 14²³, absolument capital et très fort, affirme qu'on ne peut pas définir le Frère simplement en énumérant des éléments constitutifs objectifs. Si, pour qu'on soit Frère, il faut qu'on puisse reconnaître les éléments, cela ne suffit pas. Chacun est amené à assumer ces éléments selon ses propres inclinations, comme un effet de son dynamisme personnel. Et comme chacun, à partir des mêmes éléments, est sensible à des colorations différentes, on doit vivre une forme de pluralisme qui amène à accepter les autres tout en étant attentive au bien commun. Autrement dit, il n'est pas possible de définir le Frère à partir seulement d'éléments objectifs. *La personne du Frère entre en jeu dans la définition de la Vie religieuse.*

Cette dernière approche a entraîné bien sûr des conséquences. Le Chapitre a d'abord adopté, dès la première session de travail sur la *Déclaration*, le principe de subsidiarité, en rappelant que chaque Frère, en tant que personne unique, est le premier responsable de sa propre vie. C'était reprendre un principe exprimé par le Concile Vatican II. De fait cette importance reconnue à la personne restera présente à travers tout le 39^e Chapitre général. Il s'agissait d'un aspect capital pour passer de l'état religieux à la vie évangélique. Jusqu'alors n'était pas suffisamment prise en compte la personne même du Frère avec son propre dynamisme et son

²³ « Ces éléments assumés ensemble confèrent au Frère une place originale et propre au sein du Peuple de Dieu. Ce qui spécifie la vocation du Frère, ce n'est aucune de ces dimensions constitutives, envisagées isolément, mais c'est la décision de les assumer toutes dans une synthèse personnelle, réalisée dans la charité » (D. 14,1).

rôle déterminant pour intégrer progressivement les divers éléments constitutifs. Nous avons aussi été amenés à repenser le contenu de l'obéissance. En 1965 les Jésuites, un an avant nous, préparaient une déclaration sur l'objection de conscience au nom de la liberté religieuse. Cela serait pour nous une référence à travailler dans notre propre Chapitre.

Miguel - L'accent ne portait cependant pas sur l'individualisme ?

Michel - Pas du tout. Même quand on parle de la fidélité au Fondateur, celle-ci n'existe pas en soi dans des textes. Elle est confiée à des hommes vivants que nous sommes tous, et c'est à chacun de nous qu'il appartient de vivre cette fidélité. Mais elle n'est pas confiée aux individus comme tels. C'est dans la communauté vivante en dialogue que se construit cette fidélité, et donc dans le Chapitre général qui est le lieu particulièrement destiné à une telle démarche. Ainsi l'interprétation du Fondateur doit se faire par des personnes, dans une situation donnée, et ces personnes doivent le faire en dialogue. Si on dit que chaque personne doit trouver son chemin, elle ne peut pas le faire de manière anarchique mais en restant attentive aux exigences du bien commun. Les *Règles* et les structures de l'Institut ont ici leur rôle pour rappeler que nous ne pouvons pas trouver notre propre chemin, étant Frère des écoles chrétiennes, sans faire référence et aux éléments constitutifs et aux *Règles* et structures de l'Institut.

Je souhaite insister sur ce fait qu'on définit le Frère par des éléments constitutifs qui font partie de ce que j'appellerai une identité vitale : un baptisé, un homme en communauté avec un ministère de la parole dans un enseignement. Il s'agit de traits dont chacun peut se réclamer comme venant du Fondateur. Mais soudain on ajoute la formule "religieux approuvé par l'Église", introduisant ainsi une dimension canonique à l'intérieur d'une énumération d'ordre vital, existentiel. Commencer par l'identité canonique constitue un des drames de l'Institut. Ce n'est pas l'identité canonique qui nous fait vivre, mais une certaine conscience d'identité vitale, une identité qui est toujours à faire. Jean-Baptiste de La Salle n'a jamais parlé de cette identité canonique, et c'est un aspect que je souhaite développer plus loin.

Une évolution vitale de l'Institut existe mais elle n'a pas été suffisamment prise en compte dans les textes. Le choix d'une démarche prospective ne va pas sans une libération par rapport à la Vie religieuse canonique.

Miguel - La définition de la vie évangélique telle qu'elle est présentée dans la Déclaration reste-t-elle trop centrée sur les trois vœux ?

Michel - La *Déclaration* développe de façon très belle le texte de la consécration que le Frère est appelé à vivre. Il ne s'agit plus d'une morale des vœux mais d'une théologie de la consécration qui fait passer d'un état à la vie évangélique. En effet la *Déclaration* n'est pas du tout bâtie sur les vœux, à la différence des chapitres de la *Règle* sur la pauvreté, la chasteté, l'obéissance.

La rénovation du service des pauvres est un autre élément conciliaire à partir de l'écoute des appels du monde. L'affirmation *l'écoute des besoins du monde* est primordiale pour la réalisation, la rénovation du service des pauvres. La *Déclaration* n'indique pas la manière de se comporter pour y parvenir. Mais elle précise le sens à donner à la fidélité au Fondateur, aux appels d'aujourd'hui, à la suite de Jésus-Christ, aux enseignements de l'Église, désignant en conséquence les pauvres comme l'objet de notre mission.

Notre sensibilité aux appels du monde est *la* source - non *une* source - principale de la rénovation. Tout appel à la rénovation passe par un désir de renouvellement personnel et donc par une démarche de formation. C'est un appel dynamique qui nous interroge de manière insistante sur la formation initiale et la formation permanente. Si la personne est au centre et si cette personne doit vivre sa consécration dans une histoire, elle doit bénéficier dès le début de sa démarche des moyens de lire et de comprendre cette histoire. Cela n'est possible que si elle bénéficie d'une formation suffisamment large où on ne se limite pas aux exigences d'un métier, mais qui est pensée en fonction d'une vie d'homme *aujourd'hui* dans le monde *aujourd'hui* et qui se prolonge par une formation permanente, la vie même étant un processus de formation. Le Religieux n'est, en effet, jamais installé dans un acquis définitif. La *Déclaration* nous offre à ce sujet (D 15,1) des développements particulièrement heureux sur l'importance

d'une sérieuse préparation qui permette la rénovation de l'esprit apostolique. Si celle-ci consiste à se mettre vraiment à l'écoute des pauvres, c'est chaque district, chaque communauté, chaque Frère qui doit discerner le chemin à parcourir en fonction du service des pauvres.

Les éléments ainsi définis comme constitutifs, c'est-à-dire qui sont à prendre en compte, ne relèvent pas d'un état mais d'un dynamisme vital, d'une vie évangélique où ils s'intègrent dans une démarche qui ne peut être que personnelle. D'où, également, le caractère personnel d'une démarche de rénovation, dans une attention au monde en général et aux pauvres en particulier. Telle est la mission de tous les Chapitres qui se suivront dans l'avenir : permettre le passage d'un état à une vie en vue d'une meilleure présence au monde en même temps qu'une forte appartenance au peuple de Dieu.

Miguel - Faut-il parler davantage du service du monde ?

Michel - Quand nous parlons de la rénovation de la vie du Frère, nous insistons sur l'importance des éléments constitutifs définis. Nous savons que, pour être religieux Frère des écoles chrétiennes, les trois vœux ne suffisent pas puisque sont également constitutifs le laïcat, le ministère catéchétique et le service des pauvres.

La définition de la catéchèse nous est donnée en termes relationnels. Ce n'est pas d'abord la transmission de connaissances, de vérités, mais l'entrée en relation avec des jeunes. On ne peut pas séparer la cause de Dieu de la cause des hommes. La consécration du Frère implique son service des pauvres, la compassion, l'attention aux besoins des hommes, c'est-à-dire une explicitation de l'attention au monde. Nous ne pouvons pas dire la vérité de l'Église sans tenir compte des personnes auxquelles nous nous adressons. C'est d'elles que nous devons partir pour leur annoncer l'Évangile.

Si le Frère est catéchiste par vocation, il ne l'est pas aveuglément. Pendant mon Second Noviciat, j'ai rencontré un Frère qui était bouleversé parce que, se trouvant alors à Djibouti, il ne lui était pas possible ni permis de faire le catéchisme aux musulmans. Il en était révolté, déclarant : « J'ai voulu devenir Frère pour faire le catéchisme ». J'ai eu bien de la peine à

lui expliquer qu'il ne pouvait pas faire le catéchisme sans tenir compte des gens auxquels il s'adressait. C'était avant le Concile Vatican II. Cette idée a été fortement reprise dans le texte de la *Déclaration*. Comme catéchistes, nous devons être engagés dans un effort de renouvellement en tenant compte de ceux auxquels nous nous adressons.

Nous avançons dans une nouvelle conception théologique du ministère du Frère, déjà bien explicitée dans la *Déclaration*, si nous partons de l'attention aux jeunes et donc de notre présence au monde. De la même manière, si l'on veut être un enseignant qualifié, cela suppose, non seulement la compétence mais aussi une présence au monde sans cesse renouvelée, comme notre compétence est elle aussi à renouveler. Il ne s'agit pas d'une compétence qui s'exercerait seulement dans le domaine professionnel mais également en matière politique, sociale, économique. En effet, le véritable éducateur, pour être présent au monde d'aujourd'hui, doit renouveler sans cesse sa manière d'être présent.

Miguel - La Déclaration va-t-elle au-delà de la double finalité de la Vie religieuse ainsi que de la dichotomie consécration-mission ?

Michel - La dichotomie consécration-mission ? Il vaudrait mieux parler d'une trichotomie : consécration-mission-communauté. La *Déclaration* est construite de telle sorte que, si elle parle d'un élément, elle y intègre les deux autres : *consécration par*, *consécration pour* et *consécration avec*. *Mission* de impliquant un temps de relation personnelle, *mission pour* et *mission avec*. Une *communauté de gens réunis par*, *avec*, et *pour*. Et des personnes consacrées. De ce point de vue, je n'étais pas d'accord avec le F. Patrice Marey qui insistait trop souvent sur l'intégration. C'est dans un même mouvement que Jean-Baptiste de La Salle a conçu le dynamisme consécration-mission-communauté. C'est de cette manière qu'il a créé le Frère. Or nous ignorons habituellement ce mouvement car nous nous situons dans un monde où nous nous exprimons de manière unitaire sur ce qui est spécifique. Mais on ne peut jamais parler de la vie religieuse de manière générale.

Miguel - Mais pourquoi résistez-vous à ce langage d'intégration ?

Michel - J'ai tort de réagir contre l'idée d'intégration. C'est vrai que,

concrètement, quand les Frères prient, ils doivent se rappeler qu'ils ne peuvent prier pour eux seulement. Et concrètement aussi, quand ils sont au travail, il faut qu'ils se souviennent qu'ils sont envoyés et qu'ils font l'œuvre de Dieu, qu'ils se souviennent qu'ils sont en communauté pour partager Dieu et la mission.

Alors pourquoi je réagis négativement à l'idée d'intégration ? J'ai le sentiment qu'on commence par poser des éléments distincts et qu'ensuite on dit : il faut les intégrer. C'est vrai que la *Déclaration*, en se référant au Fondateur, parle de la vie communautaire, de la vie consacrée, de la prière, de Dieu. Tout n'y est pas mêlé. Mais *le mouvement créatif qui a donné naissance à l'Institut est un*. C'est cela que nous avons à approfondir et à repenser.

De la même manière, en ce qui concerne l'école, c'est bien le lieu où s'exerce le ministère du Frère et qui le rend présent au monde : cette présence est indispensable pour être Frère. Mais ce ne peut être qu'une présence constamment renouvelée, réactualisée, ce qui se traduit à travers la formation permanente et l'intérêt pour la vie des hommes.

Miguel - Par rapport au monde, comment pouvons-nous comprendre la dimension prophétique exprimée par la Déclaration ?

Michel - Je vais revenir à cette question très riche et très novatrice. De l'état, pour passons en effet à la vie, et de la séparation du monde à la présence au monde. Et cela par la manière même dont sont rédigés les six ou sept éléments constitutifs, par le fait que ces éléments constitutifs sont présentés comme inséparables du mouvement par lequel chacun doit les faire siens et les renouveler constamment.

Un appel à la rénovation existe. J'ai déjà parlé de la Vie religieuse, de la catéchèse, du service des pauvres et de l'école. Là se situe peut-être l'aspect le plus fort : la mission de l'Institut n'est pas de tenir des écoles mais de rénover l'école. Je pense que « tenir » fait référence à « état », alors que « rénover » parle de la « vie ». Des orientations sont données pour rénover l'école. Ce sont ces orientations qu'il faut mettre en œuvre pour rénover l'école en même temps que pour rénover les œuvres. Si cela n'a pas été opéré, la *Déclaration*, par tous ses développements, est une invitation à s'y

engager. En effet, rien n'est acquis, et cet engagement ne peut pas aller sans des combats, afin d'inventer de nouvelles formes d'apostolat en réponse aux besoins nouveaux, des formes de service qui ne soient pas nécessairement scolaires. Telle est la grande ouverture du 39^e Chapitre général.

La *Déclaration* est-elle prophétique ? Autrement dit, y trouve-t-on cette préoccupation de dénoncer, d'annoncer, de transformer ? Je pense y avoir répondu quand je parle de la volonté de transformer la situation des pauvres ainsi que celle des écoles, ou aussi la manière dont les Frères conçoivent parfois la catéchèse qui est à renouveler à travers une relation et le désir qu'elle produise des effets dans la vie des jeunes.

C'est vrai que cela implique une dénonciation par laquelle elle met fortement en cause l'embourgeoisement ainsi que le fait que les pauvres sont délaissés. Si, en effet, on dit que l'Institut doit revenir au service des pauvres, cela signifie qu'il ne l'est pas suffisamment. Si la *Déclaration* dit qu'il faut vivre une pauvreté affective et effective, c'est que nous ne le faisons pas assez. La pauvreté, quand nous en parlons, n'est pas mise en relation avec une pauvreté en soi, le vœu de pauvreté, mais avec la situation des pauvres. La *Déclaration* dénonce aussi une certaine conception totalitaire de la catéchèse qui prétendrait imposer la catéchèse à tout le monde sans tenir compte de la liberté religieuse.

Mais la *Déclaration* annonce en même temps qu'elle dénonce. Si nous avons la mission de transformer l'école, elle souligne, avec de belles intuitions, ce qui est l'essentiel de l'école chrétienne. De même en ce qui concerne la rénovation de la catéchèse, elle rappelle de façon très juste ce qu'est la catéchèse dans l'Église et ce qu'est le ministère catéchétique du Frère. Elle annonce ainsi la vocation du Frère en lui donnant un sens, une signification, une portée. Elle annonce la communauté, avec de beaux développements sur la relation et le partage qui aboutissent à une prière partagée, et l'Eucharistie comme sommet de la vocation du Frère. Elle annonce le mystère de Jésus-Christ, manifestation de Dieu le Père, actualisé par l'Esprit dans le tissu même de la vie du Frère. Elle ne dit pas matériellement ce qu'est la vie du Frère mais présente et annonce l'unique mystère de Jésus-Christ actualisé et sacramentalisé dans la vie du Frère.

NOTES FINALES SUR L'EXPÉRIENCE DU 39^e CHAPITRE GÉNÉRAL

Miguel - Quelles étaient, selon vous, les attentes nouvelles que le Concile Vatican II avait suscitées chez les Frères ?

Michel - Je ne pense pas qu'on puisse dire que des attentes nouvelles ont beaucoup émergé au cours du 39^e Chapitre général. C'est vrai que ce Chapitre a été marqué par le Concile Vatican II. Mais sont-ce les attentes des Frères qui se sont manifestées ? Le Concile se termine en décembre 1965 et n'arrive à la connaissance des gens qu'au début de 1966. La moitié des textes conciliaires ont été votés à la dernière session, comme *Gaudium et Spes* et *Dei Verbum*, ainsi que la plupart des décrets. Même si les Frères en étaient informés, il me semble que pour eux le mouvement du Chapitre n'est pas d'abord dans la suite du mouvement du Concile. Ce qui est premier, c'est le mouvement de l'Institut depuis le précédent Chapitre, en 1956.

Ainsi, je pense que le dynamisme du Chapitre général de 1966-1967 n'a pas émergé du Concile. En effet, deux aspects sont à distinguer. D'une part, un mouvement existant antérieurement, par exemple sur la question de la *Règle*. Le désir de composer une nouvelle *Règle* n'est pas venu du Concile mais du Chapitre général de 1956. Ce qui, par contre, est une conséquence du Concile, est la prise de conscience que les projets de *Règles* alors élaborés étaient dépassés. Il a fallu produire alors dans l'urgence un projet conforme aux orientations conciliaires. C'est ce projet, le P4, qui a été adopté par le 39^e Chapitre général comme base de travail au cours de la première session, ce qui a abouti au P5, lui-même retravaillé ensuite. Ainsi est-il vrai que le texte de la *Règle* a été influencé par le Concile, mais dans un second temps seulement..

Cela s'observe aussi en ce qui concerne le questionnaire voulu par le 38^e Chapitre général de 1956 et qui est envoyé à la fin de 1963, à un moment où on ne dispose encore que de très peu de textes conciliaires. C'est aussi pendant le 39^e Chapitre général qu'ont été adoptées les prières liturgiques *ad experimentum* auxquelles avait beaucoup travaillé le Frère Assistant

Aubert-Joseph pour répondre à un souhait assez général de remplacer les prières vocales traditionnelles par la prière de l'Église, ce qui n'avait pas pu se réaliser en 1956. Si, en ce domaine, on veut parler d'une influence du Concile Vatican II, celle-ci n'intervint que plus tard, lorsque le 39^e Chapitre général était déjà engagé.

Miguel - En conclusion, comment, après trois décennies, considérez-vous la réception du 39^e Chapitre général de la part des Frères ?

Michel - On relève plusieurs manifestations. Sur la *Déclaration*, j'ai reçu des témoignages sporadiques dans les années qui ont suivi. Les Frères comprenaient qu'il s'agissait maintenant d'un autre langage et beaucoup en ont été bouleversés et mêmes marqués, tellement tout leur paraissait neuf. Cela a donné lieu à des difficultés, des tensions, des conflits mêmes, ainsi que des polarisations, en ce qui concerne par exemple le service des pauvres. La *Déclaration* a conforté les Frères déjà engagés dans le service des pauvres car du chemin avait déjà été fait en ce domaine. La *Déclaration* était un encouragement à poursuivre. Hélas ! Parfois des décisions ou des attitudes extrêmes ont conduit à des échecs.

Miguel - Nous avons parlé des déplacements dans la vie des Frères au cours de ce Chapitre. Quelle était, à l'intérieur de l'Institut, la dynamique qui a permis d'aboutir à ces déplacements ?

Michel - Cela ressort de la manière dont j'ai assez longuement parlé de l'événement du 39^e Chapitre général²⁴. J'ai ainsi montré la *Déclaration* comme un texte qui vient d'une action et qui va vers une action. Les Frères ont été les agents, les protagonistes. Le Chapitre a réalisé cela parce qu'il a pris conscience de son existence et parce que s'est développée toute une activité capitulaire entre les deux sessions. Le Chapitre ne s'est pas contenté d'appliquer le Concile Vatican II mais a suscité toute une activité qui ne s'est jamais retrouvée depuis.

Deux éléments ont permis l'élaboration de la *Déclaration* : en amont, la participation d'une communauté internationale qui a réfléchi en répondant au questionnaire dans les années 1964-1966 ; puis, la participation

²⁴ cf. Chapitre 10.

des Frères qui ont pris position et qui ont travaillé intensément tout au long du Chapitre général.

Quelle action a son origine dans la *Déclaration* ? C'est à la fois une action de transformation et une action de déplacement. La *Déclaration*, d'une certaine façon, est un texte d'un genre sans précédent. Aucun texte antérieur ne lui est comparable. On peut comparer la *Règle* de 1947 avec les différents projets P1, P2, P3, et le texte voté en 1967. La *Déclaration*, elle, parle de déplacements, mais en fait ne déplace rien puisqu'elle ne renvoie à aucun élément comparable dans le passé de l'Institut.

Miguel - Nous avons eu, dans notre Institut, la préface de la Règle de 1726 qui était, elle aussi, une déclaration avec une influence durable puisqu'elle a été reprise dans les nombreuses rééditions et a ainsi imprégné notre mentalité collective pendant des siècles.

Michel - C'est en effet un excellent rappel auquel je ne pensais pas. Car cette Préface est bien une sorte de déclaration qui voulait durcir la *Règle de 1726*. Elle définit une Vie religieuse sans apostolat, en la situant entre des barrières, en fait le texte idéal pour montrer quelles étaient les erreurs de la conception classique de la Vie religieuse²⁵.

En « contraposition », la *Déclaration* du 39^e Chapitre général est un déplacement considérable par rapport à un tel texte. Pour répéter ce qui a été déjà dit concernant le Vatican II, la *Déclaration* fait passer de la conception de l'état religieux à la vie religieuse évangélique. Prenons quelques exemples.

Tout d'abord rappelons que ce texte de la *Déclaration* a été publié pour que chacun puisse mettre en mouvement la rénovation. Aussi commence-t-il par rappeler les grandes lois de cette rénovation de l'Institut dont, en bonne place, le rappel que celle-ci ne se réalisera que si elle est spirituelle, non à-côté ou au-dessus de la vie normale mais à l'intérieur même

²⁵ Le *Cahiers lasalliens 25* est apparu au commencement du 39^e Chapitre général et il est distribué aux Capitulants comme cadeau de la première session. Personne ne l'a lu entre les deux sessions du 39^e Chapitre. C'est un des mystères de l'Institut que l'on ait donné cette Préface (CL 25, p. 12-15) à la première édition imprimée de la *Règle*.

de la vie normale. C'est Dieu, en effet, qui opère cette rénovation et l'Esprit Saint qui réalise le renouveau des hommes comme des institutions (cf. D. 3,2). Il n'est pas dit que c'est la prière qui réalise la rénovation, mais qu'il n'y a pas de rénovation sans prière. Cela ne va pas sans une conscience d'être aimé par Dieu et la conviction que la vocation du Frère est un appel à l'amour. Mais cette indispensable rénovation spirituelle ne peut aller sans une forte prise en compte de ce qui constitue la vie du monde et de l'Église : les signes des temps sont au cœur de notre volonté de rénovation. L'objet de la *Déclaration* se situe en dehors du champ de la *Règle* et subordonne toujours les structures aux personnes. C'est la marque de ce passage de l'état religieux à la vie religieuse, idée neuve qui nous défie comme Institut dont le regard se porte vers l'avenir.

Chapitre 15 – PAR « UNE ÉCOUTE ATTENTIVE » AUX BESOINS URGENTS DU MONDE ET DE L'ÉGLISE, L'INSTITUT S'OUVRE À DE NOUVEAUX HORIZONS

NOTE HISTORIQUE

Les éditeurs

L'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes a parcouru, de 1966 à 1976, une décennie intercapitulaire complexe, sous la conduite du Frère Charles-Henry Buttimer, premier Supérieur général non français, entouré d'un groupe nombreux d'Assistants généraux, nombreux mais qui a souffert d'un manque d'unité.

Une nouvelle vision de la vie religieuse apostolique va malgré tout se consolider progressivement dans l'Institut, non sans de sérieux déchirements et d'inévitables souffrances. Différents courants de vie s'entrechoquent à tous les niveaux des structures d'animation. En particulier, pour deux d'entre eux où l'affrontement est plus virulent : d'une part, celui de ceux qui, poussés par une nouvelle vision, cherchent à apporter une réponse aux demandes du monde actuel ; et, par ailleurs, celui des Frères qui désirent restaurer l'ordre et la discipline d'une vie religieuse traditionnelle. La voix prophétique de ceux qui mettent l'accent sur le service des pauvres se trouvera fortement contredite : tandis que certains déclarent que la passion pour Dieu doit se vivre à partir de la passion pour les pauvres, d'autres maintiennent que la fidélité à Dieu passe par la fidélité aux structures vécues au long de l'histoire de l'Institut.

L'Institut et le Frère Michel

Les deux itinéraires, celui de l'Institut et celui vécu personnellement par le Frère Michel Sauvage, ne sont pas parallèles. Ils se croisent au cours de l'histoire. Michel fut conduit peu à peu à ce lieu à partir duquel il a pu

accompagner les Frères dans la recherche de leur identité et de la finalité de leur Institut. Il est important de noter que cette proximité d'itinéraires se fit dans le contexte romain dans lequel Michel arriva en 1950. Son départ de Rome en 1976 signifiera certainement pour lui un déchirement. Michel quitte alors Rome pour regagner la France, laissant de côté le domaine dans lequel il avait acquis une maturité professionnelle : ses études théologiques, sa participation à la communauté du scolasticat, l'expérience internationale acquise, son travail de professeur à l'Institut *Jesus Magister* et sa participation à des événements aussi uniques que le concile Vatican II et le 39^e Chapitre général de notre Institut. Mais il laissait en même temps les tensions qu'il avait vécues au Centre de l'Institut.

Dans ce chapitre, nous nous centrerons sur l'expérience du Frère Michel à partir du 40^e Chapitre général, en 1976. N'étant plus au centre de la scène où se forment les politiques et où se prennent les décisions, il n'aura pas accès à l'information de première main, et ceci se remarquera dans le contenu des réflexions de cette nouvelle période de sa vie. Il ne manquera cependant jamais de prendre contact avec le contexte romain, insistant souvent sur le caractère prophétique de la *Déclaration* et la nécessité de continuer la rénovation entreprise par l'Institut à partir du 39^e Chapitre général.

L'Institut entre 1976 et 2000

L'histoire de la rénovation dans l'Institut est jalonnée par les mandats des Supérieurs généraux et de leurs Conseils respectifs à partir de 1967. Chacun d'eux a été confronté à de nouvelles interrogations et a apporté des réponses inédites à des situations nouvelles, souvent imprévisibles.

En 1976, le Frère José Pablo Basterrechea, avec son Vicaire le Frère John Johnston et son Conseil, interpellés par les injustices et les inégalités dans le monde, mirent l'accent sur le service éducatif des pauvres et entreprirent pour cela une évaluation des œuvres de l'Institut dans l'ensemble des régions dans le monde. Ainsi l'engagement envers les pauvres se transforma en axe principal de la rénovation, ce qui a impliqué une conversion radicale dans la manière de comprendre notre service éducatif, d'être attentifs aux urgences de l'injustice.

En 1986, le Frère John Johnston est élu Supérieur général, avec son Vicaire le Frère Genaro Sáenz de Ugarte et un Conseil plus réduit. S'ouvre une période où le nouveau Supérieur général doit affronter le problème du vieillissement des Frères. Mais il est en même temps le témoin d'un important développement de la mission de l'Institut. La *Règle*, une fois approuvée définitivement par la Congrégation romaine pour les Religieux et les Instituts séculiers, est portée à la connaissance des Frères et mise en œuvre dans l'Institut. Cette époque est également marquée par l'ouverture à la famille lasallienne mondiale.

En 1993 le Frère John Johnston est réélu et son nouveau Vicaire, le Frère Álvaro Rodríguez, l'accompagne dans cette nouvelle période d'animation de l'Institut avec une équipe de Conseillers régionaux, en développant cette fois l'expérience de la mission partagée dans tout l'Institut.

C'est le Frère Álvaro Rodríguez qui, en 2000, est élu Supérieur général. Avec son Vicaire général, le Frère William Mann et son nouveau Conseil général, il travaille sur les besoins et les préoccupations qui surgissent autour des structures de participation des Laïcs à la mission de l'Institut et, surtout, il encourage le développement du concept de l'Association lasallienne.

Au long de ce processus, l'Institut découvre de nouvelles réalités, poussé par la vision du concile Vatican II et de la *Déclaration sur Le Frère dans le monde d'aujourd'hui*, ce dernier document étant toujours considéré comme une référence nécessaire pour comprendre l'Institut dans son cheminement vers le XXI^e siècle.

L'itinéraire du Frère Michel Sauvage croise, dans cette étape finale de sa vie, ceux de ces Supérieurs généraux qu'il connaît personnellement. Du temps du Frère José Pablo Basterrechea, il publie son livre *Annoncer l'Évangile aux pauvres* avec le Frère Miguel Campos (1977). Il poursuit sa participation à de nombreuses retraites et séminaires sur tous les continents pour aider ses Frères à entrer dans une relecture de la fondation de l'Institut. Avec le Frère John Johnston, une collaboration plus directe va se réaliser pendant la période où il assumera la direction des *Études lasalliennes* à Rome, ce qui lui permet de publier de nombreux travaux, parmi lesquels l'*Explication de la méthode d'oraison* (Cahiers lasalliens 50), également avec le Frère Miguel Campos (1989). Enfin, des raisons de santé

vont le contraindre à limiter son activité durant le premier mandat du Frère Álvaro Rodríguez. Il continue cependant d'apporter ses intuitions sur l'Association lasallienne à partir d'une relecture des origines de l'Institut dans la perspective du laïc. C'est dans ce cadre historique général que les chapitres qui suivent présentent ce que furent ses réflexions.

LES CIRCULAIRES APRÈS LE 40^e CHAPITRE GÉNÉRAL

Miguel - Quelles furent les orientations majeures du 40^e Chapitre général en 1976 et quelles impressions en gardez-vous ?

Michel - Dans mon souvenir, le Chapitre général de 1976 fut beaucoup moins fort que celui de 1966. C'est même le plus décevant parce que, finalement, ce Chapitre a apporté très peu. Parcourons quelques points :

- Malgré un travail important entrepris entre la réunion des Frères Visiteurs et le Chapitre, la Commission de la Consécration s'est trouvée bloquée à cause d'un manque d'organisation de sa part au moment du Chapitre.
- La Commission de la Mission a produit des avancées sur divers points, notamment, dans le sens de la *Déclaration*, sur la question la justice. La *Déclaration* rappelait en effet qu'on ne peut pas s'engager pour le service des pauvres si on n'œuvre pas en même temps sur les racines de la pauvreté, tant sur un plan global que politique, économique, social. Il s'agissait d'une invitation à travailler au service de la justice, même si le mot n'était pas employé explicitement. Mais c'est le Chapitre de 1966-1967 qui, dix ans plus tôt déjà, avait ouvert la voie dans cette direction.
- La question de la communauté est une de celles sur lesquelles le Chapitre a réfléchi, même si la *Circulaire* qui a suivi n'en a pas rendu compte. La Commission de la Vie communautaire avait distingué quinze types de communautés différentes, et cela n'était pas sans intérêt, car elle prenait en compte une évolution qui avait commencé à se produire. C'était surtout une invitation à regarder vers l'avenir en faisant la distinction entre l'essence d'une structure de communauté et la figure que cette communauté peut prendre. Mais, ici encore, ce travail ne connut pas de prolongement.

- La Commission de la Formation avait pu réaliser un très bon travail en partant de tout ce qui, dans *Lumen Gentium*, renvoie à cette question. C'est grâce à cela que nous avons le beau texte qui ouvre le chapitre sur la formation à propos de la pastorale des vocations, même si, dans la *Règle*, cela est resté moins fort (cf. C. 404). J'avais introduit ce texte parce que je n'étais pas satisfait de la manière dont on abordait la question de la vocation, en particulier en insistant sur le fait que le principal moyen de la pastorale des vocations est le témoignage.
- Les Missions, c'est-à-dire la présence de l'Institut dans les jeunes Églises, ont occupé une place importante. Le 40^e Chapitre a pris en compte le bon travail réalisé par le Vicaire général, le F. Pablo Basterrechea, et a confirmé SECOLI comme un service du Conseil général, en liaison avec les Secrétariats missionnaires des districts.
- Et je rappelle enfin le changement qui fut adopté dans le mode de Gouvernement, avec l'abandon de la fonction d'Assistants et leur remplacement par une équipe restreinte de six Conseillers généraux avec un Frère Conseiller Vicaire. En réalité, nous étions dix ans en retard pour cette importante évolution.

Dans son bilan des dix années écoulées, ce Chapitre général de 1976 constate que les résultats du Chapitre précédent, avec en particulier la *Déclaration*, n'ont pas suffisamment pénétré les esprits. Aussi le grand mot va-t-il être celui de revitalisation. Dans cette perspective, le Chapitre laisse au Frère Supérieur général et à son Conseil l'initiative de publier peu à peu, par le moyen des *Circulaires*, le fruit du travail des commissions, complété par des commentaires d'orientation. Un des slogans qui a couru en 1976, c'est que 1966-67 avait manqué de pédagogie. Les fascicules multiples produits alors n'avaient pas, pensait-on, atteint leur but. On allait les compléter par des *Circulaires* sur les différentes questions traitées²⁶.

²⁶ *Circulaire 403, XI^e Chapitre général*, octobre 1976 ; *Circulaire 404, La Pastorale des Vocations et La Formation*, mai 1977 ; *Circulaire 406, Notre Vie consacrée*, décembre 1977 ; *Circulaire 408, Notre Mission et L'Institut dans les jeunes Églises*, juin 1978 ; *Circulaire 410, Notre vie de communauté*, avril 1979 ; et, *Circulaire 412, Le service éducatif des pauvres et la promotion de la justice*, septembre 1980.

Un autre aspect important de ce Chapitre de 1976, c'est qu'il ne change pas la *Règle* mais la prolonge *ad experimentum*. En revanche, il réécrit le *Livre du gouvernement* pour tenir compte des nouveautés introduites et aussi pour mettre en ordre les diverses autres questions touchant au gouvernement, en particulier dans les districts et les communautés. C'est de ce travail qu'est issue la pratique du Projet communautaire.

Miguel - Selon vous, ce changement de langage entre rénovation adaptée et revitalisation indique-t-il un nouveau déplacement en train de s'opérer ? Et si oui, ce nouveau déplacement est-il un mouvement en avant ou en arrière ?

Michel - Je regrette ce nouveau changement de langage. Le Frère Supérieur général parle encore, dans sa lettre de Noël 1976, des Frères qui, avec un certain cynisme, observent ces changements d'un Chapitre à l'autre²⁷. Rénovation, revitalisation, conversion... Je regrette qu'on n'ait pas eu le courage de poursuivre la rénovation en s'appuyant sur un vocabulaire conciliaire. De ce point de vue, il s'agit d'un retour en arrière, car le mot *rénovation*, devenu un mot technique, exprime bien le sens de son contenu qui est celui d'un concept très fort de revitalisation. C'est cette idée elle-même qui était abandonnée à travers un changement de vocabulaire. Quand on parle de revitalisation, on est davantage porté à regarder la vie des Frères *ad intra*, et entre autres la manière dont ils vivent dans les communautés, alors que la rénovation, elle, est un concept total qui invite à se mettre à l'écoute du monde d'aujourd'hui, à être fidèles au Fondateur ainsi qu'à l'Église. La rénovation implique la mise en route de chacun des membres, et cela en permanence. Elle va au-delà de ce qui est purement objectif en ouvrant le champ à ce que les Frères ont à réaliser en tant qu'Institut vivant.

Parce que l'idée de revitalisation n'ajoute rien à cela, je regrette qu'on n'ait pas continué à employer ce mot fort de rénovation, en fidélité à l'appel de Paul VI à une rénovation qui doit être permanente. Même s'il s'a-

²⁷ N.E. Le F. Pablo Basterrechea affirme à la fin de sa lettre de 1976 : « Éliminerons-nous toutes les déceptions ? Certaines lettres reçues les évoquent. Elles ne doivent pas conspirer contre l'espérance ni ralentir notre ardeur à répondre aux défis que nous lançent le présent et l'avenir, défis exprimés dans cette lettre » (p. 11).

gissait de synonymes, il fallait alors le préciser en rappelant qu'il s'agissait de la même ligne fondamentale, celle de la rénovation.

Miguel - Les Circulaires sur les sujets retenus manifestent-elles un déplacement nouveau ou restent-elles dans le mouvement du Concile Vatican II et du 39^e Chapitre ?

Michel - Il faudrait reprendre les *Circulaires* l'une après l'autre. Le Chapitre qui se déroule en 1976 va être suivi d'une *Circulaire* chaque année. Je dirai d'abord un mot de chacune puis reviendrai sur certains thèmes pour signaler si j'y reconnais une évolution et un progrès, ou au contraire une marche en arrière.

La *Circulaire 404*, de 15 mai 1977, sur *Pastorale des vocations et Formation*, est à mon sens très faible. La *Circulaire* suivante, la 406, en décembre 1977, concerne la vie consacrée. Pour se présenter de manière plus suggestive, chaque *Circulaire* propose, placés à la fin, des questionnaires destinés à en faciliter l'approfondissement en communauté. S'il n'est pas sûr qu'ils aient été abondamment utilisés, ils avaient le mérite d'offrir une méthode suivie pour l'approche des textes.

Ces *Circulaires* renvoient, comme en référence, aux conclusions du 40^e Chapitre général, celui de 1976, et interpellent chacun : *Que faudra-t-il que je fasse ?* Ainsi, concrètement, sur la consécration par exemple, les références précédentes sont évidemment la *Déclaration*, la *Règle* telle qu'elle est et aussi le fascicule du Chapitre de 1967 sur la Consécration et les Vœux. Il me reste donc à repérer les déplacements qui se manifestent éventuellement entre le texte présent et ceux auxquels ils se réfèrent, et aussi ceux qui pourront s'être produits dans la suite, concernant notamment le chapitre sur la consécration et les vœux et décelables dans la *Règle de 1987*. L'intérêt d'une telle démarche à la fois thématique et chronologique est de faciliter le repérage des évolutions dans l'Institut.

Une telle démarche devrait conduire, pour être complète, à s'interroger sur les effets réels dans l'Institut, ce qui n'est pas sans difficulté. En l'absence de relecture, de discussion, de regard en arrière, comment savoir, sur l'un ou l'autre aspect, quelle est la situation concrète dans l'Institut ? La *Circulaire 406* elle-même avoue que le premier rapport de la

Commission sur la consécration et les vœux n'a pas été présenté à l'Assemblée. Le deuxième rapport traite des engagements en faisant une distinction avec les vœux. Rappelons que la préparation du Chapitre de 1976 avait comporté une enquête d'opinion réalisée avec le recours d'une agence spécialisée. Il avait été demandé aux Frères de répondre à un questionnaire, et ceci à l'occasion d'une Journée d'Institut, 8 décembre 1974.

À la question de savoir s'il fallait maintenir la règle générale de l'engagement définitif, la majorité s'exprima pour ce maintien (C. 404, p. 16, Proposition 36). Mais exceptionnellement, un Frère pourrait être autorisé à exprimer son engagement par des vœux ou des promesses indéfiniment renouvelés (C. 406, p. 16, Proposition 38.b), ce qui, pratiquement, n'a pas connu de suite. Ces essais d'avancées se trouvent contrecarrés par une mentalité collective, ainsi que par la Congrégation des Religieux à Rome. J'en resterai là sur ce point, en renvoyant aux jalons pour une histoire des vœux par le Frère Maurice-Auguste²⁸.

Miguel - Quelle Circulaire a suivi celle dont nous venons de parler ?

Michel - C'est la *Circulaire 408* sur Notre mission et l'Institut dans les jeunes Églises. Il s'agit du rapport du Chapitre général où le thème de la *revitalisation* est présenté comme une réponse aux signes des temps qui transforme, une redécouverte du charisme de la fondation et un renouveau profond de foi et de prière centré sur le Christ²⁹.

Quand cette *Circulaire* présente la mission de l'Institut à partir de l'éducation chrétienne (chapitre 2), le ministère de la Parole (chapitre 3), et propose le service « surtout aux pauvres » (chapitre 4), elle provoque un débat qui a beaucoup irrité certains Frères, quand elle déclare que l'orientation vers les pauvres doit devenir la règle et non l'exception et qu'on ne doit pas faire obstacle aux Frères qui s'offrent volontairement pour le service éducatif des pauvres. Autrement dit, les besoins pour le maintien des œuvres ne doivent pas empêcher un Frère de se vouer au service éducatif des pauvres, même si ce service se situe en dehors d'une œuvre existante.

²⁸ cf. « Quelques jalons pour une histoire des vœux dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes », *Circulaire 406*, p. 51-70.

²⁹ cf. *Circulaire 408*, p. 12.

Bien située dans la ligne du Chapitre général, cette *Circulaire* présente ainsi, à la suite de ce qui a déjà été développé sur la justice, une réelle avancée sur les ministères, l'incarnation, la communion, l'inculturation.

La *Circulaire 410* sur Notre vie de communauté est datée du 30 avril 1979, avec l'importante nouveauté que constitue le projet communautaire. Un an plus tard, le 15 septembre 1980, paraît la grande *Circulaire* sur le service éducatif des pauvres et la promotion de la justice (C. 412).

Dans son introduction, la *Circulaire 412* indique que le Frère Supérieur général a déjà donné, dans sa lettre du 15 mai 1979, un premier compte rendu sur les réponses parvenues au Centre de l'Institut à la suite de la proposition 14 du Chapitre général de 1976. C'était là en effet une démarche qui avait compté : lors de ce chapitre, la Commission de la mission avait présenté la proposition 14 :

Chaque district soumettra, avant décembre 1978, au Conseil général un rapport dans lequel il expliquera comment il a mis en pratique les principes de la *Déclaration* et les orientations du récent Chapitre général, en ce qui regarde le Service éducatif des pauvres et les efforts en vue de la Promotion de la justice. Il précisera aussi comment il entend poursuivre son action. Ces plans devront être évalués et actualisés chaque année par le district intéressé (*Circulaire 403*, p.79).

Il s'agissait là d'un progrès considérable, puisqu'on demandait aux Districts de produire systématiquement un bilan et de l'envoyer à Rome, en précisant comment ils entendaient poursuivre leur action. L'importance de cette *Circulaire 412* vient du fait qu'à un moment donné, elle affirme la situation de l'Institut par rapport au service éducatif des pauvres, et ceci à partir des réponses qui viennent de tout l'Institut et qui sont de nature à susciter l'intérêt, ce qui en fait un texte fondamental.

L'année 1980 marque la fin de ce mouvement des *Circulaires* issues du Chapitre de 1976. On passe en effet aux perspectives pour 1986, avec le compte rendu de la Réunion des Frères Visiteurs puis, en 1983, à une *Circulaire* sur la pastorale des vocations et la formation initiale qui manifeste une certaine obsession. Vient ensuite, en 1986, le 41^e Chapitre général avec le travail sur la *Règle*. De cette période entre 1976 et 1986, je retiens que ce Conseil général a bénéficié de la grande activité du Frère

Supérieur Pablo ainsi que de celle du Frère Patrice Marey, homme d'une forte intelligence, à la vision claire et à la rapidité d'assimilation, qui se sentait prêt à devenir Supérieur général en 1986.

LA DÉCENNIE 1976 -1986

Miguel - Sur la question du CIL (Centre International Lasallien)³⁰, le plan que nous avons élaboré ensemble comportait de grands domaines : la constitution de la communauté, l'étude du charisme initial et les questions modernes. Est-ce à partir du 40^e Chapitre général, en 1976, que sont apparues certaines restrictions ?

Michel - L'expérience du CIL, malgré la période catastrophique de 1968-1971, fait partie de la rénovation proposée par le 39^e Chapitre général. Comme vous l'avez dit, la réorganisation du CIL, intervenue après 1971, prévoyait une structure à partir de trois domaines : la formation de la communauté, l'enseignement sur le Fondateur, les questions modernes. Mais la réalité ne se présentait pas nécessairement dans cet ordre.

Miguel - La finalité du CIL restait-elle orientée vers les questions contemporaines, celles relatives à la formation et à l'éducation principalement ?

Michel - C'était bien cela. Il faut rappeler que le thème, le programme, les modalités relevaient d'un choix, non du Conseil général mais de l'équipe animatrice du CIL qui décidait en fonction de ce qu'elle sentait des besoins de l'Institut. On faisait bien sûr intervenir des spécialistes du Fondateur mais aussi des personnes qualifiées dans bien d'autres sujets³¹, des experts extérieurs à l'Institut, des religieux. Ainsi le P. Gustavo Gutierrez, entre 1972 et 1975, pour aborder la théologie de la libération, cela étant facilité par ses séjours au Centre International *Lumen Vitae* de Bruxelles.

³⁰ La *Règle* de 1986 affirme : « Le Centre International Lasallien (CIL) vise à contribuer à l'unité vivante et à la revitalisation de l'Institut, dans la diversité de cultures. Il favorise ainsi la rénovation spirituelle des Frères qui y participent et la préparation de ceux qui seront appelés à remplir des fonctions de responsabilité dans l'Institut » (R. 101i).

³¹ Par exemple, le F. Kevin Hargadon des USA, dans le champ de la psychologie et le F. José Cervantes de Mexique pour travailler la sociologie.

Au fond, on concevait un CIL qui travaille à la rénovation en suivant les grands mouvements de *Perfectae Caritatis 2*, c'est-à-dire le retour au Fondateur, les besoins du monde et de l'Église, la suite de Jésus-Christ, ce dernier objectif restant toujours explicite avec, progressivement, au programme, une retraite qui se déroulait à Assise. Après 1976, le Conseil général s'empare du CIL. Les membres de l'équipe d'animation ne sont plus que des exécutants. À ma connaissance, ils se sont parfois plaints à la cantonade mais ils n'ont jamais protesté vraiment, ils n'ont jamais dit : c'est à prendre ou à laisser. Les plans, au moins les thèmes, étaient devenus l'affaire du Conseil général. Une nouvelle évolution a suivi par une concentration de plus en plus exclusive sur Saint Jean-Baptiste de La Salle. Des thèmes continuaient à exister mais abordés surtout à partir du Fondateur. Ainsi, en 1978, un mois entier lui a été consacré.

Miguel - Peut-on aborder maintenant ce qui a caractérisé le Chapitre de 1986 ?

Michel - Ce Chapitre a été commandé de l'extérieur par le fait qu'on a dû faire approuver la *Règle*. Il s'est produit un décalage entre les Frères et le Conseil général, mais un décalage qui se comprend. Les Frères étaient satisfaits des textes de *Règle* qu'ils avaient depuis 1967. Moi-même pensais que nous avions un texte satisfaisant. Mais la publication du Code de Droit canonique en 1983 avait rendu obligatoire une révision de la *Règle*, ce qui donna lieu à un questionnaire important. Tout l'Institut fut invité à le travailler, comme cela avait été le cas durant l'Intersession du 39^e Chapitre, en 1966-1967. Il serait intéressant de comparer les réponses à ce questionnaire avec celles qui furent reçues en 1966-1967. Dans mon District, par exemple, je me rappelle avoir attiré l'attention du Frère Visiteur presque en dernière minute sur le fait qu'il fallait quand même faire quelque chose pour la *Règle*. Bien qu'envoyée en retard, notre contribution a malgré tout été prise en compte.

Outre ces réponses venues d'un certain nombre de Frères, a été créée une Commission internationale de la *Règle* présidée par le F. Félix del Hoyo. Bien que n'ayant pas voulu la présider lui-même, le F. Maurice-Auguste a exercé un rôle moteur dans cette commission, ainsi que les Frères Luke Salm, Bruno Alpage, Damian Lundy et Jean-Pierre Lauby. Il s'agissait

d'une Commission de qualité mais qui a eu à se heurter au Conseil général, celui-ci se réservant le dernier mot. Si tout le résultat de leur travail n'a pas été retenu, les aspects importants ont été pris en considération.

Ils ont donc réécrit la *Règle*, si bien que le Chapitre de 1986 a passé l'essentiel de son temps à discuter le texte, chapitre par chapitre, et même article par article sans doute. Ils ne se sont pas limités à cela car des propositions ont été présentées. Mais je voudrais dire encore un mot de cette *Règle* de 1986 dont la qualité, substantiellement, est qu'elle ne renie rien des orientations de la *Déclaration*. Elle ne durcit rien non plus, mais elle reste ouverte en introduisant de nouvelles perspectives, par exemple sur la *mission partagée*. Un aspect qui, pour moi, est capital concerne le style même, le langage de la *Règle* dont presque tous les chapitres commencent par un article de type historique sur la fondation de l'Institut, une sorte de théologie narrative bien présentée, sauf pour les chapitres sur la consécration et la prière.

Cette *Règle* nous offre un bon repère pour l'étude de la manière dont se produisent les évolutions. Elle a été reçue comme une *Règle* dans laquelle tout avait été dit. Au cours de la période qui a suivi 1986, le Conseil général ne pouvait pas dire trois mots sans citer la *Règle*, sans doute par désir de la faire adopter dans tout l'Institut mais aussi avec l'illusion qu'on avait atteint un point d'arrivée, un phénomène comparable à celui de la marche générale de l'Église.

C'était cette *Règle* dont l'Institut devait obtenir l'approbation. À ce sujet je voudrais rapporter les faits suivants. Il s'est agi du dernier texte pour lequel ma sœur a eu à intervenir pour la faire approuver. Or, de la manière la plus inattendue et à la surprise de tous, le texte ayant été déposé à la Congrégation des Religieux au début du mois de juillet 1986, il recevait son approbation dès le début du mois d'août. J'en ai eu connaissance dès ce début d'août par le Frère Supérieur général rencontré à Lorient à l'occasion de l'Assemblée de la Région France. « C'est votre sœur qui a accéléré le mouvement. Il y a des Instituts qui attendent des mois et parfois des années... ». Il faut préciser que cette approbation obtenue en temps record était assortie de conditions qui consistaient, non à modifier des articles, mais à faire passer beaucoup d'entre eux de la partie libre à la par-

tie constitutive, celle dont le contenu ne peut être changé sans l'autorisation de la Congrégation des religieux. C'est sur ces articles qu'ont porté ensuite principalement les débats entre le Conseil général et la Congrégation des Religieux.

Miguel - *N'est-ce pas ici l'occasion de rappeler la controverse sur le mot ministère ?*

Michel - Le Concile Vatican II avait élargi l'emploi du mot *ministère*. Or un recul s'est produit dans la réflexion sur l'Église et sur les ministères au cours des pontificats de Paul VI et de Jean-Paul II. Le Président de la Région apostolique du Nord (France), Mgr Lucien-Émile Bardonne, évêque de Châlons-sur-Marne, dans le rapport qu'il présenta à l'occasion de sa visite *ad limina* de 1982, faisait part de son souhait qu'un autre terme soit substitué au mot ministère. En effet, dans la mesure où l'emploi de ce mot appliqué à des laïcs semblait faire ombre au seul ministère du prêtre, on préférerait l'omettre. De fait, en préparant le texte pour la Plenaria de 1984, j'ai constaté que là où le Concile Vatican II avait parlé des ministères des religieux laïcs et des religieuses (cf. *Perfectae Caritatis* 8 et 10), le Droit Canon avait systématiquement remplacé ce terme par le mot service, alors qu'il s'agissait de citations des textes conciliaires.

Plus encore, dans son allocution à la Plenaria, à la préparation de laquelle j'avais participé, le Pape Jean-Paul II n'avait pas hésité à parler de ministères pour les Frères, religieux laïcs. La façon dont l'*Osservatore Romano* avait ensuite rapporté le texte du Pape montrait de façon évidente la volonté d'éliminer tout rapprochement entre le terme ministère et l'état de religieux laïc. Je me trouvais alors à Rome, venu pour une conférence sur la spiritualité lasallienne devant le Chapitre de 1986 qui se tenait alors, ainsi que pour travailler à des commissions post-plenaria.

Miguel - *Quels sont des autres sujets traités par le Chapitre général de 1986 ?*

Michel - D'autres sujets que ceux de la *Règle* y furent effectivement abordés. Il est facile d'en dresser une liste : les fonds de partage, les *Études lasalliennes*, la formation permanente, le ministère du Frère à l'âge de la retraite, les professeurs laïcs et la Famille lasallienne.

À mon arrivé à Rome en 1987, j'ai participé à la préparation d'un document sur la Famille lasallienne. Ce fut mon premier travail à la Maison généralice au début de ce jour.

Après 1986 nous avons vécu une pastorale post-capitulaire avec la mise en œuvre du 41^e Chapitre général. Je retiens des documents publiés alors les deux messages du Chapitre, celui aux Frères et aux membres de la Famille lasallienne, dont les diverses composantes sont énumérées, et l'allocution de clôture par le F. John Johnston, nouveau Supérieur général.

LE PROCESSUS VÉCU DANS LES ÉTUDES LASALLIENNES

Miguel - *Au sujet des Études lasalliennes, pouvez-vous nous rappeler quel en fut le développement avant 1986 et nous préciser la vision que vous en avez ?*

Michel - C'est effectivement le moment pour un survol d'ensemble des *Études lasalliennes*. Le 38^e Chapitre général, en 1956, dispose de deux importants mémoires sur ce sujet, dont l'un du F. Maurice-Auguste, celui qui sera finalement retenu, avec, comme première conséquence, la nomination de ce dernier comme directeur des *Monumenta Lasalliana* et des *Études lasalliennes*. Va s'ouvrir alors une décennie particulièrement féconde et créative, entre les années 1956 et 1966, avec la publication de tous les textes de Jean-Baptiste de La Salle dans leurs éditions princeps, en même temps que celle des premiers biographes. C'est aussi la période des thèses de plusieurs Frères espagnols publiées en collection d'*Études lasalliennes* en Espagne, tandis qu'à Rome se poursuit sans interruption le développement des *Cahiers lasalliens* (CL)³².

À partir de 1966, et pour une longue période s'étendant jusqu'en 1982, les *Cahiers lasalliens* vont être mobilisés par les travaux du F. Léon-de-Marie Aroz. Dans leur premier jaillissement, ces travaux sont remarquables car basés sur des recherches exhaustives, dans les archives notariales notamment, qui lui permettent de mettre au jour des pièces de première importance telles que le compte de tutelle de Jean-Baptiste de La Salle

³² cf. Voir Chapitre 7.

(CL 28 à 31). Cette série de *Cahiers lasalliens*, de CL 26 à CL 42, où sont présentés tous les documents issus de ces recherches, reste cependant insuffisamment exploitée et valorisée.

Cela dit, à côté de cette importante avancée dans la recherche et la diffusion, il faut reconnaître une lacune considérable du côté des Frères. J'ai l'habitude de dire que les *Cahiers lasalliens* écrits par le F. Aroz sont très nécessaires à l'Institut et inutiles aux Frères. La seule exception dans cette série de *Cahiers lasalliens* jusque 1982, ce sont les numéros 45-46, votre thèse, Frère Miguel, sur *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite*. Hélas le retentissement qu'elle a connu s'est trouvé freiné par le fait de sa diffusion à l'intérieur de la collection des Cahiers lasalliens.

L'année 1982 voit la publication du CL 42, également du F. Aroz. Les deux numéros suivants, CL 43 et CL 44, étaient également réservés à son intention, mais il n'alla pas au-delà du CL 42 à cause de difficultés dans les délais d'impression. De manière générale, le problème principal consistait à trouver des chercheurs. Dans les années 70, le F. Maurice-Auguste avait été invité par le Conseil général à susciter de nouveaux chercheurs, notamment en Espagne et en France. Ce qu'il obtint, ce furent surtout des refus basés sur le manque d'intérêt pour ce type d'études. Relevons l'exception espagnole avec la publication, dans la collection BAC, des deux volumes du F. Saturnino Gallego sur la vie et les écrits de Jean-Baptiste de La Salle.

Le F. Maurice-Auguste a lui aussi produit des travaux intéressants. Relevons les CL 9³³ et 10³⁴ avec de précieux *Index*. Quant à l'informatisation des textes lasalliens, à la fois je regrette et je ne regrette pas qu'on n'ait pas procédé plus tôt. Le F. Roger Hubert, une sorte de prophète en France pour la comptabilité des établissements scolaires par informatique, étant venu à Rome en 1978 pour informatiser les comptes au moyen d'un ordinateur immense, m'avait dit : « Vous faites un Vocabulaire lasallien ?

³³ C.L. 9 – Bernard, Maillefer et Blain. *Index cumulatifs de Noms de Lieux et des Noms de Personnes*. Rome. Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle. 1974.

³⁴ C.L. 10 – Bernard, Maillefer et Blain. *I. Index analytique cumulatif II. Relevé des dits et des écrits attribués à Jean-Baptiste de La Salle*. Rome. Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle. 1979.

Vous avez tort, vous devriez l'informatiser tout de suite ». J'étais alors incapable de comprendre la portée d'une telle opération mais je pense qu'il a mieux valu que nous ne nous soyons pas aventurés. Cela nous a permis par la suite de confier ce travail à une équipe d'experts ayant eu précédemment à traiter la Concordance de la traduction œcuménique de la Bible (TOB).

Les *Études lasalliennes* ont ensuite sommeillé un peu. Quand le Chapitre général de 1986 a présenté sa proposition sur la SIEL, il souhaitait que soit relancée la production de textes lasalliens avec, comme principale préoccupation, celle de la diffusion. Alors que l'exposé des motifs mettait en avant la nécessité de stimuler la recherche, la proposition a finalement débouché sur la seule question de la diffusion. En réalité, l'équipe des chercheurs lasalliens a été faible, même s'il est vrai qu'une équipe a existé pendant les 30 années de 1956 à 1986, année où j'ai été nommé directeur des *Études lasalliennes*. Le Chapitre nous avait demandé un bilan prospectif. Nous l'avons préparé à partir d'un questionnaire largement diffusé. Le rapport qui en est sorti présentait des lignes de force pour la recherche.

Que s'est il passé au cours de mon mandat de directeur des *Études lasalliennes* ? Nous avons créé un Conseil international des Études lasalliennes (CIEL) qui, dès sa première réunion, a demandé à l'unanimité l'informatisation du *corpus lasallien*. Le rapport de cette réunion et de cette demande, présenté au Supérieur général et à son Conseil en 1987, est resté sans réponse. J'en ai été déconcerté, ne pouvant trouver d'explication. La réunion du CIEL qui s'est tenue en 1989 a décidé plusieurs choses intéressantes : le développement de la collection des *Études lasalliennes*, la poursuite du travail de Georges Rigault et une recherche du F. Pedro Gil, ainsi que la création d'une nouvelle collection, *Thèmes lasalliens*, le résultat le plus fécond du programme. Les trois tomes actuellement parus de *Thèmes lasalliens* constituent un vrai bréviaire pour les prochaines SIEL.

Cette période a également connu une reprise des *Cahiers lasalliens*. Dès mon arrivée, j'ai encouragé le F. Jean-Guy Rodrigue à réaliser la publication de son CL 47 sur les sources des *Méditations sur les principales fêtes de l'année*, et j'ai voulu préparer moi-même un nouveau volume de Cahiers lasalliens. J'ai également invité les Frères Yves Poutet, Joseph Cornet et

Émile Rousset à participer à la préparation de publications sur le contexte de la France du XVII^e siècle et l'iconographie lasallienne. Au cours de cette période, nous avons encore préparé notre volume sur l'*Explication de la méthode d'oraison* à partir du texte de 1739. C'est le CL 50, résultat de travaux réalisés antérieurement. Car cette œuvre est une idée de vous, du temps de vos études de théologie à *Jesus Magister*. Ensuite est venu le CL 51 du F. Louis-Marie Aroz, sur Jean-Baptiste de La Salle comme exécuteur testamentaire de feu M^e Louis de La Salle, son père. C'est le dernier volume paru avant mon départ de Rome.

Miguel - Quand a paru l'étude sur Parménie, dans Cahiers lasalliens 57 ?

Michel - J'avais conservé deux projets en quittant les *Études lasalliennes* : le *Cahiers lasalliens* sur Parménie et l'informatisation du corpus lasallien. À Parménie s'était tenu un colloque qui avait rassemblé beaucoup de personnes. Finalement, cela s'était réduit à peu de chose en dehors du résultat des recherches du F. Leo Burkhard que je tenais à faire reconnaître. J'avais aussi apporté ma contribution par une étude réalisée en 1988 sur la *Lettre des Frères de 1714*. Ensuite, j'ai encouragé certains travaux, par exemple celui du F. Jean Pungier qui paraît maintenant. J'ai également poussé le F. Léon Lauraire à développer une recherche sur la *Conduite des écoles*.

J'ai été rappelé en France en 1991. Ce fut probablement une bonne chose puisque, dès après mon retour, j'ai dû affronter des ennuis de santé pour lesquels des soins reçus en France étaient préférables. C'est alors que j'ai eu à suivre la question de l'informatisation du corpus lasallien, réalisation pour laquelle je dois rendre hommage au F. Pierre Josse. Sans sa présence décisive, le projet n'aurait pas abouti. Le F. Léon Lauraire qui m'a relayé à Rome a assuré la continuation du programme, avec la poursuite des *Thèmes lasalliens* et une autre réunion du CIEL. Au bout de deux ans le F. Léon Lauraire a laissé sa place à Rome au F. Alain Houry afin de pouvoir s'investir davantage dans le Centre Lasallien Français à Paris.

Le F. Jean-Guy Rodrigue a, de son côté, réalisé un travail exemplaire, en même temps qu'il a provoqué la contribution du F. Raymond Brisebois, auteur d'une collection de livrets d'*Invitation-Initiation aux Cahiers lasalliens* que j'aime d'autant plus lire qu'ils flattent mon ego. Depuis toujours, je désirais obtenir du F. Marcel Martinais (F. Clément-Marcel)

qu'il nous laisse des écrits sur sa recherche de trente ans au sujet du jansénisme. Il a en effet accumulé une documentation considérable et unique. C'est pourquoi, ayant voulu le rencontrer, je lui ai dit : « Si vous ne faites pas un fichier, tout ce que vous avez réalisé pendant votre vie sera perdu », et j'avais obtenu son accord de principe. Grâce à l'activité du F. Jean-Guy Rodrigue, toute sa documentation est maintenant disponible à la Maison généralice. Il fut un chercheur lasallien incomparable, excellent connaisseur du jansénisme comme de l'Église et de la société au temps du Fondateur.

Arrivé à Rome en 1993, le F. Alain Houry a d'abord consacré l'essentiel de son temps à la mise en forme matérielle des écrits de Jean-Baptiste de La Salle, transmis ensuite sur disquettes à l'imprimeur. Ce fut un engagement que je trouve personnellement admirable. Il a aussi publié le tome 2 de la collection *Études lasalliennes* écrit par le F. Henri Bédel, très intéressant sur les temps de la sécularisation en France (1904-1914).

LA PÉRIODE 1986 - 1993

Miguel - Pouvons-nous tenter une rétrospective à partir des rapports des Supérieurs généraux après le 39^e Chapitre général, pour arriver à des observations sur la réalité vécue par l'Institut dans les dernières années du XX^e siècle ?

Michel - Il nous faut, pour cela, partir du rapport, en 1976, du F. Charles-Henry qui a été davantage un regard prospectif et qui a suscité une réaction enthousiaste de la part des membres du 40^e Chapitre général. Je viens d'en relire quelques passages sur le sujet de la revitalisation. Et il faut ensuite s'arrêter sur la réception du 40^e Chapitre général.

À partir de 1976, une certaine relance s'est produite dans plusieurs Districts, avec la création, dont il faudrait préciser les dates, d'œuvres nouvelles dans les domaines de l'alphabétisation et du service éducatif aux pauvres. La suppression des Frères Assistants a conduit les Districts et les Régions qui le souhaitaient à prendre davantage de responsabilités. Ainsi quelques districts ont développé de nouvelles politiques de créations, avec un véritable souci de retrouver le service des pauvres en réponse à des besoins nouveaux. Certes, il ne s'agissait pas de réalisations de grande

envergure, même si les besoins dans ces domaines sont immenses, ces besoins auxquels nos œuvres, malgré leur grand nombre, ne répondent pas. En effet, à quoi cela avance-t-il de publier de manière grandiloquente la longue liste de ces œuvres, avec le nombre d'élèves dans le monde - 900.000 - et les nombres de laïcs engagés ? Nous devons reconnaître qu'aux besoins immenses, nous ne pourrions jamais apporter que des réponses partielles, limitées, provisoires, fragiles. L'affirmer contribue à nourrir l'espérance.

Suite au 41^e Chapitre général, en 1986, après la présentation et l'adoption du plan de la *Règle*, beaucoup d'initiatives, avec des sessions et des retraites dans les districts, ont été mises en œuvre pour que cette *Règle* soit reçue et intégrée. Et, comme un prolongement des dix années de pratique du projet communautaire, ce Chapitre a également introduit le projet personnel, avec une suite, je crois, assez limitée. Je veux signaler aussi l'événement extrêmement positif que fut la création de centres lasalliens de formation pour les Laïcs dans plusieurs régions de l'Institut, pour offrir un outil de formation aux Laïcs de plus en plus nombreux à assumer des responsabilités dans les établissements lasalliens. Signalons notamment le Centre lasallien français à Paris, le programme Buttimer aux USA, le CEL en Espagne.

Pour la période du généralat du F. John Johnston, à partir de 1986, il serait intéressant d'étudier ses lettres périodiques, documents personnels où il développe des aspects importants de manière intéressante, et surtout avec une pensée et un programme.

LES NOUVEAUX DÉFIS DE L'INSTITUT

Miguel - Quand on arrive à la fin de cette période, quelles difficultés surgissent dans la marche de l'Institut à l'approche au XXI^e siècle ?

Michel - Une difficulté objective énorme, c'est la chute des effectifs avec le vieillissement de l'Institut. Ainsi, pour le district de France, la moyenne d'âge des Frères est de 70 ans tandis qu'elle est de 58 ans aux U.S.A.³⁵

³⁵ Statistiques de l'Institut au 31 décembre 1994 : nombre des Frères ayant émis des vœux, 7400 ; Frères avec 60 ans ou plus sont 4.241 (57,2%) ; Frères avec 59 ans ou moins sont 3.159 (42,8%).

Dans ce contexte, quel est le rôle des Frères ? Qu'est-ce que la Vie religieuse ? On dit que, dans les maisons de retraite, ce qui reste, c'est la prière. Cela est vrai bien sûr. Il n'empêche que c'est un vrai problème face auquel, sans se laisser aller à un pessimisme inutile, se pose la question du devenir de la Vie religieuse.

Miguel - Mais quel est le rôle d'une petite communauté de Frères qui cherchent à vivre une vie évangélique parmi les Laïcs, avec lesquels ils partagent la mission ? Faut-il que nous parlions d'un troisième déplacement ?

Michel - Je suis incapable de répondre à cette question. À partir de ce qu'on vient de dire, je me demande d'abord que veulent dire ces statistiques. Quel est le nombre de Frères ? Quel est leur âge ? Je ressens une difficulté face aux statistiques et à leur interprétation. Car je pense que ce n'est pas sous cet angle qu'il faut poser les problèmes. Il existe encore des Frères qui exercent une fonction enseignante dans les écoles. Mais, comme le soulignait le F. Supérieur général dans ses lettres, un changement s'est produit par rapport à la *Déclaration*. On y lit en effet que la communauté est l'âme de l'institution scolaire. Que peuvent faire alors les Frères aujourd'hui dans une institution scolaire ? Et puis il y a aussi des Frères relativement jeunes qui sont engagés avec les pauvres, d'autres dans l'alphabétisation ou le service des prisonniers, d'autres encore avec des personnes qui ne sont ni des laïcs lasalliens, ni des chrétiens, et qui, dans leur service, trouvent un sens au nom de l'Évangile.

Miguel - Ces initiatives et engagements divers sont-ils une invitation à considérer d'une manière renouvelée les défis de l'inculturation tels que les a travaillés le 40^e Chapitre général à propos du service éducatif de pauvres ?

Michel - L'inculturation est un défi à travailler. Nos textes de référence, à l'intérieur de l'Institut, ont été élaborés dans un langage européen, par un Institut né en Europe. Et cette situation se retrouve dans l'Église, par exemple quand une théologie de la libération, en Amérique latine, utilise des concepts européens pour tenter un langage nouveau. Reconnaissons qu'en matière de vie évangélique, peu d'éléments nous viennent de l'extérieur de l'Europe.

Ce que j'ai entendu de plus fort ces dernières années, c'est qu'il fallait inculturer la Vie religieuse, et cela avec créativité et liberté. Quand on réclame à cor et à cri l'inculturation de la Vie religieuse, que veut-on dire sinon qu'elle n'existe pas encore. Et de fait, qui sont, dans l'Institut, les personnes vraiment inculturées au milieu des pauvres ?

Miguel - Nous parlons de l'inculturation mais nous pouvons parler aussi de blocages nouveaux dans l'Église. Pouvez-vous en identifier quelques-uns ?

Michel - C'est vrai qu'il existe des blocages dans l'Église, car celle-ci reste pyramidale, si bien que la question des ministères n'avance pas. Ainsi demeure la question de l'ordination d'hommes mariés, celle des divorcés remariés, celle de la nomination des évêques. Il est évident que le mouvement du Concile est arrêté. Mais en même temps, des changements naissent à la base. Je pense à ce cri d'alarme que lance, par exemple, le P. Bernard Sesboüé, devant le risque d'affaiblissement d'une Église où l'Eucharistie ne serait plus possible faute de prêtres. Le développement des mouvements de laïcs et la valorisation de leurs engagements n'apportent pas de réponse à cette question.

Aussi je reviens à cette distinction très intéressante que fait le P. Bernard Sesboüé entre les ministères des Laïcs en tant que Laïcs, et les ministères de Laïcs par délégation pastorale reçue de l'Évêque, pour ce qui concerne l'animation des communautés par exemple, qui est une tendance qu'il faudrait éviter de laisser s'étendre. Il faut continuer à revaloriser le ministère du Prêtre, *presbyter*, dont la spécificité n'est pas seulement sacramentelle. Or si on confie aux Laïcs toutes sortes de délégations, et que celles-ci se multiplient, on revient à un sacerdoce surtout sacramentel, ce qui était la position du Concile de Trente mais non celle du Concile Vatican II.

De manière générale, la promotion que nous, Frères, faisons des Laïcs lasalliens dans nos établissements ne les arrache pas à leur métier, ce qui est positif. Ce que nous faisons consiste à leur offrir une initiation à notre spécificité lasallienne, à les inviter à partager un esprit, ce qui est également positif puisqu'en cela nous cherchons à conserver à nos œuvres éducatives un certain nombre de valeurs. Et je pense que ces valeurs sont jus-

tes : l'attention à tous, l'attention à toute la personne du jeune, le souci de travailler communautairement, ce qui est quand même une caractéristique très forte des équipes lasalliennes, dans une communauté éducative identifiée avec un projet éducatif lasallien, prévoyant une participation des parents à la vie de l'école, et une responsabilisation des élèves eux-mêmes. Et je ne parle pas d'une école plus particulièrement au service des pauvres mais de réalités qui sont devenues courantes.

Le problème actuel, c'est que nous vivons une crise mondiale, une crise de civilisation et de culture. Cela se traduit dans les statistiques sur la Vie religieuse, celles de notre Institut notamment. Dans l'Église, on peut penser que l'avenir verra la prêtrise d'hommes mariés. Chez les Frères, on peut penser à des évolutions positives du côté des volontaires lasalliens ou des jeunes lasalliens. Mais globalement la diminution numérique reste quand même une question dramatique.

Miguel - Chez nous, Frères, la question du sacerdoce est restée en sommeil depuis le Chapitre général de 1966-1967.

Michel - Le 40^e Chapitre général, en 1976, contrairement à celui de 1966-1967, n'a pas été spécialement sollicité sur la question du sacerdoce qui ne se posait plus vraiment aux Frères de l'ensemble des régions, sauf une intervention ponctuelle d'un Frère du Vietnam. On s'attendait cependant à une certaine reprise sur ce sujet. La preuve en est que le F. Charles-Henry, pour préparer le 40^e Chapitre, avait demandé à deux groupes, l'un aux USA, l'autre en France, de préparer des études sur la question pour le cas où on aurait à la discuter. En France a été produit un consistant fascicule avec notamment un très bon article du F. Vincent Ayel sur "Sacrement et parole", ainsi qu'une excellente étude du F. Robert Comte sur l'évolution de la théologie des ministères dans l'Église, de même qu'une recherche que j'avais moi-même réalisée sur l'évolution du Fondateur à ce sujet. En fait cet ensemble qui présentait un certain intérêt n'a jamais été repris.

Quand le Chapitre général de 1976 fut amené à aborder cette question, il décida de constituer une commission spéciale dont le travail déboucha sur deux propositions. Dans l'une, elle affirmait le maintien du statut laïc, dans l'autre elle encourageait les Frères à s'associer aux recherches théo-

riques et pratiques qui se font dans l'Église sur la question des ministères. Mais cela n'a pas eu d'effet pour l'Institut, du fait, en particulier, que pendant de nombreuses années la question des Ministères dans l'Église, aussi bien anciens que nouveaux, s'est trouvée bloquée.

Juste avant le Chapitre général de 1976 se développait dans l'Église une recherche sur les ministères laïques. M'appuyant sur les études du P. Joseph Moingt qui allait très loin à ce sujet, je dirai qu'il y existe divers niveaux de célébration de l'Eucharistie, d'une part le niveau de l'Église totale qui célèbre l'Eucharistie avec son Évêque mais aussi, dans les paroisses, les grandes célébrations et les rassemblements, et d'autre part les célébrations domestiques, les messes de conclusions d'un groupe en récollection, les messes dans les communautés religieuses. Dans certaines circonstances le processus dans son ensemble a été conduit par le groupe lui-même, et alors, quand ce groupe comporte un prêtre, cela ne présente pas de difficulté. Mais si aucun prêtre n'est présent et que l'on veuille sacramentaliser la rencontre, il n'y a pas d'autre solution que de recourir à un prêtre qui n'a pas participé au processus. D'où une Eucharistie qui peut conclure d'une manière artificielle une démarche vécue de manière ecclésiale. Ne peut-on pas imaginer que dans un tel cas on puisse avoir recours à une sorte de délégation provisoire pour qu'un membre de l'assemblée, sans le caractère permanent d'une ordination, préside la célébration eucharistique. Mais des recherches sur de telles situations sont actuellement bloquées.

J'en viens à un ouvrage que j'ai déjà signalé, dans lequel se trouve posé le problème des ministères dans l'Église de façon assez nouvelle, celui-ci n'étant pas d'ailleurs le seul à avoir été écrit sur ce sujet. Il s'agit du livre du P. Bernard Sesboüé, *N'ayez pas peur*, sur la théologie de l'Église et des ministères. Il reconnaît qu'on a donné de plus en plus de place aux Laïcs dans l'Église, à tel point que dans certains cas on en vient paradoxalement à réduire le rôle du ministère presbytéral ordonné à l'administration des sacrements, comme étant la seule action qu'il est seul à avoir le pouvoir d'accomplir : consacrer l'Eucharistie, donner le sacrement de la Réconciliation, les autres sacrements pouvant être, à la limite administrés par les Laïcs. Il plaide pour que le prêtre soit préparé à une pratique conforme à la théologie issue de Vatican II. Le Concile de Trente a déve-

loppé une théologie du sacerdoce centrée sur le sacrifice eucharistique et le pouvoir de consacrer, en opposition aux Protestants. Et cela malgré l'insistance, dans les textes du Concile de Trente, pour que les prêtres soient attentifs aux besoins de la pastorale. Si, juridiquement, ce Concile établissait un lien trop exclusif entre le sacrifice eucharistique et le sacerdoce ministériel, dans la pratique il ne manquait pas d'insister sur l'ensemble du ministère pastoral qui inclut l'annonce de la Parole et le gouvernement.

Il est intéressant d'observer cette sorte de dichotomie. Car le paradoxe est que, d'une part la théologie issue de Vatican II s'est élargie en plaçant en premier l'annonce de la Parole, le ministère pastoral culminant dans la célébration des sacrements et spécialement de l'Eucharistie, et d'autre part la tradition tridentine qui se maintient, excessivement sacramentalisante et réductrice pour les prêtres. Malgré l'ouverture théologique réalisée, la présence de plus en plus nombreuse et active d'agents pastoraux non prêtres pourrait tendre à réduire le prêtre aux fonctions culturelles et sacramentelles puisqu'il est le seul à avoir le pouvoir de les remplir. Le P. Bernard Sesboüé analyse ensuite deux types de fonctions laïcales. Les premières consistent en des ministères exercés sans mission ecclésiale particulière, simplement au nom du sacrement du baptême. Fondées sur les sacrements de l'initiation chrétienne que sont le baptême et la confirmation, auxquels Jean-Paul II, dans *Christifideles laici*, ajoute le sacrement de mariage, les possibilités apostoliques des laïcs peuvent être en effet réellement considérables.

Mais il se produit actuellement de façon de plus en plus générale dans l'Église le fait que des laïcs, et spécialement des religieuses, reçoivent une mission véritablement pastorale. Celles-ci se voient confier la charge de paroisses, associée parfois à des tâches d'ordre social et sanitaire. Elles sont amenées ainsi à participer au ministère eucharistique à travers la présidence ou l'animation des Assemblées dominicales en l'absence de prêtre (ADAP) au cours desquelles elles distribuent la communion, ce qui, d'après le Droit Canon de 1984, est reconnu comme un exercice du sacrement de l'Eucharistie. Elles écoutent également des confessions sans pouvoir donner l'absolution, et par là, participent au ministère du sacrement de la réconciliation. De cela, le P. Bernard Sesboüé conclut qu'on ne peut pas purement et simplement rattacher cette nouvelle forme de ministère

aux sacrements de baptême et de confirmation. On en est venu ainsi à ce qu'on appelle la lettre de mission qui est donnée par des évêques à des laïcs et des religieuses, pour qu'ils exercent un ministère particulier. Ceci est le signe qu'il ne s'agit plus tout à fait du cas de figure antérieur où tout laïc peut se voir confier une mission particulière au seul titre de son baptême.

Nous voyons que cette mission de tout chrétien, fondée sur son baptême et la confirmation, peut se traduire en un ministère pastoral particulier. L'exemple des aumôneries de lycées et des aumôneries d'hôpitaux confiées à la responsabilité de laïcs met bien en évidence le fait que ces personnes exercent une charge pastorale dans l'Église. Si le P. Bernard Sesboüé évoque les aumôneries de lycées au même titre que les aumôneries d'hôpitaux, je m'interroge bien sûr sur la situation des Frères des Écoles chrétiennes qui exercent un ministère catéchétique dans le cadre d'une action pastorale. Et considérant ce qu'il en fut dans le passé, je vois cette situation explicitée par notre Saint Fondateur lui-même et vécue au long des siècles qui l'ont suivi. Un Frère qui a la charge d'une classe à laquelle il enseigne les matières profanes, qu'il initie à une certaine culture, remplit cette charge dans le cadre d'un ministère dont la pointe, le sommet consiste dans l'annonce de l'Évangile, l'accompagnement pastoral, le soin et l'attention apportés à chacun. Certes, il exerce tout cela au nom de son baptême et de sa confirmation, et non du sacrement de l'ordre, mais je dis - c'est une des pointes de ma thèse - que son action est fondée sur une mission explicite confiée par l'Église. Et ce qui la rend explicite, c'est l'approbation accordée à l'Institut d'abord, et ensuite l'obédience confiée par le Supérieur, lui assignant une tâche particulière. Le paradoxe, c'est qu'un grand nombre de Frères n'exercent aucune responsabilité catéchétique ni même pastorale, ou alors ne le font que du seul fait qu'ils s'intéressent aux jeunes. Il nous reste à dépasser l'aspect juridique de ces questions et à approfondir le sens ecclésial d'une telle situation.

LA PRÉPARATION ET LE DÉROULEMENT DU 42^e CHAPITRE GÉNÉRAL EN 1993

Miguel - Comment se déroule le Chapitre général de 1993 ?

Michel - Il faudrait relire le rapport du F. Supérieur général au Chapitre

de 1993. Il s'agit d'un texte vigoureux, d'une lucidité extraordinaire, très intéressant. À vues humaines dit-il, l'Institut, dans certaines Régions, va disparaître. Il s'agit d'un rapport dont j'ai retenu les quatre images de l'Institut : éclaté, résistant, inattendu, restauré, quatre images qui sont autant de pistes à explorer.

Du Chapitre lui-même, retenons un certains nombres de résultats intéressants présentés dans divers textes : le *Message du 42^e Chapitre général aux Frères*, le *Message du 42^e Chapitre général à la Famille lasallienne à travers le monde sur la mission partagée* et le texte *L'Institut, communauté de Frères associés pour le service éducatif des pauvres dans un monde et une Église en mutation*, dans l'esprit de *Redemptoris Missio*³⁶.

Ce texte rappelle d'abord que le Chapitre général s'inscrit dans une continuité, dans un mouvement d'Institut qui a grandi peu à peu depuis les années 50. Il insiste ensuite sur la nécessité d'être évangélisés nous-mêmes par l'Église et le Concile Vatican II, et aussi par les nombreux jeunes et adultes que nous côtoyons au jour le jour dans ce monde que nous aimons et qui est en perpétuelle mutation. Il affirme enfin que nous sommes des Laïcs consacrés dans la Vie religieuse, et que l'Église nous envoie pour une nouvelle évangélisation auprès des jeunes et des adultes de toutes cultures et des religions présentes dans le monde.

Je pense que cela nous situe dans une vision extrêmement ouverte de la mission. Il faudrait certainement approfondir ce qu'il en est de cette *Église qui nous envoie*, ce que veut dire *Église*, ce que veut dire qui nous envoie. Concernant les jeunes et les adultes, on ne parle pas de l'école, mais de la mission évangélisatrice. Ce n'est plus le langage de la *Déclaration* mais un langage nouveau, dans une situation devenue pluraliste du point de vue culturel et religieux, et dans laquelle on ne peut plus limiter notre action aux jeunes seulement. En définitive, où se situe l'Institut de saint Jean-Baptiste de La Salle ? Je ne suis pas sûr de comprendre le lien entre les divers points, l'un parlant des Laïcs consacrés dans la Vie religieuse et envoyés par l'Église, l'autre de l'Institut de Jean-Baptiste de La Salle. Y est affirmée avec conviction notre option pour l'éducation humaine et chré-

³⁶ cf. *Circulaire 435*, 24 juin 1993.

tienne des jeunes et des adultes en formation, et particulièrement des pauvres. Nous pouvons le comprendre comme une spécification de ce qui précède et qui se met en œuvre dans la situation actuelle. On ne parle pas encore de l'école, mais on y prépare, et en cela nous refaisons collectivement aujourd'hui la démarche de notre Fondateur qui, saisi par la situation d'abandon des enfants des artisans et des pauvres, a découvert dans la foi la mission de l'Institut comme une réponse concrète à la contemplation du dessein de salut de Dieu.

J'insiste sur la formulation restrictive : tous les jeunes en formation et particulièrement les pauvres. Je continue à penser que le dynamisme de l'Institut, ce sont les pauvres, mais en s'ouvrant éventuellement à d'autres, ce qui n'est pas la même chose. La *Déclaration* était plus explicite à ce sujet. Mais on a voulu ici donner l'image de l'Institut tel qu'il se vit et se voit. Or les Frères n'acceptent pas que l'on dise : *l'Institut est fait pour les pauvres*. Ils réagissent en disant : non, l'Institut est fait pour tous, particulièrement pour les pauvres.

Miguel - Mais de nouvelles perspectives ont-elles été ouvertes par le 42^e Chapitre général ?

Michel - Je le pense, oui, par exemple ce bon texte sur les droits de l'enfant, une sorte de déclaration qui cite les urgences d'aujourd'hui. Quand je lis que les Frères sont interpellés par de grandes urgences, je me demande d'abord s'ils sentent réellement cela, si l'ensemble des Frères ressent que ces grandes urgences les interpellent. Et je me dis ensuite que, pour s'engager dans une situation particulière et partielle, dans un besoin nouveau, il faut une vision globale. Cette énumération donne-t-elle une vision globale ? Elle donne une succession de phénomènes partiels qui peuvent se trouver regroupés dans une même situation, par exemple la perte des valeurs humaines de base qui n'est pas sans rapport avec le SIDA, le fait de la liberté, l'aberration du tourisme sexuel. On peut penser aussi aux flux migratoires, au terrorisme, à l'analphabétisme, aux personnes déplacées...

Mais il n'est pas possible qu'un Frère ou un groupe de Frères, dans une situation donnée, se sente interpellé en même temps par toutes ces situations. Même si, dans le cadre d'un Chapitre général, ce sont tous les Frères qui sont interpellés par tout cela. Dans une situation concrète, des Frères

seront interpellés par une pointe, avec ensuite la possibilité que celle-ci entraîne tout le reste. Et cette pointe ne sera pas la même suivant la psychologie, la situation, les compétences des Frères. Si nous sommes attentifs à ces appels, nous allons vers une situation beaucoup plus pluraliste et éclairée. Et alors on peut dire qu'il n'y a plus d'Institut. Quand le 42^e Chapitre général exprime tout cela, d'une certaine façon il ne dit rien pour un Frère déterminé. Je pense aux Jésuites qui, en un lieu donné, ont choisi une option en faveur des personnes déplacées. Nous n'avons pas fait une telle option. On pourrait penser à une option pour les jeunes atteints du SIDA ou pour les enfants de la rue, ce sont des pistes très souvent évoquées.

Ma conclusion reste donc la suivante : quand la *Déclaration* invitait à s'occuper des pauvres, elle n'attendait pas que le Chapitre indique qui sont les pauvres. C'est à nous de les trouver là où nous sommes, et nous savons bien qu'ils ne sont pas les mêmes partout, de l'analphabétisme à l'éducation aux valeurs, aux droits de l'enfant et aux accompagnements spécifiques. D'où la recommandation très positive du Chapitre général aux Chapitres de District, les invitant à favoriser le plus possible les projets d'insertion dans le monde des pauvres, cela ayant pour conséquence que toute initiative allant dans ce sens et portée par une communauté soit soumise au Conseil de district en vue d'un discernement et d'une authentification. Les Universités lasalliennes ont elles-mêmes été invitées à travailler à cette recherche des situations de pauvreté. Ont-elles commencé à partager leurs recherches sur de telles démarches vraiment lasalliennes ?

Une autre initiative s'est exprimée dès la *Proposition 1* du Chapitre, consistant à rendre disponibles cent Frères avec un certain nombre de partenaires lasalliens en vue d'une formation suivie d'un envoi en mission, en réponse à des appels d'aujourd'hui³⁷. En tant qu'instance internationale, c'est le Chapitre qui incite l'Institut à repérer cent projets à retenir afin d'en dresser une liste et appeler des Frères en vue d'une mise en œuvre.

Un troisième projet fait l'objet de la *Proposition 2* du Chapitre. Il est demandé au Frère Supérieur général de nommer un groupe d'experts en

³⁷ cf. *Circulaire 435*, p. 27-28.

éducation qui serait chargé d'une fonction d'observation des grandes questions éducatives à travers le monde³⁸. Il s'agissait d'offrir au monde lasallien, aux media, aux organisations internationales une parole publique si nécessaire venant de l'Institut.

Un quatrième domaine, très clair, est consacré à la question de la Mission partagée. L'Institut est invité à écouter les signes des temps, à comprendre les besoins des jeunes et des pauvres et à le faire en communion avec les besoins de l'Église et de l'Institut - une dichotomie dont nous ne parvenons pas à sortir. En entrant dans ce mouvement pour aujourd'hui, où tout est grâce, nous sommes invités à approfondir une nouvelle théologie de la mission éducative, à renouveler notre charisme, à incarner l'Institut dans un contexte concret, à nous inculturer, spécialement aux pauvres... à nous mettre en situation de rénovation en acceptant la diversification des réponses qu'offre l'Institut.

Dans la suite de ce Chapitre, la *Circulaire* 435 a proposé un texte sur la *communauté signe d'espérance, source de vie*³⁹. Frères parmi les jeunes et pour les pauvres, il nous faut passer d'une séparation du monde à une présence au monde au cœur duquel nous sommes souvent tentés par les forces de mort. Nous y trouvons des convictions sur la communauté, des recommandations sur une vie unifiée, un style de vie plus cohérent.

Miguel - Finalement il faudrait peut-être approfondir cet aspect communautaire en fonction de la Déclaration de 1967 ?

Michel - Ce texte me paraît très beau parce que, annonçant qu'il va parler de la communauté, il commence par parler de notre monde. Car nous ne pouvons pas situer notre démarche communautaire en dehors de ce monde réel. Ce que cette *Circulaire* 435 nous offre d'important c'est, d'une manière plus ample que dans la *Déclaration*, de porter notre regard dans des directions diverses, toujours attentifs aux signes des temps. Nous avons énuméré plus haut ce que notre mission pouvait nous inviter à partager. Nous retrouvons ici la même démarche, de manière plus affirmée

³⁸ *Ibidem*, p. 28-29.

³⁹ *Ibidem*, p. 52ss.

et nous plaçant dans le prolongement de la *Déclaration*. C'est la confirmation qu'en tant qu'Institut, nous sommes *dans* le peuple de Dieu et en même temps *pour* le peuple de Dieu. Nous ne pouvons jamais séparer la cause de Dieu de la cause des hommes.

Chapitre 16 – *UN CHANGEMENT RADICAL : DE LA RECHERCHE DE LA PERFECTION À UN ITINÉRAIRE D'EXODE, D'INCARNATION ET DE SERVICE*

NOTE HISTORIQUE

Les éditeurs

Frère Michel Sauvage quitta Rome immédiatement après la clôture du 40^e Chapitre général de 1976 qui avait élu le F. José Pablo Basterrechea comme Supérieur général. Son retour en France signifiait une grande rupture : il laissait derrière lui dix ans d'engagement international intense, avec la conscience d'avoir collaboré, par le biais de la formation continue, à la rénovation de l'Institut souhaitée par le Concile Vatican II et le 39^e Chapitre général de 1966 -1967.

Frère Michel reconnaît avoir été un jeune homme pieux, guidé par l'institution et ses Supérieurs qui définissaient la Vie religieuse comme une recherche de perfection personnelle, vécue dans des communautés non seulement séparées du monde, mais en opposition ouverte au monde. Lui-même comme ceux qui faisaient partie de l'Institut se sentaient protégés contre tout vent de liberté par le vœu d'obéissance. Éteignant tout amour pour la vie, ils vivaient leur vœu de chasteté et, détruisant tout attachement au monde matériel, ils assumaient leur vœu de pauvreté. Cette conception de son engagement qui l'habitait n'empêcha pas F. Michel de développer une activité vie intellectuelle intense. Mais tout cet environnement religieux se transforma au cours des quelques années particulièrement intenses de mise en œuvre du Chapitre Général de 1966-1967.

Ainsi, désapprouvé par certains de ses pairs, mais soutenu par de nombreux Frères des diverses régions de l'Institut qui avaient participé aux sessions de formation du *Centre International Lasallien* (CIL), F. Michel

quitta Rome en 1976, habité par une théologie de la Vie religieuse qui changeait radicalement ses idéologies de jeunesse, en recherche d'autres paradigmes en cohérence avec le mouvement conciliaire de Vatican II. Au cours de cette nouvelle étape de sa vie, il découvrira une dimension émotionnelle et relationnelle renouvelée qui l'aidera à réaffirmer son identité comme religieux laïc dans l'Église.

De fait, son départ de Rome coïncide avec la fin de sa grande synthèse théologique et spirituelle, résolument lasallienne : *Annoncer l'Évangile aux Pauvres*. Ce qui le fait avancer, ce n'est pas l'institution mais le charisme originel de saint Jean-Baptiste de La Salle. De 1976 jusqu'à sa mort en 2001, pendant 25 ans, F. Michel Sauvage va parcourir un itinéraire d'insécurité et de vulnérabilité semblable à celui vécu par le saint Fondateur, un itinéraire d'exode, de kénose et de service. Un itinéraire au cours duquel nous pouvons tous nous sentir en dialogue avec un Frère, témoin d'une époque.

Sur ce chemin, le F. Michel ne vit pas simplement en vue de satisfaire les attentes institutionnelles de ses Supérieurs. Stimulé par la force du charisme, il recherche un ministère qui lui permette de prendre racine dans le monde des pauvres. Son infatigable recherche se traduit par divers engagements : il participe à l'École de la Foi en Suisse de 1976 à 1978 ; il assume la charge de Régional de France pendant une période de quatre ans (1978-1982) ; il s'engage dans une expérience pastorale à Loos de 1983 à 1986 ; il assure la direction des *Études lasalliennes* à Rome de 1986 à 1991 et, enfin accepte la direction de la Maison St Jean, la maison de retraite des Frères à Annappes, où il est décédé en 2001.

En relisant les entretiens qui concernent cette période, l'attention est attirée par le fait que F. Michel parle peu de lui-même, mais dans ce qu'il confie se manifeste une certaine similitude avec l'itinéraire de La Salle. Il vit en effet un itinéraire d'exode, laissant derrière lui tout ce qui empêche de voir et de sentir la réalité de la jeunesse pauvre : un itinéraire d'incarnation par lequel il veut assumer la condition humaine à partir du monde des pauvres, un itinéraire de kénose et de service afin que les plus pauvres aient la vie.

À partir de son expérience, aussi fragmentée et limitée qu'elle puisse paraître, et à la lumière de la théologie de la Vie religieuse lasallienne ainsi que de la spiritualité de St J.B. de La Salle, F. Michel met l'accent sur l'expérience d'une vie évangélique qui ne cesse d'être inquiète. Ses questions demeurent ouvertes ; ses choix continuent de mûrir à l'occasion de chaque expérience. À la fin de sa vie il est devenu un homme de prière profonde dans laquelle il trouve le réconfort d'un Dieu Père aimant qui l'a accompagné dans son épuisement et sa vulnérabilité.

L'EXPÉRIENCE DE L'ÉCOLE DE LA FOI

Miguel - *Quel est le bilan personnel de votre expérience après avoir quitté Rome en 1976 ?*

Michel - Je quittais Rome d'une manière paisible. En définitive, un travail positif avait été réalisé tout au long de ces dix années. Qu'est-ce qui avait avancé au cours de cette période ? Votre thèse et aussi le texte initial du livre *Annoncer l'Évangile aux pauvres* qui allait paraître. Le CIL qui avait bien rempli son rôle et qui allait repartir sur les mêmes bases. J'étais content de quitter Rome car j'étais fatigué par des combats stériles. Je voyais que beaucoup de situations restaient bloquées. J'étais également satisfait de ce départ parce que j'allais travailler à l'École de la Foi à Fribourg et en même temps m'insérer dans la communauté de Fontaine-André à Neuchâtel (Suisse), laquelle, à cette époque, était au service des pauvres en se dédiant à la réhabilitation de jeunes drogués. Je vivais donc ce départ de Rome comme un événement positif dans ma vie. Je ne voulais plus entendre parler de gouvernement. Et je ne retournais pas en France mais en Suisse, ce qui m'a évité de m'y mêler à bien des discussions jusqu'en 1978.

Quelles sont aujourd'hui mes impressions globales sur le recul ou sur les avancées ? Si je regarde l'Institut, je pense que le Chapitre général de 1976 a réaffirmé que la *Déclaration* de 1967 restait un texte constitutif de l'Institut. Certaines résistances se sont manifestées sur ce point, mais finalement assez peu, et cette réaffirmation a eu lieu, ce qui était le plus important. Certains points ont pu avancer, sur les vœux par exemple. Mais il faut reconnaître que les questions sur les ministères et sur les vœux

sont restées bloquées dans l'Église. Le caractère laïque des Frères de notre Institut n'a pas été remis en question au Chapitre général de 1976 qui a seulement déclaré la nécessité d'approfondir encore davantage la question des ministères, ce qui, en fait, n'a pas eu lieu. Avait-on avancé ? Assez peu, en fait. Mais on n'avait pas reculé non plus. Le Chapitre général de 1966 avait été charismatique, cela était incontestable. On peut dire que le Chapitre général de 1976 a fonctionné.

Miguel - Une fois que vous avez quitté Rome, vous vous êtes rendu à Neuchâtel, en communauté avec des Frères, et en même temps comme animateur à l'École de la Foi.

Pouvez-vous parler de l'expérience d'Église que vous avez vécue dans l'équipe d'animateurs, d'animatrices et d'étudiants avec laquelle vous avez travaillé et aussi dans la communauté des Frères ?

Michel - Qu'est-ce qui m'a donné l'idée de me rendre à l'École de la Foi ? Elle avait été fondée en 1969 et était donc encore assez jeune quand j'y suis arrivé. Le Directeur de l'École de la Foi était une personnalité connue dans l'Église, le P. Jacques Loew. D'abord incroyant, il s'était converti, était devenu dominicain et avait travaillé comme docker sur le port de Marseille pendant la guerre. Au moment de l'interdiction des prêtres ouvriers, il avait obéi. Mais il avait été amené à fonder la Mission ouvrière St Pierre et St Paul, composée surtout de prêtres engagés dans le travail et en même temps dans la pastorale, une congrégation religieuse comparable à celle des petits Frères de Jésus. Cette petite congrégation naissante devint rapidement internationale. Elle s'est implantée en particulier en Amérique du Sud, notamment au Brésil où le P. Jacques Loew a lui-même séjourné comme ouvrier et comme fondateur.

C'est au Brésil que, prenant conscience de l'ignorance religieuse généralisée des chrétiens, le P. Jacques Loew s'est en même temps rendu compte du succès de sectes comme les témoins de Jéhovah qui mettaient leur force dans une certaine diffusion de la parole de Dieu par la Bible lue de manière fondamentaliste. D'où sa prise de conscience de la nécessité de former des ministres de la Parole qui soient habités par cette Parole. L'École de la Foi s'appelait aussi : École de la Foi et des ministères car son but était de former des ministres de la Parole. L'originalité de son intui-

tion était que cette formation devait se faire au sein de petites communautés, de petites équipes, à l'image de celles de sa propre congrégation caractérisées par le partage de la vie, de la prière, de la vie matérielle domestique, et fondées sur la Parole de Dieu. Quant à l'enseignement qu'elle apportait, l'École de la Foi était surtout une école biblique. Elle était ouverte au public le plus large mais, dans la pratique, à cause du coût assez élevé de la vie en Suisse, c'étaient surtout des religieuses (avec quelques religieux) qui la fréquentaient. Les équipes étaient homogènes : une équipe masculine et des équipes féminines, pour la plupart des religieuses, avec parfois l'un ou l'autre laïc et même un ménage qui vivait comme tel. Et cela durait deux ans.

J'ai été attiré par une telle expérience. J'y avais séjourné une petite semaine en me rendant au Chapitre général de 1976. Je voulais me faire une opinion sur place et aussi me donner une assurance et une tranquillité d'esprit pendant le Chapitre. Cette école ainsi que ses équipes fonctionnaient bien. Les animateurs et animatrices étaient des religieux (prêtres) et des religieuses. J'ai fait alors la connaissance de religieuses qui ont elles-mêmes participé à l'École de la Foi. Il y avait Christine, Marie-Jo Fleury, Colette Bogiolo. Nous sommes restés en relations très profondes depuis notre rencontre à Fribourg. Ce qui m'attirait dans cette expérience, c'était le ministère de la Parole de Dieu vers lequel je me sentais orienté, avec l'idée de pouvoir contribuer ainsi à la rénovation de communautés religieuses.

J'ai été un peu induit en erreur car je pensais que les animateurs étaient des enseignants. Or je n'ai jamais eu un seul cours à donner. J'ai dû me contenter d'assister aux cours comme les étudiants puis d'animer les travaux de groupes, ce qui était d'ailleurs très intéressant : ils étaient organisés en petites équipes de travail, différentes des équipes de vie, et prolongeaient par des travaux qu'indiquaient les professeurs en complément de l'enseignement magistral. Des partages de foi étaient également proposés de temps en temps dans ces groupes de travail. Nous avions par ailleurs la responsabilité d'accompagner des équipes. J'en avais trois, deux de religieuses et une de laïcs (hommes) qui était particulièrement hétérogène et difficile. Le principe de l'École de la Foi consistait à mêler les membres de congrégations religieuses différentes (souvent il n'y avait qu'une ou deux unités de chaque congrégation). Malgré cela, l'une des équipes qui m'a-

vait été attribuée était constituée de membres d'une même Congrégation, les Filles de Notre-Dame du Sacré-Cœur d'Issoudun. C'était un futur noviciat, avec des postulantes et deux professes dont la future maîtresse des novices. On m'avait confié d'office cette équipe en tant qu'ancien responsable de la formation. Il en a résulté des liens d'amitié très profonde et toujours actuelle avec celle qui est maintenant la supérieure du monastère de la Visitation d'Annecy.

L'École de la Foi voulait offrir une expérience d'Église. Le P. Jacques Loew pensait l'Église en petites communautés, mais il ne la concevait pas sans hiérarchie. L'École de la Foi était donc très liée à l'Évêque de Fribourg ainsi qu'au Pape, les étudiants faisant un pèlerinage à Rome au cours de la deuxième année. Le P. Jacques Loew a d'ailleurs prêché une retraite au Vatican. J'ai bien réalisé ma tâche comme animateur, tout en étant déçu de n'avoir à donner aucun enseignement. J'avais proposé d'organiser un enseignement de théologie de la Vie religieuse mais sans susciter l'intérêt que j'espérais. En comparaison, Lumen Vitae était un centre très différent, international, avec également un travail en équipes, mais sans cette vie intense de communautés permanentes que nous connaissions à l'École de la Foi, avec la messe quotidienne, réunissant toute l'école deux fois par semaine, et des animateurs prêtres allant célébrer la messe dans les équipes.

À mon grand étonnement, j'ai découvert peu à peu que je ne partageais pas du tout la spiritualité du P. Jacques Loew. Contrairement à ce à quoi on aurait pu s'attendre, cette spiritualité n'était pas très incarnée. Le parcours ultérieur de cet homme, qui était un saint homme, a d'ailleurs été très curieux. Son père, qui était un incroyant, n'avait de respect que pour les Frères des écoles chrétiennes de Clermont. Quand il m'a reçu, il se disait : « C'est un spécialiste de l'éducation, il pourrait me remplacer comme directeur de l'École de la Foi ». L'illusion n'a pas été longue car ce n'était pas ma voie. Sa spiritualité, de type monastique, ne me convenait pas.

Miguel - Quel était alors le ministère envisagé à l'École de la Foi ?

Michel - Il n'y avait pas de pédagogie. L'idée du P. Jacques Loew était qu'il suffisait que les personnes s'imprègnent de la Parole pour constituer ensuite des groupes bibliques là où elles se trouveraient. Le premier béné-

ficé était pour les participants eux-mêmes qui pouvaient travailler à l'approfondissement de leur propre foi, tout en profitant de l'enseignement de grands biblistes. Intervenait aussi un dominicain, excellent professeur d'histoire de l'Église. La deuxième année proposait de la théologie, avec notamment deux dominicains très ouverts. On ne prévoyait pas d'exercices ni de stages, l'enseignement se prolongeant par la méditation personnelle ainsi que par des partages et des travaux de groupes. L'expression École de la Foi a ainsi prévalu sur celle d'École des ministères.

Miguel - Jusqu'à cette époque, vous aviez une expérience surtout masculine de la Vie religieuse. Votre réflexion théologique s'était faite parmi les Frères, à partir des Frères.

À l'École de la Foi vous avez eu l'occasion de nouer des liens avec beaucoup de femmes. Quelles furent les découvertes qui ont caractérisé cette expérience dans les domaines de la théologie de la Vie religieuse, de la vie communautaire et de la sensibilité à la Parole à partir du point de vue des femmes ?

Michel - Ce que je puis dire, et cela sans prétention, car c'est un simple fait, c'est que je me suis senti immédiatement à l'aise dans ces nouveaux contacts avec les femmes. Je pense n'avoir été ni trop machiste ni trop paternaliste. Ce qui peut m'embarrasser pour vous répondre, c'est que, d'une certaine façon, je n'ai pas eu à analyser beaucoup la différence de Vie religieuse entre les hommes et les femmes. Je l'ai sentie, je l'ai vécue. Je les écoutais, j'écoutais leurs questions de femmes, et j'essayais de réagir en fonction de ce qu'elles exprimaient. Ce que je puis dire, c'est qu'elles étaient plus intuitives. Cela était également vrai des animatrices dont je me sentais plus proche que des animateurs. Nous partagions, mais de manière égalitaire. Je me suis parfois interrogé sur cette question. Après tout, cela aurait pu produire un choc considérable puisque j'avais surtout vécu avec des hommes et enseigné à des hommes.

Et il y a le fait que je n'étais pas prêtre. Je pense que, pour des religieuses, cela établissait une proximité fraternelle qu'elles ressentaient. Comme elles, j'étais religieux et je n'étais pas prêtre. À l'occasion de retraites que j'ai animées, des religieuses m'ont souvent avoué cela. Habituees à des retraites prêchées par des prêtres, elles réagissaient différemment à une

retraite donnée par un Frère. Je ne faisais pas à proprement parler de direction spirituelle et ne l'ai pas souhaité. Des prêtres recherchaient de telles occasions, ce qui provoquait parfois des conflits. Il m'est arrivé seulement d'assurer un accompagnement. J'avais enseigné à des religieux laïcs et j'étais moi-même laïc. Je crois qu'il existe une profonde différence entre le religieux laïc et une personne qui a été formée uniquement dans le cadre d'une formation cléricale en vue de la prêtrise telle qu'elle se pratique en France et en Europe : le prêtre qui est un autre Christ, un homme à part, investi d'une supériorité. Dans la pratique, cette supériorité du prêtre dans l'Église a été beaucoup plus vécue par les religieuses et par les laïcs que par les religieux. On a pu dire que la vie religieuse est supérieure au mariage, mais cela reste très théorique. En réalité, la comparaison est à faire avec les religieux prêtres et les prêtres séculiers. Je ne peux pas en dire davantage là-dessus, ce que j'ai éprouvé dans ces occasions étant de l'ordre du vécu, non de celui de la théorie ou des principes.

Miguel - Vous aviez aussi alors des relations avec la communauté des Frères suisses à Neuchâtel.

Michel - D'accord avec mon Frère Visiteur de Lille, j'appartenais à la communauté de Neuchâtel dans laquelle je rentrais tous les vendredis soirs. Une réunion de communauté se tenait le samedi toute la matinée, et je repartais le lundi. Les Frères animaient trois œuvres à Neuchâtel. En ville, se trouvaient l'internat qui recevait de jeunes suisses allemands à la fin de leurs études moyennes pour une année intensive de l'étude du français, et à côté, l'école primaire paroissiale catholique. À l'abbaye de Fontaine-André, des Frères accompagnaient le groupe de réhabilitation des drogués. Mais canoniquement, cela ne constituait qu'une seule communauté.

Trois Frères vivaient à Fontaine-André, dont deux qui enseignaient à l'école. Seul le F. Leo Egli y séjournait en permanence. Et c'est à ce groupe de trois Frères que j'étais moi-même particulièrement associé. Nous vivions avec de jeunes suisses allemands qui essayaient d'échapper à la drogue. J'ai eu l'occasion de donner quelques leçons de français à l'un ou l'autre de ces jeunes. Nous prenions nos repas avec eux et vivions avec eux. D'où l'importance de notre réunion du samedi matin entre Frères. Nous y partagions vraiment ce que nous vivions. Je faisais part de ce que

je vivais à l'École de la Foi et de mes doutes qui peu à peu se précisaient. C'est avec ce groupe de Frères⁴⁰ que j'ai discerné au moment de décider si j'allais ou non rester à Fribourg. Et eux partageaient très fortement sur leur vie, leurs questions, leurs soucis. Nous avions également deux prières par jour ainsi que, de temps à autre, l'Eucharistie, avec de nombreux partages d'intentions. J'ai vraiment vécu alors, de manière permanente, une prière partagée dans la vie, y compris avec ses tensions.

Cela correspondait aussi à mon désir d'une plongée dans un monde de pauvres. Il s'agissait de drogués, une situation pour laquelle je n'avais ni expérience ni formation. Nous nous voulions proches d'eux, avec eux, comme étant leurs frères, en dépit de la barrière de la langue.

Miguel - En vous écoutant, on a un peu l'impression que ce séjour à l'École de la Foi et à Neuchâtel a été une espèce de second noviciat. De nouvelles questions se posent. Cela entraîne-t-il une nouvelle façon de voir l'Église, de parler de la Vie religieuse, d'annoncer l'Évangile aux pauvres ?

Michel - Certainement. Je suis resté trois ans dans cette communauté, deux ans avant d'être Régional (1976-1978) et une année après (1978-1979). L'un des moments de la réunion de communauté consistait à se fixer la lecture de quelques pages dans un livre choisi en commun. Les Frères avaient un grand attachement à Jean-Baptiste de La Salle. Ainsi j'ai partagé avec ma communauté quelques pages du livre *Annoncer l'Évangile aux pauvres*.

⁴⁰ Ce discernement se manifesterait de manière très intense et décisive en 1983. Après mon temps comme Régional, j'étais retourné à Fontaine-André. En mai, le F. Jean-Marie Thouard, Régional, est venu de Paris pour me demander si je pouvais accepter de devenir le secrétaire général de la Conférence des religieux de France. Je suis parti pour la capitale et le F. Eugène Bodel est venu de Lille. J'ai rencontré le président puis le secrétaire de la Conférence. Et après discussion avec le F. Jean-Marie et le F. Eugène - j'avais mis comme condition de pouvoir vivre en communauté avec le F. Honoré de Silvestri, ce que le F. Jean-Marie voyait difficilement, mais il avait accepté pour que je sois secrétaire des religieux - j'avais accepté, un peu à contrecœur. Je rentre à Neuchâtel. Je communique la décision au F. Leo Egli. Il me dit ce simple mot : « toi, Michel, ce poste ?! », sur un tel ton que mon retournement a été complet, immédiat, et sans retour. J'ai immédiatement téléphoné, et écrit à Lille et à Paris mon changement de point de vue. Et il a fallu que le F. Jean-Marie Thouard se dédise auprès des responsables de la Conférence. Du coup, je suis rentré dans mon District de Lille en septembre, et j'ai engagé l'expérience difficile et qui n'a pas duré, mais pas de mon fait, de l'accompagnement de jeunes sortis de prison.

C'était une communauté dont quelques Frères avaient été marqués par le mouvement des Focolari. Si, en 1973, le CIL s'était rendu à Loppiano, c'était à la suggestion du F. Leo Egli. Il avait passé là les deux mois précédant le CIL et y avait vécu une nouvelle façon de vivre la communauté, plus simple, plus fraternelle, dans un partage des tâches comme des soucis et de la prière.

Miguel - N'était-ce pas la communauté marquée par les structures ?

Michel - Pas du tout, du moins à Fontaine-André. C'est nous qui organisons nos structures. Pas de lever à temps fixe. C'était vraiment souple. Une création, je puis le dire. Une grande fraternité et puis des Frères vivant diverses activités. Car j'avais des contacts avec les autres Frères en ville. Quand j'étais présent, en période de vacances, j'allais prendre avec eux le repas de midi, ce qui me permettait en même temps une bonne marche à pied et me donnait l'occasion d'un partage simple avec les Frères occupés soit à l'internat, soit à l'école, soit à d'autres activités. J'ai également eu l'occasion d'y conduire des groupes de l'École de la Foi pour des temps forts et j'ai senti alors le rayonnement de cette communauté à l'extérieur.

Nous étions aussi en relations étroites avec des religieuses de La Chaux-de-Fonds qui tenaient - et tiennent toujours - un foyer pour jeunes filles elles aussi en situation difficile. J'ai noué des amitiés avec ces religieuses et cela se poursuit. Les prêtres de La Chaux-de-Fonds étaient très liés aux religieuses et, de cette manière, nous-mêmes étions davantage en lien avec eux, plus qu'avec ceux de Neuchâtel. Le curé de La Chaux-de-Fonds est devenu plus tard Vicaire épiscopal pour le Neuchâtelois, et a été en lien avec l'Abbaye de Fontaine-André. Comparé au clergé français, par exemple, j'ai trouvé chez ces prêtres un style moins clérical, plus simple, proche et fraternel. Sœur Colette Bogiolo FMM (Franciscaine missionnaire de Marie) qui était animatrice à l'École de la Foi⁴¹, responsable des études de seconde année, animait et continue à animer des groupes œcuméniques d'animation biblique où se retrouvent protestants et catholiques. Dans un

⁴¹ Nous étions en contact avant que je sois à l'École de la Foi. Elle travaillait à Chantilly sur sa fondatrice, Marie de la Passion, et le P. Rayez nous avait mis en lien l'un avec l'autre. Je crois qu'elle a contribué à ce que je m'oriente vers l'École de la Foi, qu'elle m'a fait connaître durant l'été 1975.

territoire essentiellement protestant, dans une ville ayant une faculté de théologie protestante, cette sœur était reconnue pour son engagement qui était assez exceptionnel. J'ai vécu là une expérience concrète d'œcuménisme, y compris avec les Frères.

En résumé, ce fut la découverte d'une fraternité, de l'œcuménisme, du lien entre religieux et religieuses, d'une Vie religieuse qui ne se manifeste pas à partir de structures, et aussi d'une communauté qui ne se vivait pas à partir d'une institution scolaire. C'est vrai qu'existait en ville l'internat dont s'occupaient les Frères. Mais il ne se vivait pas exactement le même rapport à la communauté qu'en France, du fait, notamment, que les jeunes n'étaient présents qu'une seule année, avec un programme académique librement établi. J'ai pu également observer la qualité de la pédagogie pratiquée à l'école primaire en Suisse. Par contre, j'y ai rencontré assez peu de laïcs. Et à Fribourg, j'ai été en contact avec des religieuses qui, hors de leurs structures traditionnelles de congrégation, devaient créer de nouvelles formes de vie ensemble, mais en partant bien sûr de leur vécu antérieur.

Miguel - Puis il y a eu votre charge de Régional en France. Pouvez-vous nous expliquer comment les choses se sont passées pour qu'on vous y appelle ?

Michel - Régional en France, je ne comprends pas encore ce qui est arrivé. Le Chapitre général de 1976 avait supprimé les fonctions d'Assistant. En 1975 les Districts français avaient tenu un Chapitre national important. Je vivais alors hors de France et n'y avais pas participé. Il est important de comprendre comment les choses se sont déroulées.

On assistait en effet à une dérive, même si ce mot est exagéré, comme étaient également exagérées et idéologiquement excessives les intuitions du F. Honoré de Silvestri. À ce Chapitre de 1975, il avait obtenu que soit votée l'existence de deux voies possibles pour être Frère en France : la voie des institutions et la voie des mouvements (d'Action catholique), et il était pour cela parvenu à influencer l'assemblée. Certes il avait de fortes convictions sur le renouveau de la Vie religieuse vécue à travers un engagement dans les mouvements, une mise en situation, une plongée dans la réalité du monde des pauvres, une sortie des Institutions, c'est-à-dire des

intuitions très en avance sur ce qui se vivait alors. Il avait composé un document de qualité sur cette « deuxième voie ». Et s'il parlait de deux voies, c'était pour pouvoir dire « il y a la mienne ! ». Face à lui, un grand nombre de Frères ne pouvaient pas comprendre que certains quittent les institutions pour s'engager ailleurs que dans les écoles au sens strict, avec les pauvres. Et ils ont eu bien du mal pour s'exprimer sur la première voie dans laquelle ils vivaient.

Je n'étais pas présent à cette Assemblée, et quand j'ai appris ce qui s'était passé, je me suis dit que c'était une erreur car, en fait, il existait au moins dix voies ! Le Chapitre national, à la demande du F. Patrice Marey, avait créé une structure qui correspondait en quelque sorte à ces deux voies. Le F. François Kerdoncuf, homme d'institution, fut chargé d'un secrétariat à l'éducation. Quant à l'autre voie, celle des pauvres (ce qui, bien sûr, n'a jamais été exprimé en ces termes), c'est le F. Eugène Ernoult qui en anima le secrétariat, et non le F. Honoré lui-même. Tandis que le F. Eugène demeurait dans sa communauté insérée, le F. Kerdoncuf installait son bureau à Paris. Dans le plan du F. Patrice Marey, ces deux secrétaires encadraient l'Assistant et dépendaient de lui. J'avais d'ailleurs dit au F. Patrice que la structure prévue en France était faite à sa taille, sur son modèle.

Il existait déjà une Conférence des Frères Visiteurs des Districts français (C.F.V.) qui formait une Région. Le Chapitre général avait laissé à chaque Région le soin de mettre en place une structure d'animation. Ne voulant pas être mêlé, comme ancien Assistant, à ces tractations, c'était là une des raisons pour lesquelles je n'étais pas rentré en France en 1976. Je me trouvais donc à Fribourg en cette année 1976-1977 à la fin de laquelle j'ai quitté l'École de la Foi. En même temps, on continuait de m'appeler dans l'Institut pour des retraites ou des sessions lasalliennes. Ainsi les affaires lasalliennes me rattrapaient, alors qu'en quittant Rome je pensais que j'y avais suffisamment travaillé. Ce sentiment m'a souvent habité, en même temps que le désir profond de me retirer de l'*ad intra* de l'Institut. Les circonstances m'avaient appelé à m'occuper des Frères et aussi de Jean-Baptiste de La Salle, et j'y avais éprouvé un réel intérêt, dans le cadre de ma thèse notamment. Car, de fait, j'ai toujours été attiré vers J.B. de La Salle.

Nous avons fait paraître notre livre *Annoncer l'Évangile aux pauvres* qui fut traduit rapidement en espagnol et en anglais. Alors, à partir de ce moment, on a commencé à m'appeler pour des retraites et des sessions. J'avais aussi accepté de continuer ma contribution au CIL en intervenant aux sessions de 1977 et 1978. Au cours du CIL de 1978, en février, j'avais reçu un courrier du président de la Conférence des Visiteurs de France, le F. Robert Blanchard. Il m'écrivait : « Michel, nous allons devoir choisir un Régional et je ne vois que toi pour occuper ce poste ». Puis il m'expliquait pourquoi. Et, après avoir réfléchi, je lui ai répondu.

RÉFLEXION SUR L'ASSOCIATION LASALLIENNE ET LES BESOINS DES JEUNES

La communauté lasallienne

Miguel - Est-ce votre expérience vécue en Suisse et votre réflexion sur l'expérience de Jean-Baptiste de La Salle qui vous ont donné le cadre pour comprendre d'une manière nouvelle l'association lasallienne ?

Michel - Vous me posez la question de la communauté lasallienne et je pense que c'est là une précision importante. Dans l'Institut, l'affaire de la communauté semble paradoxale. Nous sommes marqués par la phrase « ensemble et en association pour tenir les écoles ». C'est une formule très riche mais qui est née dans un contexte historique déterminé, avec ses propres caractéristiques. Le vœu d'association pour tenir les écoles chrétiennes renvoie au temps du Fondateur en même temps qu'à des questions pour aujourd'hui : L'association est-elle essentielle à l'Institut ? À cela je réponds : Qu'est-ce qui est essentiel à l'association ? Et j'en viens à la réflexion que *l'association est plus un vœu d'Institut qu'un vœu de communauté*. Or on joue constamment sur les deux tableaux.

Pour dire cela, je me réfère à la manière dont les choses se sont passées dans le modèle initial. Des Frères regroupés tiennent une école ensemble. Cela est juste et veut dire que chaque classe est tenue par un Frère qui a ses propres élèves. Et de fait, à travers tout son langage, Jean-Baptiste de La Salle ne s'adresse jamais à la communauté en temps que ministère d'action apostolique. Il s'adresse à chaque Frère : Vous avez la chance de...

Vous êtes tous les jours avec les pauvres... Vous devez représenter Jésus-Christ... C'est chaque Frère qui est personnellement interpellé. Jamais le Fondateur ne part d'une image communautaire pour l'exercice du ministère. Et dans la pratique il en est bien ainsi. C'est vrai qu'il existe une mise en commun dont le symbole est la *Conduite des écoles*, résultat normalisé des expériences de chacun qui va ensuite devenir normatif. Nous savons en effet que la *Conduite* est née du partage entre les Frères et cela est devenu une *Règle* pour tous. De ce point de vue s'est bien développé un esprit de fraternité, mais non au sens où l'on se partage les élèves et où on discute ensemble sur l'état de ces élèves.

Tout cela est bien sûr important, même s'il n'existe plus guère de Frères dans l'enseignement primaire, avec un maître par classe - pas deux - où celui-ci assure à la fois tout l'enseignement et la catéchèse. C'est là pourtant qu'on trouve l'image de base. Quand ils prononcent le vœu de s'associer pour tenir les écoles, les Frères ne se trouvent pas dans leur propre communauté mais dans un rassemblement plus large. Cela veut dire qu'ensemble, pour employer un langage moderne, ils vont tenir ce réseau à l'intérieur duquel ils sont interchangeables.

À la limite, on pouvait demander à n'importe qui de faire n'importe quoi et n'importe où. Un Frère à Dijon pouvait être envoyé à Calais ou à Marseille. Jean-Baptiste de La Salle s'est tout de même rendu compte qu'on ne pouvait pas traiter les méridionaux comme des gens du Nord. Mais globalement, il s'agit bien de ce type d'interchangeabilité. Et le génie de Jean-Baptiste de La Salle est d'avoir perçu un problème national qui pouvait être un problème bien plus vaste encore, celui des jeunes à l'abandon du point de vue scolaire. Après lui, nous pouvons nous occuper de ce problème particulier pour la France à partir du moment où existe une vision commune. Et nous pouvons ensuite former un Institut parce que nous avons une vision commune non seulement de la mission mais de l'œuvre. D'où l'importance qu'existe un Chapitre sur l'œuvre et non seulement sur la mission. Cela est particulièrement important compte tenu des évolutions considérables qui se sont produites.

Je n'ai personnellement jamais connu ce mode de fonctionnement scolaire décrit plus haut. J'ai cependant vécu, dans l'enseignement secondaire

et à la différence de ce qui se passait ailleurs, le fait qu'on donnait, avec un groupe de jeunes déterminé, le primat à l'action éducative et à la compétence professionnelle. Aussi, et je le redis constamment, je pense qu'on répète *ensemble et par association* sans réfléchir à ce que cela voulait dire et en l'appliquant à des situations qui n'ont plus rien de commun avec celle dans laquelle est née l'expression. Je ne dis pas qu'on ne doit pas l'appliquer, mais il faut savoir ce que l'on compare. On prend un slogan et puis... Ici se termine ma parenthèse...

La tradition de l'exercice communautaire de l'apostolat, si on y regarde de près, est peut-être moins forte dans le cas des écoles tenues ensemble que dans le cas d'œuvres diverses. En effet la force lasallienne est *la force de l'Institut plus que la force de chaque communauté*.

Je prends maintenant le cas de Frères qui sont engagés selon l'orientation de l'Institut. Il ne faut pas l'oublier, si des Frères se sont engagés au service de plus pauvres qui n'étaient pas dans l'école, ce n'est pas par fantaisie personnelle - même si cela a pu exister - mais parce qu'il s'agit de l'orientation fondamentale de l'Institut et qu'ils ont perçu des besoins urgents.

Les besoins des jeunes d'aujourd'hui

Miguel - Aujourd'hui des millions de jeunes sont au chômage, connaissent des difficultés, vivent dans la marginalité. La diversité des problèmes et des solutions est énorme. Pensez-vous que l'Institut doit travailler dans un projet commun, un projet d'Institut ?

Michel - Je pense que c'est là une question particulièrement importante à laquelle j'ai depuis très longtemps réfléchi. J'ai dit tout à l'heure que l'association est un vœu d'Institut, non de communauté. C'est là un problème que nous devons envisager collectivement, en tant qu'Institut. Prenons le cas du chômage des jeunes, une situation que l'on trouve partout et qui est très liée à d'autres problèmes tels que la violence, la drogue, le SIDA, la sexualité, la rupture des familles. Je me dis que face à cela nous pourrions avoir une décision d'Institut. C'est en tout cas une position que je porte au fond du cœur.

Si nous considérons maintenant l'ensemble des Frères et en particulier les plus jeunes qui travaillent dans les écoles, ils nous dirons naturellement que l'école est la première condition pour éviter le chômage. Et c'est vrai qu'il existe des écoles professionnelles et techniques où l'on se soucie fortement de cela. Mais on ne peut pas dire que le dynamisme fondamental des Frères en école soit le chômage. Pourquoi faudrait-il que ce soient des Frères qui se mettent au service des chômeurs ?

D'autre part, le langage officiel de l'Institut, actuellement, c'est-à-dire dans les années 90 où nous sommes, est celui de la *mission partagée*. Dans les établissements scolaires, on peut avoir une préoccupation pour le chômage, mais non pas spécialement sur le chômage des jeunes. Quand Jean-Baptiste de La Salle a fondé l'Institut, cette situation d'urgence dont on parle dans plusieurs articles de la *Règle* concerne la question des jeunes de la rue qui, transposée à notre époque, renvoie au problème du chômage, ce qui prend bien sûr un sens nouveau. Et si l'Institut comme tel disait : « nous allons nous reconvertir » ? Et si, sur le plan du gouvernement international, il y avait une réelle réflexion ? *Parce que le problème des jeunes est lié à de lourdes réalités économiques, nous pouvons orienter nos projets dans une direction très forte*. C'est en tout cas une idée générale qui peut donner un sens à notre recherche de la gloire de Dieu en travaillant pour les hommes.

Miguel - N'a-t-on pas fait cela à propos de la réflexion de l'Institut sur les mégapoles⁴² ?

Michel - Oui, mais je veux dire qu'on aurait pu sensibiliser les Frères à la question des mégapoles. Si nous parlons de violence ou de chômage, ils savent ce dont il s'agit. Ce que je dis pourrait se produire, il suffirait de le décider. Ce serait en effet une action d'Institut de dire : « Nous allons maintenant faire du chômage l'objectif fondamental de l'action des Frères

⁴² Le 42^e Chapitre général a demandé au Frère Supérieur général de nommer un groupe d'experts en éducation qui aurait une fonction observatoire des grandes questions éducatives à travers le monde. En septembre 1993, trois Frères experts ont été invités à Rome et ont proposé d'organiser, avec le Supérieur général et son Conseil, quatre colloques sur des problématiques hautement significatives pour l'insertion de l'Institut dans la société contemporaine. Le colloque *La Mégapole et son rapport avec la mission lasallienne d'éducation* a travaillé, en 1996, les défis liés à la globalisation dans le XXI^e siècle (Cf. Bulletin 245, 1999).

en France, qu'ils soient ou non en école », et l'on établirait pour cela un processus avec les adultes. Cela répondrait à un besoin.

Miguel - Jean-Baptiste de La Salle parle de l'abandon des jeunes. Devons-nous réécrire en ce sens le chapitre 1 de la Règle ?

Michel - En effet, on peut parler aujourd'hui de l'abandon d'une jeunesse qui ne trouve pas de débouchés et qui connaît la solitude à cause de la compétition entre jeunes. Quant aux jeunes qui constituent l'élite et que nous formons en France dans nos classes préparatoires aux grandes écoles, nous ne devrions pas nous en occuper car ils n'entrent pas dans une option lasallienne.

Je poursuis encore sur la question du chômage. Puisque nous rencontrons des difficultés à tenir toutes nos écoles sous la *tutelle lasallienne*⁴³, l'un des critères ne pourrait-il pas être celui-là ? Ainsi les Laïcs voulant rester dans des écoles dont nous avons la tutelle pourraient s'orienter sur ce critère. Pour le coup, ce serait à nouveau une certaine forme d'Institut, *Un Institut d'objectif avec une intention unique et des formes diversifiées*. Je pense qu'on pourrait, d'une façon plus concrète, intéresser même les Frères des maisons de retraite à une telle perspective, sous divers aspects.

Prendre une telle option pour le chômage, si cela peut se décider, ne peut se réaliser sans des stratégies, des objectifs tactiques. Nous avons connu, au cours de ces dernières décennies, des Frères particulièrement déterminés pour la défense du système des institutions scolaires lasalliennes. Ils se sont toujours placés en opposition contre tout ce qui, à leurs yeux, était une déviation de l'origine. Ce sont eux qui déclaraient que les Supérieurs, à partir de 1966, ont bradé l'Institut en permettant d'autres engagements que ceux de l'école.

Je pense que nous traînons un problème qui est celui du divorce dans le

⁴³ N.E. La tutelle lasallienne signifie l'exercice de la responsabilité institutionnelle d'animation et de formation sur le réseau des établissements dits lasalliens (d'après Jean-Baptiste de La Salle) en France. Le Conseil de tutelle assiste le Frère Visiteur du District dans la recherche des orientations pour le gouvernement et l'animation du réseau. Des personnes et des services (Secrétaire général de la Mission Éducative, Délégués de tutelle, Économe, Formateurs, Responsable de la communication...) assurent le fonctionnement, l'animation et la cohésion du réseau.

langage, avant d'être un divorce dans la vie du Frère. En effet il existe un double langage dans l'Institut, le langage officiel, général, celui que nous répétons et qui consiste à dire que « la priorité c'est le service des pauvres et il faut tout réviser, transformer les œuvres » et le langage pratique qui affirme que « nous avons des œuvres, il faut les faire marcher ».

Miguel - Que dites-vous en ce qui concerne la visibilité de l'Institut en France aujourd'hui ?

Michel - Aujourd'hui, en France, c'est un très petit nombre de jeunes qui entrent dans l'Institut pour le service des pauvres, ce qui renvoie bien sûr à la visibilité de l'Institut. Celle-ci, en France, n'est pas la visibilité d'un groupe de gens qui s'occupent des pauvres, mais celle d'un groupe qui a une belle organisation de partage de la mission et de la tutelle avec des Laïcs. C'est l'image que nous donnons. Les évêques de France déclarent communément que la meilleure tutelle est celle exercée par les Frères des écoles chrétiennes. Mais les évêques voudraient reprendre les tutelles. Et la question se pose : quand il n'y aura plus de Frères, que se passera-t-il pour la tutelle ?

LE F. MICHEL SAUVAGE À LA RECHERCHE DE NOUVELLES EXPÉRIENCES

Miguel - On peut reprendre votre expérience comme Régional en France. Quels ont été les combats et les conflits de cette période ?

Michel - Des conflits, oui, mais qui n'étaient pas permanents. Nous étions profondément d'accord avec les Frères Visiteurs. Je crois qu'ils me respectaient, qu'ils voyaient bien que j'étais fondamentalement donné à mon travail, que je n'étais pas fanatique. Il n'existait pas d'incompréhension culturelle radicale car nous étions de cultures homogènes. Ils respectaient aussi la compétence lasallienne. Ils se rendaient compte qu'il fallait travailler à un langage lasallien pour aujourd'hui. J'ai cru à ce moment-là que, si la rénovation était difficile, elle n'était pas impossible, mais non de manière globale. J'ai souvent dit au F. Honoré deSilvestri : « Tu voudrais que tout se passe de manière militaire, qu'il suffise qu'on ait écrit la *Déclaration*, et le lendemain tout le monde va servir les pauvres ». Les cho-

ses ne sont pas ainsi car les personnes doivent être respectées dans leur histoire. Et j'ai constaté en même temps que des avancées étaient possibles à partir de petits groupes. Si on ne pouvait pas transformer l'Institut en France, on pouvait cependant apporter des changements significatifs dans la manière de vivre la vie de Frère, dans la mesure où on le faisait avec le consentement des Frères.

J'ai aussi constaté que rien n'était mécanique. Nous avons établi une loi pour la formation initiale, créant deux ans de Noviciat. La deuxième année devant se passer dans une communauté engagée plus spécialement dans un service éducatif de pauvres. Nous avons observé différents résultats en fonction de chaque jeune Frère. Cela m'a permis de prendre mieux conscience que, dans la formation, il faut respecter à la fois la liberté des personnes, l'histoire de chacun et l'orientation fondamentale de la communauté. Les idées qui germaient en moi concernant l'impossibilité de la rénovation sur le plan global de l'Institut évoluaient à travers les faits et l'expérience que j'en ai eue.

J'ai aussi expérimenté, avec les Frères du monde ouvrier (FMO), la richesse spirituelle de cette plongée dans la réalité du monde des pauvres. J'ai vu alors que le chemin de l'Évangile et de l'évangélisation n'était pas à rechercher d'une manière générale. C'est du moins souvent le cas chez les Frères. C'est la contemplation du Christ dans l'Évangile qui conduit vers les pauvres. Animé par le désir de se plonger dans ce monde des pauvres et communiant avec eux, on découvre les valeurs évangéliques qu'ils vivent et on éprouve le besoin de les partager plus radicalement avec eux et aussi de les partager à partir d'un approfondissement en commun de la Parole de Dieu. J'ai été le témoin de tels cheminements sur lesquels j'ai si souvent insisté dans les rapports entre la Vie religieuse et l'apostolat. On dit souvent que la Vie religieuse est une condition de l'apostolat, que l'apostolat est, à la limite, une conséquence de la Vie religieuse, ceci dans une conception dichotomique. C'est pourquoi j'aime répéter que l'apostolat constitue une expression et un aliment, une nourriture pour la Vie religieuse, car c'est à partir de l'engagement apostolique que celle-ci se développe.

Bien sûr, tout cela n'est pas sans effet dans le domaine communautaire. La *Déclaration* (25,4) affirme que, pour éviter l'enlisement dans la mes-

quinerie des problèmes communautaires internes, il faut se donner à la vie apostolique⁴⁴. D'une façon générale, j'ai constaté que des communautés dialoguaient davantage à partir du moment où elles étaient engagées ensemble, je ne dis pas dans un même apostolat, mais dans un même terrain apostolique.

Miguel - Après avoir cessé d'être Régional, vous êtes retourné dans votre District de Lille pour vous y insérer dans une petite communauté à Loos. Quelle était la situation de l'Église de Lille au moment de votre retour, par rapport à celle que vous y aviez laissée ?

Michel - Il faut d'abord rappeler d'un mot que je quitte Neuchâtel en 1983 parce que j'ai 60 ans et que je désire rentrer dans mon District de Lille. Au fond, j'en étais absent depuis 1957, et même depuis 1950. Cela faisait trente ans que je vivais en dehors. J'avais envie de me réinsérer.

J'ai repoussé diverses sollicitations au cours de ces années-là. Tout de suite après avoir été Régional, on m'a proposé de devenir secrétaire général des religieux de France. C'était la première fois qu'on demandait cela à un Frère. Mais j'ai refusé parce que j'ai pris conscience de l'incohérence entre ma recherche en direction des pauvres et un tel travail d'ordre administratif. Vers la même époque, j'ai reçu une invitation du Frère Supérieur général pour un travail à la Curie romaine, dans le cadre du Conseil pontifical pour la Culture. Mais cela ne m'intéressait pas. Je ne me voyais pas dans la Curie. Une autre piste s'est présentée, qui aurait pu être plus positive. Mon Visiteur avait insisté pour que je me tourne vers un travail intellectuel qui, je le reconnais, est un aspect important de ma vocation. Mais, après des tractations poussées avec les responsables du Dictionnaire de Spiritualité ainsi qu'avec mon Visiteur et le Provincial des Jésuites, j'ai reconnu à la dernière minute que là n'était pas ma voie.

Ainsi la décision était prise que j'allais rentrer dans mon District. Une seule solution s'est présentée d'abord, entrer dans la communauté du

⁴⁴ « ...cette référence de tous à la mission commune permet de surmonter les risques de fermeture des communautés sur elles-mêmes, ainsi que ceux de sclérose et d'étouffement dans la mesquinerie des petits problèmes internes, qui menaceraient les communautés les plus régulières si elles n'étaient plus renouvelées constamment par l'élan apostolique » (D. 25,4).

Visiteur, rue Jean Levasseur, à Lille. Le Visiteur le souhaitait car il voulait créer autour de lui une communauté. Dès que j'y suis arrivé, mon travail principal a été celui d'animateur dans un foyer pour des jeunes sortis de prison. Ce foyer venait de s'ouvrir à Lille, à l'initiative du P. Philippe Maillard, un dominicain qui était aumônier de la prison de Loos. J'ai poursuivi cette activité pendant quelques mois. Ce fut une riche expérience où j'ai vu ce qu'était le monde de la délinquance, des jeunes qui n'ont eu aucune chance dans la vie, qui sont en quelque sorte programmés pour la délinquance.

Le directeur du Centre était un homme jeune, qui avait lui-même fait de la détention pendant des années. Il avait commis des crimes. Là j'ai touché du doigt une espèce d'angélisme de la part du dominicain. Parce que le P. Maillard, aumônier, avait contribué à le sortir de sa misère carcérale, il en avait conclu que ce jeune était le plus indiqué pour diriger le foyer pour jeunes délinquants. Or c'était en fait une personne tout à fait déséquilibrée. Cela ne s'est pas trop manifesté à l'époque de mon séjour. Par ailleurs, comme j'avais promis encore un périple en Amérique Latine fin 1983 début 1984, j'ai effectivement réalisé ce programme. Mais quand je suis rentré, le foyer avait disparu et je n'ai plus eu de contacts. L'aumônier allait prêcher le carême à la télévision et se concentrait sur sa préparation. Il n'a jamais accepté de me recevoir alors, et nos communications téléphoniques ont été des plus évasives. J'ai vu ainsi le décalage qui pouvait exister entre un homme qui bénéficiait d'une image en France du fait de son travail au service des délinquants et qui ne respectait pas la personne d'un collaborateur auquel il avait fait appel. Et j'ai ressenti dans le concret l'importance du charisme lasallien qui ne se contente pas de belles visées généreuses pour une action éducative, mais qui pense qu'il faut une compétence sur le plan psychologique, sociologique, profane. Or dans ce cas, à partir d'une idée généreuse on déduit une œuvre qui ne peut pas se maintenir par manque de consistance profane.

Miguel - Considérez-vous cela comme un échec ?

Michel - Non, pas du tout, pas sur le plan personnel. Je n'aurais pas pu empêcher la dérive. J'avais quand même commencé des réalisations positives. Ces jeunes sortaient de prison. Il fallait les aider à trouver du travail

et à trouver un logement, deux aspects très liés puisque, pour avoir un logement, il faut produire un bulletin de salaire. Je connaissais un chef d'entreprise qui montait des voitures à partir de pièces détachées. Je lui ai demandé, en précisant bien qu'il s'agissait d'un service social, s'il ne pouvait pas accepter l'un ou l'autre de ces jeunes qui, à 25 ou 30 ans, n'avaient aucune compétence professionnelle. En prison on leur faisait peindre des murs, en apprentissage payé, salarié. Il avait accepté, et j'avais même pris un engagement pour un jeune en particulier, en accord avec lui. J'avais ensuite rencontré le responsable des habitations à loyer modéré (HLM) de qui j'avais obtenu des logements prioritaires pour ces jeunes. Se mettait ainsi en place un système ouvrant des solutions sur les deux plans nécessaires. Je suis ensuite parti en Amérique Latine et le directeur du Centre a immédiatement tout saccagé. Celui qui était d'accord pour aller travailler dans cette entreprise n'y est pas allé. J'ai considéré cela, non comme un échec mais comme une chance : j'avais découvert la drogue et le fait qu'on ne s'en sort pas. Mais si ce ne fut pas un échec, ce ne fut pas un succès non plus.

Le F. Eugène Bodet, Visiteur de l'époque, travaillait à la création d'une nouvelle communauté. Les autorités diocésaines qui avaient été interrogées nous engageaient à prospecter du côté de Loos où n'existait pas de communauté religieuse. À Loos se trouvait la très vaste maison de la fondatrice des Sœurs Auxiliatrices, une congrégation de religieuses actives, très bien formées, d'inspiration ignatienne et soutenues par les jésuites. Elles avaient une bonne communauté à Villeneuve-d'Ascq, avec des femmes remarquables engagées à l'aumônerie de l'université. Elles voulaient nous laisser cette maison à condition d'y accueillir des parents de détenus qui viennent visiter leurs parents prisonniers, la prison de Loos se trouvant tout près. J'étais désireux d'entrer dans une telle communauté, et le F. Eugène Bodet l'était aussi. Sollicité à son tour, le F. Robert Périn, qui était rue de Turenne, n'a pas voulu entrer dans le projet qui, finalement, a été abandonné.

Nous avons cependant créé la nouvelle communauté que nous souhaitions et n'envisagions que dans un cadre ecclésial. En tant qu'aumônier de lycée, le F. Robert était déjà très inséré dans l'Église. Quant aux autres Frères concernés, le F. Eugène Bodet était Visiteur, le F. Albert Tellier

Économiste du District, habitant rue de Turenne, et moi-même, alors rue Levasseur. Nous vivions des temps de prière et d'échanges, en particulier quand le F. Eugène revenait de ses visites.

Nous avons pris contact en tant que Frères avec le clergé paroissial de Loos et nous nous sommes engagés. Albert dans la catéchèse paroissiale, Eugène avec un peu de catéchèse familiale, et j'en faisais également. Par ailleurs j'assurais de l'accueil, de la préparation au baptême des petits enfants et un peu au mariage. Il fallait trouver un logement. J'ai cherché la maison courant août 1984. Nous avons finalement accepté de prendre l'ancien presbytère. Mais il se trouvait dans un état tel que plusieurs mois de travaux ont été nécessaires. La communauté a commencé en septembre 1984, mais ce n'est qu'à partir d'avril 1985 que nous avons pu nous installer progressivement.

Ce fut pour moi une excellente expérience qui a duré trois ans et qui m'a donné l'occasion de découvrir l'important hiatus entre la demande sacramentelle, l'ignorance religieuse, l'absence de lien avec l'Église. Sur la centaine de préparations au baptême au cours de cette période, je n'ai pas rencontré deux familles vraiment motivées par les raisons chrétiennes pour faire baptiser leur enfant. Cette expérience a provoqué en moi une telle secousse que j'ai déclarée à un Vicaire général⁴⁵ venu dîner avec nous, pour le faire réagir : on devrait cesser de donner le baptême aux tout jeunes enfants. Mais alors, si nous le refusons on nous répond : c'est parce que nous sommes pauvres qu'on nous refuse. Alors pourquoi ne dirait-on pas : nous sommes maintenant dans un monde où l'on n'est plus en mesure de vivre le baptême des enfants. Originellement, il n'a de sens que si les parents se portent garants de l'éducation des enfants. C'est la grande tradition de l'Église. Le baptême des enfants est lié à la conversion des parents, et on peut lire dans les Actes des Apôtres : « Il fut baptisé avec tous les siens » (Ac 1, 21s). Car les parents sont les garants de l'éducation dans la foi.

Une autre expérience intéressante de cette communauté qui était nécessairement ouverte sur le travail de ses membres, venait des contacts avec

⁴⁵ Nous avions beaucoup de liens avec les prêtres ; ils venaient célébrer au moins une fois par semaine, ils prenaient le repas avec nous et nous discutions beaucoup sur la réalité pastorale vécue.

les prêtres engagés, comme le F. Robert Périn, dans les aumôneries scolaires. C'était aussi le cas du F. Michel Boels qui travaillait le matin à l'aumônerie de l'École de La Salle et l'après-midi à l'aumônerie du Collège Perrin, un établissement public de Lambersart, tandis que F. Robert avait la charge de l'aumônerie de l'enseignement public à Haubourdin. Ce fut une expérience riche qui s'est manifestée en particulier lors des obsèques de Michel. Nous partagions beaucoup. C'est la deuxième communauté dans laquelle j'ai beaucoup échangé, durant les repas, et parfois dans la prière. Je garde un profond souvenir de mes trois années dans cette communauté.

Miguel - Quel était le rôle des Laïcs dans cette Église ?

Michel - Les prêtres travaillaient avec des mouvements d'Action catholique indépendante. Nous n'avions pas de contact direct avec les membres laïcs de ces mouvements, sauf indirectement. Disant cela je pense à Nicole, très engagée à l'aumônerie, proche collaboratrice du F. Robert. Le première année de cette communauté, je continuais à habiter rue Levasseur mais venais trois fois par semaine à Loos pour le service de la préparation au baptême. Nous étions également engagés dans la première année de la catéchèse paroissiale. Chacun de nous réunissait un petit groupe de laïcs, des parents qui devaient ensuite assurer la catéchèse à leurs enfants. C'est au cours de l'année 1985-1986 que s'est faite la fusion de la communauté de la rue de Turenne avec cette nouvelle communauté.

Nous avions quand même une ouverture par notre participation à la liturgie paroissiale et les rapports simples noués avec quelques laïcs qui gravitaient davantage autour de l'Église. Ce sont ces laïcs qui, depuis mon départ, assurent en équipes la préparation au baptême. Cela ne se faisait pas alors, ce en quoi notre pastorale était en retard.

Miguel - Comme Régional, vous aviez l'espace de l'ensemble de la vie des Frères en France. Ici, votre espace se trouvait très réduit à une petite communauté dans un quartier. N'avez-vous pas ressenti un décalage ?

Michel - Mes engagements avec les religieuses restaient importants. Je continuais à animer des retraites et de nombreuses sessions, et je devais passer beaucoup de temps à les préparer. C'est vrai que, limité à Loos,

l'espace s'était rétréci. Mais la vie communautaire restait ouverte car nous étions constamment au courant des problèmes des lycées, des collèges, de l'enseignement public et de l'enseignement catholique. Et pour moi restaient les *Études lasalliennes* ainsi que le Centre Sèvres qui m'a demandé beaucoup de travail sur la Vie religieuse dans l'Église.

Miguel - Ne donniez-vous pas également des cours bibliques à des religieuses ?

Michel - Ce fut en effet très important et j'allais l'oublier. Il existait une organisation nommée CARCO⁴⁶, destinée à des religieux et religieuses en monde ouvrier qui suivaient une formation sur deux ans tout en restant dans leurs communautés. Les sessions avaient lieu à Paris à raison de quatre ou cinq week-ends par an. Le programme comprenait des travaux sur la Bible ainsi que sur l'histoire de l'Église et sur des questions sociales. Les Frères Léon Sevin et Eugène Ernoul suivaient cette formation du CARCO. Un jour, la responsable pour la région Nord (depuis Le Havre jusqu'à Langres) recherchait un remplaçant du professeur de Bible, un Lazariste en partance pour le Cameroun. C'était un bon exégète mais pédagogiquement nul. Les Frères ont dit : Pour enseigner la Bible nous avons quelqu'un dont nous sommes sûrs qu'il donnera un très bon enseignement. On me l'a demandé et j'ai accepté, ce qui a été pour moi-même l'occasion d'un renouveau.

Je proposais une année l'Ancien Testament et une année le Nouveau Testament. Ainsi une année une vue générale de l'Ancien Testament ainsi que le prophète Amos, et une autre année l'Évangile de Marc et les Actes des Apôtres. Ma contribution a duré trois années qui m'ont beaucoup apporté, tant par la préparation que par l'enseignement lui-même et les contacts avec les religieuses. C'était aussi pour elles l'occasion de faire part de leurs problèmes de communauté ou d'engagement avec les pauvres. Car faire étudier Amos, les Actes et saint Marc n'était pas indifférent du point de vue de leur engagement apostolique. À mon sens, cela a été beaucoup plus fécond que l'École de la Foi, parce que les Sœurs lisaient, travaillaient, mettaient en commun leurs préparations, partageaient.

⁴⁶ Cycle d'approfondissement pour les religieuses en classe ouvrière.

Miguel - *C'est au cours de cette période que nous avons commencé le travail sur l'Explication de la méthode d'oraison par St J.B. de La Salle (EMO). Qu'a représenté dans votre vie l'étude de ce texte ? Est-ce quelque chose de très différent de que vous avez produit au début de votre cheminement sur les Méditations pour le temps de la retraite (MR) ?*

Michel - Il faut dire les choses comme elles sont. Quand j'ai découvert les MR, j'ai ressenti un choc personnel extrêmement fort, tout au moins une conversion à Jean-Baptiste de La Salle. Je n'ai jamais connu un tel choc avec EMO. Et il faut ici rendre à César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu, à Miguel ce qui est à Miguel. Rappelez-vous : étudiant à *Jesus Magister*, après votre Noviciat, vous vouliez entreprendre une étude du Mystère à partir d'EMO. Ensuite nous avons travaillé EMO et mis au point des textes à Neuchâtel en 1977. Le projet d'une édition de EMO existait, c'était annoncé, et on nous demandait toujours quand cela allait paraître. Mais qui était le moteur dans cette affaire ? C'était vous. Moi, je n'ai pas été au point de départ. Après oui.

Il faut dire encore ceci : quand j'ouvre ce texte, que je commence à le lire, chaque fois je suis refroidi. Ensuite se trouvent des éléments très beaux. Vous, vous m'avez appris aussi la beauté des prières de Jean-Baptiste de La Salle. Nous avons fait comme nous avons pu. Nous avons travaillé ensemble et fini par produire une étude valable. Elle est traduite et publiée en trois langues. C'est tout de même un texte riche. Je dis toujours que j'ai réalisé trois synthèses de Jean-Baptiste de La Salle : dans ma thèse *Catéchèse et Laïcité*, dans *Annoncer l'Évangile aux pauvres* et dans *l'Explication de la méthode d'oraison*, le CL 50. Je pense que ce dernier est un beau travail à lire et à utiliser par tous ceux qui veulent connaître l'expérience de La Salle.

Miguel - *Quel lien voyez-vous entre cette prière et le ministère du Frère ?*

Michel - Ce que nous sommes fondamentalement est bien affirmé par le Fondateur dans ses textes. Pour bien le comprendre, nous ne devrions jamais séparer *l'Explication de la Méthode d'Oraison* (EMO) des *Méditations pour le Temps de la Retraite* (MR). Cela a été continuellement notre effort, en particulier dans la préparation de la *Vue d'ensemble* de l'EMO (*Cahiers lasalliens* 50, p. 537-612).

Nous sommes allés du ministère à l'oraison et de l'oraison au ministère. Une lecture dynamique d'EMO ne peut pas exclure cela. Certains passages peuvent être déconcertants, déroutants, à cause du style, de l'austérité du contenu, de la complexité ou de la complication de la méthode. Mais seule une fréquentation assidue de cet écrit permet d'en apprécier la substance, d'en pénétrer la profondeur, d'y découvrir la simplicité, de reconnaître la liberté qu'il préconise⁴⁷.

Nous avons continuellement essayé de montrer qu'à une certaine profondeur le texte d'EMO n'est pas étranger au ministère du Frère. Était-ce votre intuition de départ ? L'objet, la réalité du ministère, c'est le mystère en cours de réalisation, le mystère qui est action et accomplissement du salut. Vous avez toujours insisté sur le fait que l'oraison lasallienne ne sort pas du mystère. C'est Dieu présent ici et maintenant, c'est le mystère de Jésus présent dans notre histoire.

Il faut étudier les deux ensembles. À la *Session Internationale d'Études lasalliennes* (SIEL), en 1990-1991, j'ai animé un séminaire sur les deux documents avec un excellent groupe.

De la postmodernité et de la vie évangélique

Miguel - Il n'est pas facile, aujourd'hui, de comprendre le manque d'engagement à long terme des jeunes, leur manque de projets de vie et d'avenir. Comment pouvons-nous percevoir les nouveaux besoins des jeunes dans un monde en transition culturelle ?

Michel - Je voudrais revenir sur la postmodernité car cela n'est pas clair pour moi. Aujourd'hui nous assistons au passage de la modernité à la postmodernité. Tout évolue tellement vite dans ce monde que nous n'arrivons plus à suivre. Même les savants ne parviennent plus à contrôler. Regardons par exemple les débats qui viennent d'avoir lieu au sujet du clonage. Progressivement la vitesse de la communication change complètement le système des relations et risque de tuer celles-ci. La science n'a plus de limites mais elle est parfois, en même temps, consciente de ses impuissances.

⁴⁷ cf. CL 50, p. XIII, Avant-propos.

Quant à la postmodernité, je voudrais bien trouver un jour quelque chose de solide et de systématique qui m'explique de quoi il s'agit. Tout le monde parle de l'ère postmoderne mais personnellement je n'arrive pas à me représenter exactement en quoi elle consiste. D'autant plus que ce moment culturel, profondément humain, touche aux portes de notre Institut et affecte nos décisions. C'est un défi qui peut éclater sous forme de conflit, de tension, lors du prochain Chapitre général, le défi de ne pas reculer devant la postmodernité.

Où faut-il situer notre visibilité comme Frères des écoles chrétiennes ? N'est-ce pas, d'une façon ou d'une autre, sur des valeurs évangéliques ? *Les sourds entendent, les aveugles voient les lépreux sont guéris, les paralysés marchent, les morts ressuscitent* (Mat 11,5). Que cela veut-il dire dans notre monde, dans un monde rempli de blessures et de maladies ? De nouveau, nous voyons que nous ne pourrons pas offrir une visibilité de nos vies si celles-ci n'intègrent pas une orientation vers la compassion profonde pour les souffrances du monde d'aujourd'hui, en reconnaissant sans paternalisme que nous sommes nous-mêmes fragiles. Et que cette compassion soit toujours partagée pour que notre visibilité ne soit pas celle des puissants qui viennent apporter des solutions aux maux de l'humanité. De là une visibilité d'humbles Frères qui ont conscience d'avoir, eux, reçu quelque chose et qui peuvent le partager avec d'autres, mais à condition de ne pas le faire seuls. On retrouve ainsi, mais tout autrement que ce que l'on appelle la *mission partagée*, la nécessité d'un partage avec d'autres.

Ce partage est à réaliser notamment avec des professionnels car nous ne pouvons pas être professionnels en tout. Pourtant, il importe que les Frères soient des professionnels de quelque chose. Mon expérience me fait dire que, si j'avais à refaire ma vie, je voudrais devenir Frère des écoles chrétiennes sans hésiter, mais en même temps je voudrais devenir avocat afin de me rendre proche de jeunes qui sont tentés par la délinquance, afin d'être en état de les aider à s'en sortir. J'y vois une démarche à partir d'une vision évangélique, mais avec d'autres, un avocat ne pouvant pas travailler tout seul. C'est dans cette sorte de confluence qu'il faut rechercher la visibilité et non du côté des tâches à réaliser ou dans les

questions d'habitat, de vêtements. Je parle d'une visibilité d'épousailles et de partenariat⁴⁸.

Nous voyons cela dès la fondation de notre Institut. Il n'est pas possible de rejoindre ce nouveau monde si nous ne sortons pas de nos propres citadelles, c'est-à-dire nos institutions. Lors d'un échange avec le F. Supérieur, il m'a déclaré : "Quand je vois les problèmes des Frères et des Laïcs avec les œuvres en France, je me dis que vous avez la chance de pouvoir repartir à zéro". "Oui, lui dis-je, c'est la refondation". "Exactement, m'a répondu le Supérieur général, *c'est la refondation*".

Le problème est qu'on ne peut pas souhaiter la rupture avec toutes les institutions. Mais je me dis que, dans certains pays, par rapport à la mission partagée, nous sommes arrivés à un point tel que nous pouvons nous demander, Frères et Laïcs, en France par exemple, si nous pouvons garder la tutelle sur tout ce qui existe. Mais cela ne veut-il pas dire que nous sommes amenés à nous interroger beaucoup plus radicalement ? Que faisons-nous et que voulons-nous, et est-ce cela qui va motiver toutes nos vies ?

Miguel - Mais dans le cadre de la postmodernité, vivre la vie évangélique présente des difficultés nouvelles. Comment expliquez-vous la naissance et la croissance de nouvelles communautés comme celle de Mère Teresa, ou les Frères de St Jean, ou d'autres qui épousent les conditions de vie pauvre des gens ?

Michel - Je ne connais pas beaucoup la communauté de Mère Teresa. D'après ce que j'ai entendu et lu, je pense qu'on peut relever des traits et

⁴⁸ Je me rappelle que, dans un tout autre contexte, c'est arrivé pour la fondation de l'ordre dominicain. Le pape Innocent III dit que les Albigeois, ce sont des gens qui ont des valeurs - pour le coup c'est le contraire. Il faut quand même qu'on arrive à les convertir à l'Église, à faire entrer leurs richesses dans l'Église. Il envoie des cisterciens, ils viennent à contrecœur, avec un appareil visible pour le coup, de puissance, de chars, de chevaux, de grande fortune pour impressionner les Albigeois. Lesquels ne sont pas du tout impressionnés puisqu'ils réclament un Évangile de la pauvreté, un Évangile de la libre prédication. S. Dominique passe par là ; se rend compte que c'est une aberration. Sa visibilité va consister à sortir du monastère, à ne pas construire de monastère, à créer un certain nomadisme d'ordre religieux. Ils vont aller de ville en ville, *en même temps en épousant les conditions de vie pauvre de ces gens-là mais en étant proches d'eux*. C'est l'idéal : ensuite, les Dominicains vont créer l'Inquisition, mais au départ, ils ont vraiment comme idéal de partager la vie de ces gens-là, de l'épouser.

des aspects contradictoires. On ne dit pas assez que Mère Thérèse a quitté une congrégation pour en fonder une autre. C'est une albanaise, une ancienne religieuse et, ce qui m'apparaît positif, c'est une femme qui a provoqué un mouvement fort pour aller vers des misères extrêmes. Au fond, elle a commencé par aller ramasser des mourants dans les rues de Calcutta, ce qui me paraît radicalement évangélique. Et jusqu'à présent, Mère Teresa continue dans cette ligne d'activités et de services. Et je vois aussi des petites Sœurs des pauvres qui accueillent des vieillards, des personnes sans logis et sans ressources, et même des prêtres qui trouvent à se réfugier chez elles. Et leur action continue à avoir du sens et à susciter des vocations. Elles continuent à porter l'habit religieux et, dans leurs institutions, sont restées substantiellement fidèles à ce pour quoi elles ont été faites, prendre soin des vieillards sans ressources. Vous avez cité les Frères de St Jean, mais c'est autre chose. Ils ne sont pas nés dans un contexte de besoin comme ceux que nous venons d'évoquer. Ils sont les disciples d'un père dominicain très intellectuel qui craignait de voir l'effondrement de l'étude de la philosophie et de la théologie, ce qui l'a amené à fonder une communauté dans laquelle les études philosophiques thomistes sont vraiment le fondement de tout.

L'ambiguïté, dans le cas de Mère Teresa, est qu'elle est restée longtemps le chef incontesté, qu'elle vient seulement d'être remplacée, ce qui ne permet pas de dire aujourd'hui ce que sera une évolution nécessaire au bout de quelques années, en ce qui concerne notamment des aspects très conservateurs, sur le plan de la sexualité moderne par exemple, au sujet de laquelle Mère Teresa est encore plus intransigeante que Jean-Paul II.

De ce point de vue, elles sont plus proches d'une fonction d'assistance telle que St Vincent de Paul a pu la développer chez ses Filles de la charité au XVII^e siècle. Nous touchons ici une question très intéressante et très difficile. Malgré tous nos textes, nous n'avons pas attaqué aux racines de la pauvreté. Mais qui veut s'attaquer aux racines de la pauvreté ? Si j'emploie le mot *s'attaquer*, je reconnais par là que j'entre dans un monde de luttes. Il ne s'agit pas de parler de la lutte des classes au sens marxiste mais de bien voir où sont les racines de la pauvreté. Or celles-ci se trouvent dans l'injustice sociale, dans le fait que les riches deviennent de plus en

plus riches, que les pauvres deviennent de plus en plus pauvres. C'est l'individualisme qui domine et la solidarité qui n'existe pas. Il nous revient de dénoncer cela à divers niveaux en essayant de le transformer.

On peut dire que Mère Teresa a provoqué une réelle transformation à l'égard des gens secourus, mais elle l'a fait sans dénoncer. Elle conforte d'une certaine manière les riches et les possédants. Il existe des personnes qui s'occupent des pauvres, et d'autres qui continuent à être le riche qui mange tandis que le pauvre Lazare meurt à sa porte. À la différence de la parabole évangélique, il y a maintenant quelqu'un qui s'occupe du pauvre Lazare et qui donne bonne conscience au riche qui peut continuer à manger. C'est bien sûr une image. Mais entrer dans un tel monde, c'est nécessairement entrer dans un monde de luttes sociales. Un groupe de Frères peut-il s'engager sur un tel plan, celui par lequel on peut atteindre les racines de la pauvreté et de l'injustice sociale, et qui se situe nécessairement sur un plan politique ?

En dehors de quelques circulaires sur la justice, le discours des Frères n'a pas été suffisamment profond dans son analyse intellectuelle de la réalité. Je vais prendre une comparaison. Les grandes encycliques sociales de l'Église, ce ne sont ni des St Vincent de Paul ni des Mère Teresa qui les écrivent. Ni le pape non plus, ou, s'il les écrit, c'est à partir d'une formation profonde, philosophique et théologique. Nous touchons là à une difficulté que j'explicité telle que je la sens. L'idée de vouloir atteindre les racines de la pauvreté est déjà ancienne. Nous la trouvons dans la *Déclaration*. Mais une fois cela exprimé, l'analyse ne se poursuit pas sur ce que cela implique dans la conception de la Vie religieuse et du service de la vie évangélique, avec les risques, les conditions de formation et de solidarité avec d'autres institutions également engagées. Le discours de la Doctrine sociale de l'Église - une expression qui a été un moment critiquée et abandonnée, et qui revient maintenant - est un discours enraciné dans une réflexion profonde de confrontation avec l'Évangile, mais qui ne donne pas les solutions pour s'attaquer aux racines profondes de la pauvreté, sinon par un discours qui reste un discours éthique, le discours des Béatitudes, l'Évangile n'offrant pas d'analyse sociologique ni philosophique.

Miguel - Vous parlez de la vie évangélique en tension avec la pauvreté et l'injustice. Mais la Vie religieuse reste très centrée sur les trois vœux, sur les conseils évangéliques. Comment comprendre cette situation aujourd'hui ?

Michel - Je crois que vous touchez une question très intéressante. Je me demande pourquoi je suis aussi allergique à la triade "pauvreté-chasteté-obéissance". Dans l'exposé fait en Californie en 1994⁴⁹, je disais qu'elle est inutile quand on a en soi les dynamismes radicaux de la fondation. Les trois vœux peuvent alors constituer une perte de temps et une dispersion, avec un risque de perversion quand ils se substituent à ces dynamismes fondamentaux.

Que se passe-t-il en effet ? Des personnes s'engagent par les trois vœux de pauvreté, de chasteté et d'obéissance, et avec cela elles se trouvent intégrées à une institution reconnue, elles sont entrées dans un système. Dans la perspective ancienne, elles ont donc à observer la pauvreté qui consiste d'abord à ne rien avoir, alors que déjà elles n'avaient rien. Il est convenu qu'il faut tout partager, ne rien recevoir, ne rien donner, ne rien faire sans permission. Et quand arrive le jour où elles ont obtenu quelque chose, elles ont pensé qu'il suffirait de la permission. Elles sont ainsi progressivement entrées dans un système qui est faux. Concernant le célibat, c'est une autre question dont nous pourrions reparler. Quant à l'obéissance, que signifie-t-elle ? Elle dépend d'abord de la qualité des relations avec le Supérieur. Le vœu d'obéissance n'oblige jamais. Ce que je trouve pervers, c'est que les dynamismes spirituels mis là en œuvre sont en définitive orientés vers un système de préservation de soi, de tranquillité personnelle et d'installation, que ce soit dans une vie pauvre et modeste, ou dans une vie qui va s'installer dans le confort et les avantages, comme on l'a vu en France à partir des facilités économiques offertes par les contrats d'association avec l'État.

Je dis que les dynamismes véritables de la fondation, ceux d'un engage-

⁴⁹ Dans le Christian Brothers Spirituality Seminar sur le thème: The Brother of the Christian Schools in the World Today. Cf. Meister, Michael (ed.). *The Declaration: Text and Contexts*. Maryland: Christian Brothers Conference. 1994.

ment à la suite de Jésus-Christ en réponse à l'appel de Dieu, sont des dynamismes d'*incarnation*, des dynamismes de *solidarité*, et des dynamismes d'*engagement transformateur*. Ce sont de tels vœux qu'on pourrait prononcer. Ou, autrement dit encore, le dynamisme de chercher Dieu, mais non en fuyant tout pour être avec mon Dieu, « God and myself ».

Qu'est-ce que « chercher Dieu » ? C'est, en premier lieu, chercher le Dieu qui appelle dans l'histoire, le Dieu qui est toujours en avant et qui ne cesse d'appeler, chercher Dieu qui est toujours en train d'arriver, toujours en train de venir bousculer. C'est reconnaître que c'est lui qui nous cherche, qui nous appelle, qui est présent. En second lieu, servir la justice, produire la justice, s'engager pour qu'existe la justice. En troisième lieu, vivre en Frère. C'est une autre manière de parler des trois dynamismes positifs.

Je pourrais exprimer les trois dynamismes en les résumant en trois mots qui sont : *annoncer*, *dénoncer*, *transformer*. Annoncer tel que Jean-Baptiste de La Salle l'entend, ce qui implique la prise de conscience que nous sommes envoyés, que nous ne faisons pas cela de nous-mêmes, que ce que nous annonçons est une réalité qui nous habite, qui nous transforme et qui nous secoue. C'est témoigner et manifester une visibilité. Annoncer l'évangile aux pauvres, c'est manifester la visibilité : les aveugles voient, les sourds entendent... Cela conduit à l'engagement à dénoncer, qui est un engagement radical de contestation du monde, un refus du monde qui n'est pas une fuite du monde mais une contestation évangélique des valeurs du monde au nom d'un autre système de valeurs. D'où la nécessité de transformer, d'essayer sans cesse de faire exister la justice, de changer quelque chose dans ce monde pour le service des autres, dans une ligne de solidarité et de fraternité, mais aussi dans une ligne d'intelligence critique et donc de partage avec d'autres dans notre monde qui est nécessairement pluraliste.

Alors ces dynamismes vont entraîner d'autres attitudes. Et nous allons ainsi retrouver un sens vital au célibat. La liberté que donne le célibat est une vraie liberté à condition que ce célibat soit authentique, c'est-à-dire qu'il ne soit pas fermeture à l'amour, repli sur soi-même, autosatisfaction, ou un célibat de peur, de pureté, d'absence de tentation. Un célibat qui offre une liberté permettant de vivre le dynamisme sans revenir dans une

situation de supériorité. Le père de famille peut-il s'engager aussi loin dans ces dynamismes ? Chaque fois qu'il se pose la question d'une option radicale et d'une dénonciation, il doit prendre en compte l'existence de son épouse et de ses enfants. Les personnes qui s'engagent dans le célibat doivent pouvoir le faire librement. Mais je sais que ce langage demande à être affiné, pour éviter en particulier de rechercher une nouvelle supériorité.

LES DÉPLACEMENTS D'UNE VIE DE FRÈRE

Miguel - Quand vous regardez l'ensemble de votre histoire, depuis votre famille, quels sont les déplacements que vous avez observés dans la doctrine de la vie évangélique dans l'Église ?

Michel - Je voudrais d'abord parler des déplacements qui se sont produits dans ma propre vie de Frère, dans ma vie personnelle, sans faire de subjectivisme, et en particulier de trois déplacements ainsi que de quelques permanences. Si cela reste schématique, c'est cependant important pour moi.

Les trois déplacements dans ma vie

À un moment donné j'ai eu conscience que j'existais dans l'Institut, que j'y étais reconnu comme une personne, un membre actif. Quand je suis entré, nous étions considérés comme des objets passifs qui avaient à observer la *Règle* et à pratiquer l'obéissance. À la différence d'un Jésuite dont on est très attentif à essayer de discerner les talents pour trouver avec lui son chemin propre, dans une compagnie engagée dans une diversité de ministères, chez les Frères, si nous n'en étions plus à enseigner n'importe quoi, la diversité des ministères demeurait restreinte. D'où le sentiment d'être considéré comme un objet.

Le premier déplacement : je me suis reconnu comme une personne, qui avait à prendre des initiatives, qui avait le droit de parler, qui était consultée. Obéissance et liberté se combinaient. Ainsi me demande-t-on de préparer une thèse tout en me laissant libre dans le choix du sujet. Puis on me demande d'enseigner à *Jesus Magister* en me précisant que j'ai carte blanche pour le contenu de l'enseignement. De là le sentiment que je pouvais

créer, que j'avais la possibilité d'inventer. Mais je sais que cela n'a pas été vrai de manière égale pour tous les Frères.

Le deuxième déplacement concerne l'image que j'ai de l'Institut. J'entre dans un Institut qui est une citadelle et qui refuse l'extérieur. Ainsi j'avais 8 ans et je voulais être Frère. Ma mère avait prévu de placer mon frère Étienne au pensionnat d'Estaimpuis. Le Frère recruteur passait assez souvent chez nous et y prenait un repas. Mon frère Étienne était scout. Ma mère demanda au F. Firmilien (le recruteur) : Mon fils va-t-il pouvoir continuer le scoutisme à Estaimpuis. Firmilien répondit : Oh, Madame Sauvage, nous avons nos méthodes pédagogiques, nous n'avons pas besoin de méthodes extérieures. Cela m'avait choqué.

Un autre exemple renvoie au Chapitre général de 1946 qui décide que les Frères ne doivent plus participer à des colonies de vacances ni à des camps scouts... tandis que le même Chapitre insiste sur le retour à la *Règle* du Fondateur et la fait approuver par le Saint Siège en 1947. L'Institut se suffit à lui-même, il n'a besoin de personne. C'était une citadelle. On trouvait ce même esprit lorsque, dans les années 1943-44, mon frère prêtre, demandant au F. Visiteur Paul : « Pourquoi les Frères, catéchistes par vocation, ne font-ils pas de théologie ? » s'entendit répondre : « Le jour où les Frères feront de la théologie, ils ne seront plus obéissants ». Il s'agissait bien du même réflexe d'enfermement total de l'Institut sur lui-même. Et comme, à cette époque en France, l'enseignement libre devait s'organiser en toute autonomie, on n'était pas spécialement avancé du côté de l'ouverture.

Le grand changement a eu lieu dans des domaines où l'Institut a accepté de s'ouvrir. Cela s'est produit de deux façons, l'initiative n'étant jamais venue de l'Institut proprement dit en tant que structure. Mais elle est parfois venue de Frères qui sont parvenus à s'engager dans des projets impliquant une ouverture. Ainsi la revue *Catéchistes* et le mouvement de rénovation des études religieuses qui s'en est suivi ont vu le jour grâce à un mouvement d'Église. Au prix de nombreuses difficultés, le F. Vincent Ayel - qui était lui-même entré dans ce mouvement d'Église - a réussi à en introduire l'esprit dans l'Institut. C'est la même démarche pour le F. Honoré de Silvestri : il est parvenu à "sortir des Frères de l'Institut" pour les engager dans des équipes de prêtres et laïcs engagés en monde ouvrier.

D'autres changements se sont opérés plutôt sous la contrainte des événements. Ainsi des contrats pour l'enseignement : ils ont transformé beaucoup l'Institut, mais ils lui sont arrivés du dehors.

Le Chapitre général de 1966-67 manifeste par ses textes que l'Institut reconnaît désormais la nécessité et le caractère positif de cette ouverture. Il s'agit d'un mouvement parallèle à celui que vit l'Église. Elle aussi a toujours tendance à s'enfermer dans sa structure, dans sa vie interne. Ce sont les événements extérieurs, y compris les événements politiques, qui font que les situations évoluent et se transforment. Ainsi de la souveraineté temporelle du pape ou des Frères chassés de France en 1904. Une de mes convictions, pour la rénovation de l'Institut, est que *l'Institut ne peut vivre qu'à partir du monde*. On retrouve la vérité de ce mot du P. Chenu à propos de la fondation de l'ordre dominicain : l'Évangile dans la conjoncture. Le jaillissement évangélique se fait à partir des besoins du monde.

Le troisième déplacement : retrouver la dimension apostolique au cœur du jaillissement de la vie de Frère et le retour aux pauvres. Ce sont des déplacements qui valent pour la Vie religieuse en général. On ne peut vivre qu'à partir du monde et de l'Église et sûrement pas en circuit autonome.

Mais je veux rappeler aussi des permanences dans ma vie de Frère

Si je regarde cette vie, je dois reconnaître des éléments fondamentaux que je dois à l'Institut : premièrement, *l'importance vitale de l'oraison* ; deuxièmement, dans l'oraison, *l'actualisation de la présence de Dieu* ; troisièmement, *c'est l'unité du mystère de Jésus-Christ*.

Ce sont des permanences qui, à travers des évolutions, se sont maintenues dans ma vie. J'ai par exemple totalement changé mon idée de Dieu. Dans ma jeunesse religieuse, j'étais persuadé que le monde d'ici-bas n'avait pas de sens, sinon celui de préparer à la vie éternelle qui seule avait un sens. J'ai dû découvrir que l'on ne pouvait pas séparer l'idée de Dieu du monde dans lequel nous visons, et que ce monde a du sens parce que Dieu veut la création et son développement. Mais la présence de Dieu est une réalité vivante et permanente que j'ai vécue et qui, d'une certaine façon, m'a fait entrer dans l'Institut.

Miguel - *Dans la relecture de votre expérience, quels sont les déplacements théologiques les plus significatifs, depuis votre famille jusqu'aujourd'hui ?*

Michel - Je vais me centrer sur le Concile Vatican II. Je vais prendre des points du Concile qui me paraissent plus explicitement des déplacements.

Le premier déplacement théologique, c'est le Concile lui-même, le fait que les Pères ont pris la Parole et qu'ils ont voulu faire le Concile Vatican II. C'est une réalité que j'ai vécue de près. Tel que préparé par la Curie romaine, le Concile devait se réunir pour approuver ou modifier quelque peu 17 schémas déjà élaborés. Les Pères ont refusé de n'être qu'une chambre d'enregistrement. Ils ont pris du temps pour organiser les commissions conciliaires qui ont fonctionné comme expression de l'ensemble du Concile et notamment de sa majorité. Que le Concile se prenne ainsi en mains constituait un grand déplacement.

Pour moi, le déplacement théologique le plus fondamental du Concile Vatican II a été la conception de la Révélation. Il s'agit d'un changement culturel, d'une révolution considérable. On est habitué à dire que la Révélation est contenue dans l'Écriture Sainte et la Tradition. Elle a deux sources. Mais surtout, elle se termine avec la mort du dernier Apôtre. Le Concile renverse complètement la question. La Révélation, dit-il, ce n'est ni l'Écriture, ni la Tradition, ni les deux. La Révélation, c'est Dieu qui manifeste son Mystère dans l'histoire, en Jésus-Christ. Il reste vrai que Jésus-Christ est le terme de la Révélation. Mais Jésus-Christ ressuscité continue de vivre dans son Église par l'Esprit. La Révélation n'est pas achevée. Elle continue dans l'histoire aujourd'hui. Bien sûr, il faut vérifier, discerner. Mais Dieu continue de parler dans l'histoire, ne serait-ce que - et c'est évident si l'on y réfléchit - dans l'histoire de la Vie religieuse : si la Révélation s'achevait avec Jésus-Christ, aurait-il suffi d'un ordre religieux ? Mais on ne peut même pas faire remonter la Vie religieuse à Jésus-Christ dans son histoire terrestre. Elle est née au cours de l'histoire de l'Église.

La vie de l'Église est une création constante de l'Esprit. Et par conséquent - voici le problème culturel - la vérité n'est pas une totalité qui peut être acquise à un moment donné. Nous sommes toujours en recherche de la

vérité car cette vérité, nous ne la possédons jamais. Un autre aspect culturel est que la vérité ne peut pas être assénée d'en-haut, selon un mouvement pyramidal. Nous ne pouvons la trouver qu'à plusieurs. Cela est vrai dans le domaine scientifique comme dans celui de l'expression littéraire : elle a toujours comporté plusieurs registres. Nous avons été habitués, dans l'Église, à réduire la vérité à une conception rationaliste et autoritaire. Nous devons constater que la réalité est beaucoup plus complexe et beaucoup plus riche. La vérité n'est pas non plus d'ordre abstrait et uniquement rationnel. Elle est l'authenticité d'une vie humaine. Elle se trouve dans la coïncidence entre l'image que nous nous faisons du monde et la réalité de ce monde. Il s'agit d'un changement fondamental qui, bien sûr, n'est pas sans effet dans l'Institut, dans les changements de la *Règle* par exemple, ainsi que dans bien d'autres applications.

Le deuxième déplacement conciliaire, c'est l'image de l'Église. Nous pouvons lire le chapitre 2 de *Lumen Gentium* qui nous offre un déplacement considérable. Le pape Pie X déclare, dans l'Encyclique *Acerbo Nimis* (15 avril 1905), que l'Église est une société inégalitaire parce qu'elle est hiérarchique⁵⁰. Ceci est lié au fait que l'Église a toujours eu une préférence pour les régimes autoritaires et monarchiques. Le déplacement fondamental de *Lumen Gentium*, instauré grâce au Cardinal Suenens, est d'avoir introduit, entre le chapitre sur le Mystère de l'Église et ceux traitant de la hiérarchie et du laïcat, un chapitre sur le peuple de Dieu. Ce chapitre déclare que le Baptême est le sacrement fondamental, que le sacerdoce universel est le véritable sacerdoce définitif, que ce sacerdoce est exercé dans la vie

⁵⁰ Cf. également, plus récent encore, ce texte de Pie XII cité par G. Lafont en conclusion de son chapitre sur la *figure grégorienne de l'Église* (p. 81) : « Par la volonté du Christ, les chrétiens sont distribués en deux ordres, celui des clercs et celui des laïcs. Par la même volonté a été constitué un double pouvoir, celui de l'ordre, celui de la juridiction. De plus, également par disposition divine, on accède au pouvoir d'ordre - celui qui fait la hiérarchie des évêques, prêtres et ministres - par la réception du sacrement de l'Ordre ; quant au pouvoir de juridiction, il est directement en vertu du droit divin lui-même conféré au Pontife suprême, et aux évêques en vertu du même droit, mais uniquement par le Successeur de Pierre » (Encyclique *Ad sinarum gentem* ; cf. A.A.S. 47, 1955, p. 8-9). Il y a un autre texte de même inspiration dans le Discours au 2^e Congrès pour l'apostolat des laïcs (cf. AAS 49, 1957, p. 924-925). Voir le commentaire de G. Lafont : « Ce texte est très clair ; il commence par une distinction entre les clercs et les laïcs, mais ensuite il ne parle plus de ces derniers, qui sont laissés en quelque sorte hors jeu dans ce résumé synthétique. En ce qui concerne les clercs, ils sont définis par le pouvoir... ».

concrète des gens, que tous les membres de l'Église sont égaux, qu'il existe entre eux une égalité fondamentale. Je ne prétends pas que cela soit passé dans la réalité, mais je dis qu'il s'agit d'une révolution. Et que l'Église le veuille ou non, cette révolution est le résultat d'une influence du progrès démocratique dans l'Église. On rejoint ainsi quelque chose de l'Église primitive qui ne prétendait pas être une société, surtout pas une société parfaite. Cette Église était un réseau de petites communautés qui se développaient dans une grande autonomie. La catastrophe, ce fut Constantin qui a fait que l'Église est devenue un empire à côté de l'empire, avec tous les conflits qui se sont succédé pour que le pouvoir civil retrouve son autonomie (cf. processus de la sécularisation). Nous avons beau dire que l'Église n'est pas démocratique, elle se trouve engagée dans une évolution irréversible. Et nous voyons bien que l'un des souhaits, pour l'élection des évêques comme pour celle du pape, est que le peuple Dieu y participe davantage.

Ainsi avons-nous souligné le déplacement qui consiste à reconnaître l'importance de chaque personne, un changement philosophique dû en grande partie au personnalisme chrétien et au rôle qu'il a joué dans le catholicisme français avant le Concile, alors que le marxisme ne reconnaît pas cette importance de la personne. Il en résulte un déplacement du lien entre la personne et la communauté, celle-ci ne pouvant s'épanouir qu'à la condition d'être constituée de personnes libres, autonomes et responsables, ce qui veut dire responsables aussi de la communauté. C'est un profond déplacement culturel dont on trouve bien sûr une traduction dans l'Institut.

Le troisième déplacement, c'est le rapport de l'Église au monde. Je n'insisterai pas là-dessus, mais il s'agit d'un déplacement important qui consiste, pour l'Église, à se reconnaître non à côté du monde mais dans le monde et servante du monde, et en même temps à reconnaître l'autonomie de ce monde. Nous devons accepter alors que l'Église, de même que notre Institut, ne peuvent subsister que s'ils sont stimulés et même attaqués par le monde. Parce que le monde a conquis son autonomie sur l'Église à travers des conflits politiques, scientifiques, exégétiques, et qu'il a pris conscience qu'il existait, il a compris qu'il pouvait être Parole de Dieu distinc-

te de l'Église. Toute la Révélation ne peut pas se réduire à l'Église. Celle-ci doit accepter de le reconnaître, comme elle doit reconnaître qu'elle ne peut pas être la totalité de l'homme. Car l'homme est un homme dans la cité, un homme dans un métier, dans une profession, et que tout cela ne peut pas être régi par l'Église. Il peut y avoir une inspiration chrétienne de la vie, de toute vie humaine, mais il n'y a pas de solution chrétienne, ni politique, ni économique, ni sociale.

Cela me ramène au troisième déplacement personnel. J'ai découvert que je n'étais pas d'abord ou seulement un Frère mais que j'étais d'abord un homme et un chrétien et que, dans toutes les réalités de ma vie de Frère, je devais vivre ma vie d'homme et de chrétien. Ce qui nous avait été présenté, c'est une vie de Frère comprise comme une sorte de totalité qui absorbait tout. Quelques faits à ce sujet me reviennent.

Le premier exemple. J'ai entendu, dans ma jeunesse religieuse, que nous avions été spoliés en 1904. Dès lors tout ce qu'un Frère pouvait prendre à l'État, par exemple au service militaire, c'était de la compensation occulte. Cela voulait dire qu'on ne tenait compte que de la dimension Frère, non de la réalité humaine, de la vérité humaine, de l'authenticité d'une société humaine.

Un deuxième exemple concerne les Frères d'Annappes. En 1904 la maison d'Annappes n'a pas été fermée mais a conservé seulement une communauté de Frères âgés, les groupes de jeunes en formation ayant été congédiés puis réorganisés en Belgique. Ces Frères demeurés là, étant à la retraite, ne faisaient plus la classe. Or en 1913 ont eu lieu des élections. À cette époque-là, pour voter, il n'était pas demandé de présenter une pièce d'identité. Des Frères qui vivaient en Belgique et même au Brésil étaient inscrits sur les listes électorales d'Annappes. Des Frères d'Annappes sont allés voter à quatre ou cinq reprises en prenant chaque fois une identité différente. Cela a été repéré et ils ont été condamnés à quitter les lieux. Mais eux ne voyaient là rien de répréhensible. Ils n'avaient pas conscience qu'il pouvait exister des lois et une citoyenneté : la vocation de Frère absorbait tout.

Troisième exemple : le diplôme de base pour enseigner dans une école primaire était le Brevet élémentaire. Certains Frères échouaient à cet exa-

men. J'ai connu un Frère qui l'avait passé plus de huit fois, une persévérance qui manifestait une méconnaissance totale du profane en même temps qu'une malhonnêteté foncière vis-à-vis des élèves.

C'est vrai que j'ai choisi des exemples caricaturaux, mais ils montrent qu'une telle mentalité a existé selon laquelle le statut de Frère et l'esprit de foi conféraient la compétence professionnelle. Le renversement est donc important. Si les exemples sont excessifs ils révèlent une réalité importante. Tout ceci demanderait des développements. Partant de trois constitutions conciliaires du Vatican II, j'en suis venu à leurs conséquences dans la vie de Frère. Cela incite à de nouvelles recherches sur une conception de la vérité et de la personne comme de la démocratie et de l'autonomie du monde.

Chapitre 17 – LA « REFONDATION » : UN CONTINUEL REJAILLISSEMENT DE LA FONTAINE TOUJOURS JEUNE. L'ESPÉRANCE FRAGILE D'UN FRÈRE DES ÉCOLES CHRÉTIENNES

F. Miguel Campos fsc

NOTE HISTORIQUE

Dans la première partie de ce livre, certains auront peut-être pu se rendre compte des tensions personnelles et institutionnelles au milieu desquelles se déroulèrent les années de formation du F. Michel Sauvage (1923-1956). Il développe son identité à partir de relations profondes avec la communauté des Frères du District de Lille et dans le milieu international de la Maison Généralice de Rome. Ce premier tronçon du chemin le prépare pleinement à assurer un leadership extraordinaire au Chapitre général de 1966-1967.

À Rome, et au long de l'ensemble de son itinéraire professionnel, le F. Michel se distingue comme un excellent professeur, ainsi qu'un chercheur rigoureux. Son enseignement était relié directement à l'exercice d'une réflexion systématique et critique. Il apprenait avec ses étudiants. Et tout cela converge vers un corpus comportant une application pratique dans la vie des Frères des écoles chrétiennes. Il lit énormément et se tient à jour en une époque de grands défis intellectuels. Son travail pédagogique à *Jésus Magister* demeure apprécié de ceux qui y participèrent, du dedans ou du dehors de l'Institut.

Pendant ses années de maturité (1956-1976), le F. Michel se trouva en un moment très incommode de l'histoire de l'Institut. Il est admiré et apprécié par beaucoup de Frères de tous les continents pour ses talents et sa capacité de relation. En même temps, il est contrarié par la résistance au changement de certains autres. Son influence s'étend à tout l'Institut, alors qu'il vit à Rome, comme nous l'avons vu dans la seconde partie de ce livre.

Vers la fin de son itinéraire, pendant ses années de synthèse et de sagesse (1976-2001), nous voyons le F. Michel, malgré une grave maladie, pré-occupé du service des pauvres. Il synthétise ses idées sur la vie religieuse en un langage nouveau. Ce tournant représente un nouveau déplacement par rapport aux perspectives du Concile Vatican II et le Chapitre général de 1966-1967.

De fait, dans le texte de la *Déclaration*, on n'aspire pas à une « refondation ». Son contenu ne laisse aucune place à l'ambiguïté. Il est clair en affirmant que la rénovation adaptée n'est pas une refondation en discontinuité avec la fondation⁵¹. Cependant, trente ans plus tard, inspiré peut-être par certaines interventions du F. John Johnston, Supérieur général de l'époque, - et surtout à partir des avancées et des reculs de l'Institut en général - le F. Michel semble avancer vers la refondation.

Poussé par la vertu d'espérance, le F. Michel découvrit dans les étapes de sa vie et dans celle de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, que la source du charisme de fondation ressurgit chaque fois que les Frères contemplent le Dieu de l'histoire présente et sont attentifs aux urgences des enfants et des jeunes abandonnés.

THÉOLOGIEN POUR QUI ?

Michel fut un théologien spécialisé dans la théologie de la Vie religieuse, pourtant il n'a pas construit un traité général, applicable indistinctement à toute forme de vie religieuse dans l'Église. Sa perspective a comme point d'ancrage l'expérience des Frères des écoles chrétiennes dans l'Église et dans le monde.

La dimension laïque n'est pas nouvelle dans son travail théologique. Dès sa thèse de doctorat *Catéchèse et Laïcat* (1961), le sujet du laïcat dans le ministère de la Parole constitue un aspect central. Dans la seconde partie de sa thèse, le F. Michel se trouve pour la première fois devant la figure d'un Fondateur de communautés d'apôtres laïcs. Ainsi, il développe sys-

⁵¹ « La communauté elle-même qui cherche doit le faire dans la fidélité à un donné objectif. Il ne peut être question de refonder l'Institut. Ce respect de l'œuvre de l'Esprit Saint n'empêche en aucune façon les Frères d'être attentifs aux signes des temps. » (D. 7, 3).

tématiquement divers aspects de la participation du Frère enseignant à un ministère apostolique, le distinguant clairement du ministère exercé par le sacerdoce hiérarchique et le diaconat. Pendant la turbulente décennie postconciliaire, le F. Michel continue d'exercer son leadership dans la réflexion sur le thème du laïcat, approfondissant les nouveaux accents à partir du Concile Vatican II.

Il y a un point d'inflexion important dans la pensée du F. Michel. Grâce aux contacts qu'il a avec des Frères du monde entier, il a l'intuition que l'expérience de Jean-Baptiste de La Salle répond à un processus historique. Précisément grâce à la thèse du F. Miguel Campos, il comprend et assume avec une passion renouvelée, l'itinéraire d'incarnation, de crise, de recherche, du saint Fondateur. Le résultat de ce dialogue avec les nouveaux et plus authentiques fondements évangéliques de la Vie religieuse fait naître en lui une inattendue et nouvelle synthèse, d'où sortira leur œuvre commune *Annoncer l'Évangile aux pauvres*. Nous y trouvons ces trois dynamismes qui soutiennent la vie spirituelle et ministérielle du Frère : comme homme de Dieu, il expérimente intérieurement la force de l'Évangile qu'il proclame dans sa vie quotidienne ; d'engagement en engagement, il s'incarne dans le monde des pauvres afin de transformer leurs vies ; cependant, non en solitaire, mais à partir d'une fraternité qui se construit dans la mesure où ses membres sont capables d'écouter Dieu et de servir les pauvres. C'est une unité profonde sans laquelle il n'est pas possible de comprendre l'enseignement spirituel lasallien. Pendant cette étape de sa vie, nous voyons le F. Michel travailler avec le F. Miguel à la propagation de ces dynamismes spirituels dans l'Institut tout entier.

Avec cette nouvelle sensibilité aux itinéraires, à l'expérience, à la Parole de Dieu lue dans la conjoncture, émerge peu à peu chez le F. Michel une nouvelle théologie. Dans la réflexion qu'il poursuit au cours de cette nouvelle étape, il se préoccupe davantage des dynamismes internes du discernement et de la prière. À ce moment-là, ses recherches le conduisent à un point radical, à la périphérie de l'Église et de la Vie religieuse institutionnelle. Il sent qu'il doit se détacher des formes et des structures connues et approuvées dans l'Église pendant les XIX^e et XX^e siècles.

À nouveau, son inquiétude l'amène à partager avec le F. Miguel Campos la publication de *l'Explication de la Méthode d'oraison*, en 1989. Malgré les problèmes de santé qui commencent à se faire sentir, il ne cesse pas de maintenir son rythme de recherche exhaustive et rigoureuse, centrée cette fois sur l'approfondissement encore plus radical de l'itinéraire spirituel lasallien. Ainsi, à partir de cette nouvelle étude, nous allons découvrir les trois mouvements de la prière intérieure et son lien intime avec le ministère du Frère. Un premier mouvement démarre du cœur de la vie, de l'histoire, du monde, de notre emploi, et nous pousse à reconnaître les signes du Dieu de la vie, pour célébrer sa présence en peu de paroles, dans le silence et dans la souffrance... Ce premier mouvement nous conduit à une nouvelle dynamique, au centre de l'histoire du salut, au mystère de Jésus-Christ, comme voie, vérité et vie. Dans ce centre, nous lisons l'Évangile et nous contemplons son action qui nous transforme peu à peu en ses disciples. De ce centre transcendant naît un troisième mouvement qui nous ramène à la réalité dont nous sortons. Il nous aide à centrer de nouveau notre vie sur l'Évangile et à demander sa grâce. En somme, ces trois mouvements représentent les attitudes spirituelles du véritable disciple : attentifs aux signes du Dieu absent/présent, nous quittons notre vie quotidienne, nous laissons de côté nos soucis, nos attentes, notre emploi pour entrer dans le centre de l'histoire du salut, source de notre pouvoir. Après avoir admiré les merveilles que Dieu a faites en Jésus-Christ, dans l'histoire de l'Église, ce même mouvement qui nous avait arrachés au quotidien nous y renvoie transformés afin d'en embrasser les exigences. « Sortir de » pour « aller au centre ». À partir du centre, « embrasser » avec un élan nouveau notre réalité pour y « incarner l'Évangile ». C'est un mouvement continu de nos actions vers Jésus et de Jésus à nos actions.

Les situations que le F. Michel assume en quittant Rome pourraient nous aider à comprendre son désir profond :

- il vit une expérience de communion avec des religieux et religieuses qui redécouvrent leur vocation au ministère apostolique, en confrontation avec l'Évangile ;
- il travaille avec des Frères dans un centre d'accueil et de réinsertion de jeunes qui ont cessé la drogue ou sont sortis de prison ;

- il offre son temps pour servir ses Frères en France, en soutenant des initiatives scolaires, et surtout, les nouvelles réponses à l'abandon dans lequel vivent les jeunes marginaux, les immigrants, les pauvres ;
- il travaille dans une communauté pastorale baptismale qui comprend des ministres laïcs ;
- il accepte la direction des *Études lasalliennes* dans un nouveau contexte de l'Institut et donne un nouveau souffle à de nouvelles relectures des origines ;
- Et, finalement, il va dans une maison de Frère âgés, d'abord pour servir, puis pour être soigné.

Ce kaléidoscope d'activités ministérielles l'amène au cœur de la vie, où il apprend à répondre, pas tant aux besoins de l'institution qu'aux urgences des plus dépourvus : il expérimente ce que signifie s'incarner dans la condition humaine, en se solidarissant avec les pauvres.

C'est pourquoi, à la fin de sa vie, le F. Michel partage une réflexion novatrice qui indique un déplacement, une nouvelle recherche. Nous trouvons l'une d'entre elles dans un texte qu'il écrivit pour une rencontre de Frères d'Amérique Latine, à Araruama (Brésil), en 1997, intitulée *Perspectives de Refondation*⁵². Dans ce texte, il souligne que la perspective laïque lasallienne ne naît pas d'un choix théorique, mais de la vie elle-même. Rappelant l'expérience de Jean-Baptiste de La Salle, il affirme que « sa démarche et sa résolution sont toutes pragmatiques » (CL 55, 2001 p 252).

C'est un vécu d'Église d'une autre sorte, au-delà de la distinction clerc-laïc. Cette perspective ecclésiale a son fondement dans l'itinéraire du Fondateur. C'est pourquoi une nouvelle relecture, guidée par sa réflexion, nous permettrait sans doute de comprendre de quelle manière naît un nouveau charisme dans l'Église.

Dans ce chapitre, il s'agit de reconstruire cette ultime tranche de l'itinéraire de synthèse que vit le F. Michel, en détectant la manière selon

⁵² cf. Sauvage, Michel : *Perspectives de Refondation*. Conférence du Frère Michel Sauvage à l'Assemblée de la RELAL, Araruama, Mars 1997. Dans : Sauvage, Michel. « Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. "Frères consacrés" en Église pour le Monde ». Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle. *Cahiers lasalliens* 55, p 246-262.

laquelle, dans l'interaction entre les actions réussies et les initiatives qui échouent, naît et croît en lui une attitude de total abandon entre les mains du Père. Le Frère Michel, comme Job et comme La Salle, pourrait faire siennes ces paroles : *Le Seigneur m'a tout donné, le Seigneur m'a tout ôté, béni soit le Seigneur* (Job 1, 21). Aujourd'hui, nous pouvons approcher son expérience à travers le récit et partager ses intuitions.

À cause de sa maladie, il n'a pas pu conduire à terme sa nouvelle synthèse. Par conséquent écrits son récit en tant que témoin privilégié d'un temps nouveau qui s'annonce.

UN ITINÉRAIRE QUI CONTINUE À ÉVOLUER

Parmi les lumières et les ombres, parmi les succès et les périlleux échecs, peu à peu le F. Michel avance vers le centre paradoxal de la sagesse de la croix au cœur de l'histoire. À cause de sa maladie et de ses limites, il se sent solidaire de toute l'humanité. Et, dans cette nuit obscure, interminable, qui se prolonge dans la souffrance, il ouvre les yeux sur le « renouveau de la jeune fontaine ».

La source de la refondation, pour le renouveau du charisme de fondation dans notre ici et maintenant, est découverte par le F. Michel dans ce qui a été le riche et complexe processus de transformation de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes. Et, dans ce processus, il trouve une manière nouvelle de parler de la Vie religieuse apostolique. Dans ces changements de langage apparaîtront les clefs pour comprendre la refondation, et pour découvrir les stratégies de sa mise en œuvre.

Comment ce langage a-t-il évolué pendant les années qui correspondent à l'itinéraire de vie du F. Michel Sauvage ? Séquentiellement, et parfois simultanément, nous avons parlé de rénovation adaptée, revitalisation, conversion, transformation et refondation.

Ce vocabulaire varié émerge dans le processus riche et complexe de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, engagé dans une tâche commune, comprenant à nouveau son identité, définissant sa finalité ici et maintenant dans ce monde et dans une histoire caractérisée par des mutations inédites et une rapidité sans précédent. La conclusion de la

Déclaration affirmait que ceci était sujet de vie ou de mort :

Les sociétés comme les individus vieillissent et meurent dès que le poids des habitudes héritées du passé l'emporte sur cette volonté de renouveau dans la double fidélité aux intuitions originelles et aux requêtes de la vie présente. Le sort de l'Institution repose finalement entre les mains des Frères. Qu'ils n'attendent pas des seuls dépositaires de l'autorité des solutions toutes faites aux questions nouvelles posées par l'évolution du monde. Mais que chacun, en face de Dieu, s'engage dans les voies de la conversion spirituelle et prenne à cœur de participer à la grande œuvre commune de « rénovation adaptée ». C'est à ce prix que seront conjurées les menaces de sclérose et que l'Institut vivra une nouvelle jeunesse (D. 53,2).

Une réflexion qui évolue de 1967 à 1994

Le F. Michel vécut pleinement un processus de recherche jusqu'à la fin de sa vie. Malheureusement, les entrevues se terminèrent abruptement pendant les visites du F. Miguel Campos à Annappes en 1994. Pour deux raisons : d'abord la santé du F. Michel, chaque fois plus précaire, à cause de l'intensification des problèmes qui nécessitaient de multiples interventions chirurgicales. Et parce que le F. Miguel lui-même, après un discernement avec le F. Michel, s'était offert comme volontaire dans le Projet 100+ - que l'Institut avait mis en route après le 42^e Chapitre général – afin de retourner à Cuba où il fallait procéder à certains ajustements du personnel. Malgré les difficultés de communication à partir de Cuba, tous deux restèrent en contact par téléphone et fax. De plus, le F. Miguel put passer par Annappes en se rendant à la rencontre des Frères Visiteurs, en 1998.

Pour cette double raison, tous deux avaient interrompu les entrevues, qui couvraient l'itinéraire du F. Michel seulement jusqu'à l'année 1994. Si nous avons pris la décision de nous en tenir aux entrevues déjà réalisées, nous aurions laissé dans l'ombre ses réflexions de cette dernière étape de sa vie. C'est pourquoi nous décidâmes d'incorporer certains articles et conférences déjà rédigés à ce moment-là. Et ceci explique le changement de style du dernier chapitre.

Une réflexion en construction à partir de 1994, spécialement à la lumière du texte d'Araruama, 1997

De l'année 1994, nous possédons un texte pivot⁵³. Il s'agit d'un article intitulé : *La Déclaration : Refondation ou Rénovation ?* [L'original en Anglais s'intitule : « The Declaration : Refoundation or Renewal ? »] Cet article fut écrit par le F. Michel pour un Séminaire de spiritualité, organisé par la Conférence des Frères des écoles chrétiennes des États-Unis (de la Région USA/Toronto).

À l'occasion du 25^e anniversaire de la *Déclaration*, ce Séminaire se proposait d'étudier divers aspects autour du texte, les nouveaux contextes et les perspectives d'avenir. Le F. Michel ne put pas y assister, mais sa contribution fut intégrée dans les Actes de la rencontre⁵⁴. Dans l'introduction de sa conférence, il dit :

Je les ai organisés en trois parties : 1. Dans un sens littéral, la *Déclaration* n'est pas la refondation de l'Institut ; 2. Quelle que soit la formulation, il me semble que la nouvelle approche qu'elle propose est relative à un dynamisme de refondation plus qu'à de simples ajustements pour une meilleure adaptation (ceci est en complet accord avec l'appel formulé par le Concile Vatican II dans le Décret *Perfectae Caritatis* et par le Pape Paul VI dans son *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*) ; 3. Avec le temps qui passe, n'avons-nous pas été amenés à percevoir le réalisme de la formule du Pape Paul VI dans *Ecclesiae Sanctae* 3, à propos de la rénovation des Instituts religieux ? Dès maintenant, la rénovation doit devenir une caractéristique permanente de l'Institut. Ces points reflètent indubitablement un réalisme difficile qui, vécu d'une certaine manière dans la nuit, être vécu positivement seulement comme une espérance (Sauvage dans Meister, 1994, p. 189).

La position de Michel en 1997 et 1999

Nous n'essaierons pas d'analyser ce texte de 1994. Il suffit d'affirmer qu'il

⁵³ N.E. : Ce sur quoi repose et tourne tout le reste.

⁵⁴ Sauvage, Michel. « The Declaration: Refoundation or Renewal? » En: Meister, Michael (ed.). *The Declaration: Text and Contexts*. Maryland: Christian Brothers Conference, p. 187-228.

représenterait ce que le Frère Michel pensait de la refondation à ce moment-là.

Mais allons plus loin, plutôt vers la fin de la décennie, à deux textes écrits par le F. Michel. L'un plus court – mais pas moins lucide pour cela – rédigé par lui en 1997 pour la rencontre de la Commission de la Mission éducative de la Région Latino-Américaine (RELAL) à Araruama (Brésil). L'autre, de 1999, plus complet, pour une réunion préparatoire au 43^e Chapitre général de l'an 2000. Le F. Michel ne put assister à cette rencontre pour des raisons de santé. Sans doute n'est-il pas accidentel que le F. Michel parle de refondation en Amérique Latine, où l'Institut a une présence vigoureuse et où les urgences éducatives des enfants et des jeunes des familles pauvres ont suscité de multiples réponses nouvelles. De fait, l'Amérique Latine – et les Caraïbes dans leur complexité culturelle – constituent une région de l'Institut où de nombreux *îlots de créativité*⁵⁵ ont ouvert les portes à de nouveaux commencements pour beaucoup de Frères et de Laïcs engagés dans la construction d'un monde plus juste et plus équitable. Ces deux textes fondamentaux correspondent à cette dernière étape de sa vie.

ARARUAMA : PERSPECTIVES DE REFONDATION

Ce qui apparaît comme radicalement nouveau dans le développement théologique du F. Michel Sauvage, c'est la porte d'entrée de sa réflexion sur le laïc. À partir de maintenant, ce ne peut être la distinction prêtre-laïc, mais *vivre en Église d'une autre manière*. Mais où découvre-t-on ces perspectives et ces clefs de lecture ?

Dans une relecture de l'itinéraire de fondation de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes, le F. Michel propose les clefs suivantes :

- Jean-Baptiste de La Salle quitte son monde clérical pour s'incarner dans le monde des Laïcs de Reims.

⁵⁵ Ce mot a réuni les réponses éducatives créatives et alternatives dans l'Institut des Frères des écoles chrétiennes pendant les deux dernières décennies (cf. Présences lasalliennes, Cahiers de la MEL 16, Mars 2005).

- Son expérience l'amène à accompagner une communauté composée uniquement de Laïcs.
- Il vit radicalement le passage d'une Église cléricale et puissante à une Église fraternelle attentive aux besoins du monde.
- Pour cela, il encourage le développement de l'identité laïque dans une expérience d'association pour une mission spécifique.
- Il découvre ainsi le besoin de l'autonomie communautaire et de l'égalité que doivent vivre ses membres, comme réponse au passage d'une Église hiérarchique à une Église Peuple de Dieu.
- Enfin, il lit l'itinéraire de la communauté à partir de l'Évangile, qui les consacre à partir de la vie et pour la vie.

Jean-Baptiste de La Salle : au-delà de la distinction sacerdoce-laïcat, vivre autrement l'Église⁵⁶

Quatre traits de cet itinéraire lasallien permettent de repérer comment la question du laïcat, mais aussi celle du sacerdoce, y apparaissent comme subsidiaires au sens que le Petit Robert donne à cet adjectif. La question vient à l'appui d'une réalité plus importante. Elle n'est pas prioritaire. Mais elle prend existence et sens dans un ensemble plus vaste : il s'agit de vivre autrement l'Église.

* Tout d'abord, presque à l'origine de son itinéraire de Fondateur, *Jean-Baptiste de La Salle quitte le milieu cléricale pour s'incarner dans un monde de laïcs*. Il est prêtre par vocation et il entend bien vouer sa vie au service de Dieu. Il le fait dans la situation de chanoine de la cathédrale de Reims. Une bonne partie de son temps y est employée à la récitation des heures de l'Office divin, à la prière de louange et d'intercession. Ses relations suivies sont avec d'autres membres du Chapitre de la cathédrale. Financièrement, il vit de son patrimoine familial, mais aussi de la substantielle prébende accordée par l'Église de Reims. Il est d'Église : en un sens, il n'est que d'Église.

⁵⁶ Texte de Sauvage, Michel, 1997 p. 250-254.

Un choc existentiel bouleverse sa vie. Il l'a d'abord subi, il a même été tenté de s'y dérober avant de l'assumer. Il est amené à prendre conscience qu'il existe à sa porte toute une catégorie de jeunes que la situation économique et sociale de leurs familles marginalise, privé de toute chance d'éducation, de tout espoir d'emploi, de toute possibilité d'insertion dans la vie de la Cité. Il entreprend de remédier à cette situation. Son projet de vie devient plus évangélique que jamais. Mais il passe désormais par la volonté de promouvoir humainement ces jeunes démunis en s'occupant d'abord du petit noyau de maîtres d'école engagés dans cette difficile tâche éducative. Il s'incarne parmi eux. Ce qui l'amène à « changer de vocation » : il renonce à son canonikat (en même temps qu'il distribue son patrimoine aux pauvres) pour être ainsi aussi proche que possible des maîtres qu'il accompagne. L'image est forte : il sort de la cathédrale et abandonne la compagnie des chanoines, *il renonce au monde clérical qui est le sien, pour rejoindre une balbutiante communauté de laïcs.*

Dans ce nouvel état, M. de La Salle exercera encore certaines fonctions spécifiques du ministère sacerdotal (il sera comme l'aumônier des Frères). Mais nombre de ses activités, et sans doute le plus clair de son temps relèveront désormais d'un secteur non spécifiquement sacerdotal et même si l'on y prend garde, du domaine profane ou séculier. D'une certaine façon, et au-delà de toutes les étiquettes, *il s'est fait laïc avec des laïcs.* Il fait siens leur engagement dans le service du monde, leurs préoccupations éducatives, l'importance donnée au profane que requiert d'eux l'exercice correct de leur métier.

À partir de la découverte bouleversante qu'il est amené à réaliser d'une détresse du monde, ce prêtre de trente ans découvre un nouvel appel de Dieu et une nouvelle mission au service de la jeunesse abandonnée. Sur cette base, et non par idéologie, ni même suite à une réflexion sur l'Église, il dépasse vitalement, pour ce qui le concerne, la distinction rigide entre sacerdoce et laïc. *Et en sa personne, il effectue le passage prophétique d'une Église cléricale enfermée sur elle-même, à une Église pour le monde.*

* Très tôt dans son itinéraire de Fondateur, il est amené à constater que le difficile service éducatif de jeunes constamment menacés d'abandon, requiert, comme il l'écrit dès 1690, des hommes tout entiers. C'est-à-dire des hommes qui s'y consacrent totalement, sans arrière-pensées de carrière ecclésiastique et sans esprit de retour. Il va prendre avec ses Frères une option radicale : la jeune communauté sera composée exclusivement de membres laïcs.

L'option fondamentale est celle de la mission de la Communauté nouvelle : assurer à une catégorie de jeunes marginalisés un minimum de formation humaine ainsi que l'accès aux sources vivantes de l'Évangile. Son expérience lui a fait sentir l'urgence de cette mission, et il peut écrire tranquillement que l'Institut qu'il a été amené à fonder *est d'une très grande nécessité*. Ni placard publicitaire, ni slogan incantatoire, mais le constat d'une expérience vécue. L'option résolue pour le laïcat exclusif de l'Institut apparaît bien comme subsidiaire, pour lui elle découle comme une condition nécessaire de l'importance vitale de la mission de ses Frères pour des jeunes dont il connaît le visage.

Il ne s'agit pas d'une option idéologique, d'une vision théologique de la valeur et du rôle du laïcat. Sa démarche et sa résolution sont toutes pragmatiques. Elles n'en sont pas moins prophétiques. Dans l'Église du temps, il établit une Société d'hommes consacrés et voués à l'apostolat, qui seront tous laïcs par choix positif. Et son enseignement spirituel valorisera cette situation, à partir d'une application à ses Frères des grands textes pauliniens sur la diversité des charismes et sur l'importance de la mission d'annonce de l'Évangile par l'exercice du ministère de la Parole de Dieu dans la catéchèse. Mais cette annonce de l'Évangile se fait aussi par l'engagement pour changer la situation humaine des jeunes auxquels ils s'adressent. Épousant la vie de cette Société de laïcs, *il réalise avec eux le passage d'une Église puissante à une Église servante des besoins des hommes.*

* Au prix de luttes, qui dureront toute sa vie, contre le pouvoir clérical, Jean-Baptiste de La Salle et ses Frères établissent dans l'Église de leur temps une nouvelle Société de laïcs consacrés à Dieu pour une mission déterminée. Très rapidement en effet, lui et ses Frères ont compris que la réussite éducative et apostolique de leur jeune communauté exigeait que soient affirmées et affirmées son **identité originale** et sa propre **autonomie** dans l'Église. Au moment où le projet lasallien prend corps, l'un de ses biographes lui applique le texte de l'**Apocalypse** : *Voici que je fais toutes choses nouvelles.*

Car Jean-Baptiste de La Salle ne songe nullement à établir ni à définir *l'identité originale de cette nouvelle compagnie* à partir d'une catégorie existante dans laquelle il la ferait rentrer. Il n'est certes pas inconscient : il sait bien que sa fondation devra quelque jour être officiellement reconnue par le pouvoir civil et par l'autorité romaine. Mais à ses yeux, ce ne sera pas cette approbation qui confèrera aux Frères leur conscience d'identité et leur solidité intérieure. Elles leur viendront d'une double expérience personnelle et collective.

En premier lieu, celle d'être eux-mêmes les artisans de la structuration progressive de leur Société. Car, en ce siècle de pouvoir absolu, l'ex chanoine associe étroitement les Frères laïcs à l'établissement de leurs règles de vie et à leur organisation interne. En second lieu, pour affermir leur conscience d'identité, il rédige pour eux et avec eux un ouvrage pédagogique qui sera son best-seller : la *Conduite des Écoles*. Et il élabore un enseignement spirituel original à partir des ressources et des exigences de leur vocation évangélique de consacrés dans l'Église servante du monde : j'y reviens dans un instant.

Quant à l'**autonomie de sa communauté** il l'établit, la revendique et quand il le faut la défend vigoureusement. Jusqu'à la fin de sa vie, il luttera pour que cette autonomie soit parachevée et définitivement assurée grâce à l'élection d'un Supérieur choisi parmi les Frères. Ainsi, en cette Église fortement hiérarchisée,

devient-il le Fondateur prophétique d'une congrégation d'un type jusqu'alors inédit : *une communauté ecclésiale vraiment fraternelle, basée sur l'égalité fondamentale de ses membres*. Mais ce n'est pas davantage à partir d'une réflexion théorique sur l'Église. Simplement, l'urgence de la mission du nouvel Institut et la liberté que requiert son exercice exigeaient aussi cette autonomie d'un corps de laïcs. Vivant autant qu'il le peut avec ses Frères, on peut dire que Jean-Baptiste réalise avec eux *le passage d'une Église cléricale à une Église peuple de Dieu*, à une Église communauté fraternelle dont la base est l'union des cœurs.

* Enfin, Jean-Baptiste de La Salle vit et lit son propre itinéraire, et celui de la Fondation de son Institut comme un itinéraire spirituel au sens fort de ces termes.

- Itinéraire spirituel, reconnaissance de la priorité de la douce et forte conduite de Dieu, de l'irrépressible action de l'Esprit. Selon ses propres termes, Jean-Baptiste de La Salle n'aurait jamais pu imaginer le parcours qu'il serait amené à suivre : *...Et s'il avait pu prévoir où le conduirait le soin de pure charité qu'il prenait des Maîtres d'école, ...il l'aurait abandonné*. Sa méditation sur les origines de la fondation de l'Institut s'ouvrira par cet acte de reconnaissance (à tous les sens du terme) : que c'est Dieu qui, par sa providence, a établi les écoles chrétiennes. *Priorité d'une Église de l'Esprit sur une Église de la loi établie*.
- Itinéraire spirituel, itinéraire de foi. Dieu passe dans l'histoire des hommes. Car c'est dans le tissu même des relations humaines, au cœur des événements, que son action imperceptible se réalise. Pour Jean-Baptiste de La Salle, la foi qu'il désigne comme l'esprit de l'Institut, c'est d'abord l'attention à l'histoire concrète afin d'y discerner les appels de Dieu. Être docile à l'histoire, plutôt que tenter de vivre sur la base de principes établis. *Priorité de l'Événement sur l'institution*.

- Itinéraire spirituel, évangélique, itinéraire de ce qu'il appelle zèle, pour lui inséparable de la foi : l'engagement libre et responsable dans la réalisation de l'ouvrage de Dieu. Zèle inséparablement soutenu par l'élan intérieur de la saisie par le Christ et par la conscience de l'insupportable fracture qui coupe du « salut » toute une catégorie concrète de jeunes. Dans l'espérance, la mission du Frère le tourne vers ceux qui sont loin. *Priorité de la mission d'annonce de l'Évangile aux pauvres.*
- Itinéraire spirituel, évangélique, itinéraire de la consécration de la vie et de consécration par la vie. Au départ, la conscience de l'urgence de la mission et de la force de l'appel poussent le Frère, selon la formule de ses vœux, à s'offrir, à *se consacrer tout entier au Dieu Trinité pour procurer sa gloire, autant qu'il me sera possible et que vous le demanderez de moi.* Mais l'élan initial doit à la fois s'incarner, se vérifier, se fortifier dans le don quotidien. Goutte à goutte, c'est le don d'eux-mêmes des Frères aux jeunes qui rend effective leur consécration au Dieu vivant. Ils consacrent leur vie, mais c'est la vie qui les consacre.

Pour le Frère Michel, il ne s'agit pas seulement de « rêver » à quelque chose d'idéal. Nous devons nous approcher des communautés fatiguées par un long chemin, en soutenant tout ce qui a été entrepris, pour rénover, réformer et utiliser nos moyens, c'est-à-dire, pour qu'elles ne se perdent pas en chemin.

La critique négative faite par certains a insisté sur le fait que la *Déclaration* n'a pas proposé des stratégies claires pour avancer vers une rénovation adaptée telle que la demanderait l'Institut dès 1966. Cependant, cette attitude a été un signe de fatigue et de défiance envers les changements⁵⁷ :

Accourir vers les institutions fatiguées par un long cheminement, en soutenir les réformes et tout mettre en œuvre pour que ne retombe pas la vague (œcuménique)⁵⁸.

⁵⁷ Texte de Sauvage, 1997, p. 257-258.

⁵⁸ Schütz (1977) cité par Sauvage, 1997, p. 257.

* Élan mystique et stratégie politique. Je me réfère ici surtout au texte même de la *Déclaration*. L'élan mystique dont je parle se traduisait par les objectifs qu'elle indiquait fortement pour la rénovation. J'en énumère cinq, sans pouvoir développer.

- La priorité du service éducatif des pauvres.
- La finalité apostolique de l'Institut et la vocation ministérielle des Frères.
- Le lien originel et original entre la catéchèse et l'éducation humaine.
- La vision fortement renouvelée de la vie religieuse du Frère à partir de sa spécificité : apostolique, laïcale ou séculière et même juridique : à propos de la consécration, passage de l'état religieux à la vie évangélique ; à propos de la mission du Frère, passage de la dualité à l'unité ; à partir de la communauté, passage de l'uniformité des individus à l'union entre les personnes.
- Enfin la *Déclaration* formulait fortement aussi l'objectif de rénovation des œuvres et notamment de l'école.

On a moins souvent remarqué que la *Déclaration* définissait aussi des stratégies pour une politique de rénovation :

- *Stratégie pour le service effectif des pauvres* : la diversité des situations historiques exige des chapitres locaux qu'ils définissent clairement une politique appropriée engageant réellement personnel et œuvres au service des pauvres (D. 28,3).
- *Stratégie de révision et de remise en question des œuvres existantes*, exigée par le retour aux pauvres, le renouveau catéchétique, la rénovation de l'école, l'ouverture à d'autres terrains apostoliques (D. 28,2 ; 31, 1-2 ; 38,3 ; 49, 2-3).
- *Stratégie de création et de mobilité* : les changements du monde, les appels nouveaux demandent une politique de fondations nouvelles (D.33, 1, 2, 3 ; D. 49,5 ; 50-51).
- *Stratégie capitale de respect et de promotion des agents de la rénovation* : le sort de l'Institution repose finalement

entre les mains des Frères (D. 53,2) : de chaque Frère, de la communauté en dialogue, des Chapitres et instances de gouvernement à l'écoute des Frères et des appels du monde et en état de rénovation permanente.

Finalement, le F. Michel souligne trois aspects caractéristiques de cet itinéraire de recherche : exode et incarnation, pluralisme et échange, fragilité et espérance.

- **Exode et incarnation**

Rep partir des appels du monde. Et donc s'y replonger, s'y incarner. Au départ de la fondation, sortie du monde clérical, de l'Église instituée, pour entendre de nouveaux appels, répondre à de nouveaux besoins. Aujourd'hui, cela ne signifie-t-il pas d'abord reconnaître que pour une large part, et dans de vastes cantons, nous en sommes déjà sortis, nous avons quitté nos Institutions, ou si l'on veut, elles nous ont quittés. Et donc Exode, sortir, mais pour prendre de nouveaux départs à partir des besoins perçus. *L'Exode pour favoriser l'incarnation*. Le mouvement de replongée directe dans la réalité du monde des hommes et des besoins urgents de la jeunesse abandonnée est déjà plus qu'amorcé dans l'Institut. Mon rêve, c'est que ce mouvement s'amplifiera, qu'une impulsion plus vigoureuse lui sera donnée par les responsables, qu'il apparaîtra comme normal que la présentation de la vocation du Frère à de nouveaux candidats potentiels se fasse aussi dans ce sens, et non plus seulement à partir de l'institution scolaire.

Mon rêve, c'est encore que ce double mouvement d'exode et d'incarnation se traduise de façon plus résolue dans la formation des jeunes Frères : que la formation initiale prenne résolument ce chemin de contact direct et suivi avec la réalité des jeunes en situation de détresse ce qui ne devrait pas empêcher d'insister sur l'indispensable formation intérieure à la prière contemplative : contemplation indissociable du dessein de salut de Dieu, du Visage de ce Dieu d'amour en Jésus-Christ et de la détresse des hommes.

Car le caractère propre de la foi chrétienne est de refuser toute séparation entre la cause de Dieu et celle des Hommes... Elle est tout entière centrée sur Jésus-Christ qu'elle professe comme vrai Dieu et vrai homme. De sorte que, en étant disciples de Jésus-Christ, nous n'avons pas à fuir le monde, puisque Dieu lui-même est venu en ce monde. Et, corrélativement, nous ne nous éloignons pas de Dieu en nous engageant dans le monde pour y servir les hommes, puisque la volonté du Père qui est aux cieux est que son Royaume germe au sein de notre humanité.

• **Pluralisme et Partage**

Suivant les personnes, les situations, les lieux, la perception des besoins appelle des réponses diverses, qui ne peuvent être d'avance cataloguées. *La libre créativité des personnes doit être considérée comme normale.* Si l'on part des besoins concrets, des situations données, il importe qu'une large autonomie leur soit laissée.

Cela signifie que se développera un *pluralisme* de plus en plus vaste dans les activités des Frères. Les activités éducatives au sens large peuvent être multiples et diverses, mon rêve accueille un éventail qui va des activités enseignantes, y compris scolaires, à des orientations vers des professions liées à l'aide sociale, mais aussi à la délinquance et donc à la justice... On remarquera en passant que ces activités relèvent de professions de soi plutôt laïcales. Professions : ce qui veut dire que la formation ne pourra pas se faire au rabais. Mon rêve suppose que nous soyons très conscients de la nécessité d'une formation de base professionnelle et humaine très large : c'est ce que notait déjà la *Déclaration*. Le même professionnalisme doit marquer l'action des Frères qui seront engagés dans les activités pastorales.

J'entends bien l'objection : ne va-t-on pas transformer l'Institut en Institut séculier ? Dans le contexte de cette intervention, je noterai seulement que mon rêve se déroule dans le cadre d'une *refondation lasallienne*. Pour la question qui nous concerne, cela entraîne deux implications fondamentales. D'abord, au départ, *l'inspiration lasallienne d'une même mission, le service de la pro-*

motion de la jeunesse abandonnée, ce que peut illustrer un article à peine modifié de la *Règle* actuelle des Frères :

Saisi par la situation d'abandon (des jeunes), Jean-Baptiste de La Salle a découvert la mission de son Institut comme réponse concrète à sa contemplation du dessein de salut de Dieu. Pour répondre à ce même dessein et à de semblables détresses, l'Institut veut être dans le monde d'aujourd'hui une présence de l'Église évangélisatrice... Attentif en premier lieu aux nécessités éducatives des pauvres [...] (les Frères) crée(nt), renouvelle(nt) et diversifie(nt) (leurs activités) [art. 11].

La seconde implication fondamentale, c'est le *caractère communautaire de la vocation du Frère*. La communauté n'est plus nécessairement au service d'une même institution, rien n'empêche cependant que, sur un terrain donné, des groupes sensibles aux besoins globaux d'une population travaillent au bénéfice des mêmes jeunes en mettant en œuvre des compétences diversifiées. On voit arriver ici le mot **partage**, associé à **pluralisme** dans le titre de cet alinéa, la communauté se construira de plus en plus sur la base du partage. Dans la communauté elle-même (et viennent ici les mots d'échange, écoute, mise en commun, discernement, prière...).

Les communautés ont leur autonomie et leur existence propre, mais elles sont également *ouvertes en vue d'un partage plus large*. Ouvertes sur le milieu (accueil, surtout des jeunes). Sur l'Église locale, sur d'autres communautés partageant le même projet. L'Institut n'existe plus comme une structure uniforme, ni à partir du Centre, mais comme une communion. L'un des rôles du Centre, des responsables, est de faciliter cette communion, en même temps que de stimuler l'inspiration en rappelant ses références évangéliques et lasalliennes.

- **Fragilité et espérance**

J'en ai bien conscience, l'utopie dont je rêve, si elle arrivait à l'existence serait bien fragile. Fragilité des réalisations : elles ne

pourront d'ailleurs jamais être le fait des seuls Frères. Quelle que soit la forme qu'elles prendront, elles requerront que l'on s'intègre à des associations, à des équipes existantes ; ce qui suppose du reste une formation adéquate. Vulnérabilité des personnes, confrontées à des situations souvent limite, et qui, harcelées par les questions, n'ont guère la ressource de s'appuyer sur des réponses antérieurement données. *Caractère provisoire* de ce qui se réalise dans notre monde, les situations évoluent vite et de nouveaux besoins naissent sans cesse. Tout en évitant l'instabilité malade, on ne pourra plus s'appuyer sur des œuvres durables. Encore moins, sans doute, la « refondation » dont je rêve pourra-t-elle être une « fondation » au sens antérieur du mot : une entreprise qui se prolonge au-delà de ses protagonistes. *Pas nécessairement de postérité*. En ce sens aussi on peut comprendre que l'on parle d'une certaine mort des Instituts religieux.

Fragilité d'autant plus difficile à vivre que disparaissent sans doute bien des soutiens extérieurs auxquels les Instituts sont habitués. Plus d'appui dans la force interne des structures, de l'organisation, de la centralisation : chaque personne, chaque communauté locale doit trouver elle-même sa manière de vivre. Mais on peut penser qu'elle l'inventera avec aisance et souplesse, à partir du moment où la raison de vivre sera tellement proche, urgente, qu'elle requerra un minimum de concertation, de dialogue, de structuration. Il me paraît difficile que ce dont je rêve corresponde encore à un label, par exemple à une approbation accordée par la curie romaine. Car il ne sera pas possible d'inventer, en réponse à de nouveaux besoins, sans sortir des canons établis. Lors du Congrès des Supérieurs généraux antérieur au Synode sur la Vie consacrée (Rome, novembre 1993), j'ai été frappé par quatre termes qui revenaient fréquemment, liés entre eux par la logique de la vie : que la vie religieuse *s'inculture*, qu'elle soit *créatrice, aux frontières*, et donc, qu'elle soit plus libre au regard des normes canoniques.

Cette fragilité ne peut tenir qu'appuyée sur **l'espérance**.

Pour que se réalise ce rêve prophétique :

Pour que se réalise... Je devrais évidemment écrire plutôt : pour que fasse irruption l'Esprit qui renouvelle la face de la terre, pour que surgisse dans notre histoire le don gratuit de la refondation. Humblement, mon rêve rejoint ici celui du prophète Ézéchiel : Il me dit : Fils d'homme, ces ossements peuvent-ils revivre ? Je dis ; Seigneur, c'est toi qui le sais... (Ez 36,3). Une refondation est tout aussi imprévisible et impossible à programmer que la fondation d'un Institut. Lors de son ordination sacerdotale, en 1678, Jean-Baptiste de La Salle aurait été incapable d'imaginer que son engagement de prêtre le conduirait, quatre ans plus tard, sur les routes du partage de la condition laïque de pauvres maîtres d'école qu'il considérait alors comme inférieurs à son valet.

Je rêve de cette irruption créatrice de l'Esprit. Sachant qu'elle s'inscrit dans le tissu de notre histoire humaine et que sa force n'est irrésistible qu'avec notre adhésion active, je rêve aussi que nous soyons à l'affût des signes de l'Esprit, foncièrement ouverts à la nouveauté et anxieux de ne pas éteindre l'Esprit. Mon rêve rejoint ce qu'écrivait déjà Roger Schutz, à la veille de Vatican II :

Accourir, non pas fuir !

Accourir vers le demain des hommes...

Accourir vers ceux qui ne peuvent croire et vers le monde des pauvres, un trésor nous y est réservé.⁵⁹

Pour le F. Michel, parler de refondation c'est aussi parler d'un nouveau commencement. Notre itinéraire n'est pas achevé. Maintenant, il revient aux nouvelles générations de vivre le mystère de la fragilité et de l'espérance :

Fragilité lucide de l'espérance du pauvre : si mon rêve prend allure de réalité, ce sera le signe d'une prévenance gratuite de Dieu dans l'imprévu de l'histoire. Quand nous n'avons plus d'appuis humains, Dieu apparaît comme le Rocher. On peut comprendre ce langage comme une démission. On peut aussi l'accepter comme une expérience humaine radicale,

⁵⁹ Schütz (1977), cité par Sauvage, 1997, p. 256.

celle de la limite extrême, mystérieusement transcendée, de celui qui s'éprouve foncièrement pauvre et démuné.

Fragilité assurée de l'espérance du chrétien. Il sait que la Vie a vaincu la mort et trouve chaque jour la force de ré-évangéliser, par cette Bonne Nouvelle, son existence fragile et qui n'est pas sûre du lendemain. (*Assurance*, au sens des *Actes des Apôtres et des Épîtres de saint Paul*, l'opposé de la sécurité tranquille acquise et enfermée, l'assurance est confiance ouverte et jamais possédée).

Fragilité blessée de l'espérance de l'homme engagé ; vulnérable parce que solidaire des détreffes qui le secouent chaque jour en dépit de sa confiance en la victoire de la vie sur la mort, et qui le défient pour chercher à faire advenir au cœur de ces situations de mort la puissance guérissant de la vie.

Fragilité priante de l'espérance du croyant qui, comme le Christ sur la Croix, crie sa révolte contre l'injustice en même temps qu'il reprend force pour recommencer à la combattre.

Fragilité responsable de l'espérance de l'envoyé qui se consacre à nouveau chaque matin pour participer à la manifestation du Royaume de justice, de guérison, de paix, de réconciliation et ainsi collaborer humblement à la réalisation des Promesses de Dieu devenues définitivement OUI en Jésus-Christ.

Fragilité disponible de l'espérance du serviteur qui accepte d'être bousculé par la vie, relancé par les signes de l'action de Dieu qui s'inscrivent dans l'histoire et appellent à nouveau à sortir, à risquer, à inventer.

Fragilité fidèle de l'espérance du pèlerin qui continue de marcher, souvent dans la nuit du silence de Dieu et l'épreuve de l'absence de Jésus-Christ, rafraîchissant chaque jour son élan à la source de l'Esprit Saint dont la foi lui garantit la présence mystérieuse au cœur de l'histoire des hommes et de la vie du monde. *Boire l'eau de notre propre puits* : cette belle image peut trouver un sens profond si on la réfère à plusieurs passages de saint Jean parlant de l'Esprit-Saint qui nous habite comme une source intérieure. Jésus s'adressant à la Samaritaine lui annonce : *Celui qui boira de l'eau que je lui promets n'aura plus jamais soif ; au contraire, l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source jaillissant en vie éternelle* (Jn 4, 14).

Les commentateurs disent que Jésus parle ici de l'Esprit-Saint. Ce qui est explicitement affirmé dans le propos que Jésus tient dans le Temple le dernier jour de la fête des Tentés : *Si quelqu'un a soif qu'il vienne à moi et que boive celui qui croit en moi. Comme l'a dit l'Écriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vivre. Il désignait ainsi l'Esprit que doivent recevoir ceux qui croiraient en lui* (Jn 7, 37-38).

LIMA : RELECTURE DE LA DÉCLARATION⁶⁰

Le F. Ludolfo Ojeda, coordinateur d'une rencontre de la RELAL pour préparer le 43^e Chapitre général, avait demandé au F. Michel Sauvage une conférence sur l'avenir de l'Institut dans un monde globalisé, sans perdre de vue le défi de la pauvreté au XXI^e siècle. Le F. Michel écrit une conférence sur la *Déclaration*, son impact sur la vie de l'Institut et sa prospective dans le contexte du troisième millénaire. En principe, il semble que le contenu n'a rien à voir avec la demande initiale, mais en réalité, à travers l'histoire de la *Déclaration*, il revient à proposer les axes fondamentaux et les questions qui s'adressent à une meilleure compréhension de la refondation de l'Institut.

Je dois revenir brièvement sur le terme de refondation que j'avais employé à Ararua. Sans doute au début de la *Déclaration*, il est formellement indiqué qu'il ne peut être question de refonder l'Institut, parce que la communauté qui cherche à se renouveler doit le faire dans la fidélité à un donné objectif (D. 7, 3). Et pourtant, avec le recul du temps, il me semble que dans son intention profonde, la *Déclaration* a considéré la rénovation voulue par le Concile comme une dynamique de refondation, de re-création. L'Institut qu'elle projette en avant est un Institut autrement, sinon un autre Institut.

Quoiqu'il en soit du terme rénovation ou refondation, la *Déclaration* demande la définition et la mise en œuvre d'une véritable politique de rénovation. Elle présente les objectifs permanents de cette politique : elle invite à employer des stratégies pour atteindre ; enfin, et surtout, elle désigne des agents responsables de cette action rénovatrice.

⁶⁰ cf. Sauvage, Michel. Relecture de la Fondation. Lima, 2 février 1999. En : Sauvage, Michel. Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. « Frères consacrés » en Église pour le monde. Rome. Maison saint Jean-Baptiste de La Salle. Cahiers Lasalliens 55 p. 263-307.

a. **La Déclaration indique des objectifs permanents pour la rénovation de l'Institut.** La *Déclaration* ouvrit les chemins d'un renouveau effectif par la lumière nouvelle qu'elle projeta sur la fidélité au Fondateur et la vie religieuse du Frère. L'élan du Chapitre avait abouti à la production de ce document, inattendu au départ. Ceux qui en ont vécu la difficile et parfois pénible gestation, jusqu'à l'explosion finale d'un vote pratiquement unanime, firent une véritable expérience de Pentecôte, une *irruption de l'Esprit qui renouvelle la face de la terre* (cf. D. 53,3 et MD 42,3). À son tour, le texte pouvait devenir *souffle inspirateur* pour les Frères (cf. La Lettre du Frère Charles Henry § 6). Mais la *Déclaration* allait plus loin : elle indiquait clairement à l'Institut des objectifs de rénovation ; elle suggérait des **stratégies pour une politique d'action rénovatrice**. Je me limite à citer quelques textes correspondant à ces deux niveaux, qu'il est souvent difficile de dissocier dans le document capitulaire.

L'objectif le plus vigoureux de la rénovation est sans doute celui de la *conversion de l'Institut au service des pauvres* ; c'est à eux que nous sommes envoyés de préférence (D. 28,1).

« Tous les organes de gouvernement, de décision, de dialogue dans l'Institut doivent poursuivre cette conversion aux pauvres en sorte que les décisions prises et les structures mises en place reflètent effectivement la vérité de notre retour aux pauvres » (D. 34,4).

Très fortement formulé aussi l'objectif de *rénovation des œuvres et notamment de l'école* : Car la finalité de l'Institut n'est pas de tenir les écoles pour elles-mêmes, mai, par le moyen privilégié de l'école, de travailler à l'apostolat de l'éducation (D. 49,2). Par ailleurs – et c'est un objectif – la finalité éducative de l'Institut doit s'élargir sans crainte à des activités non scolaires :

« Le Chapitre général estime... que l'Institut ne doit pas se raidir dans une option si limitée de sa finalité éducative qu'elle en viendrait à proscrire toute activité non scolaire » (D. 51,4).

Cette orientation renouait avec une tradition constante de l'Institut, mise sous le boisseau dans certaines régions depuis les lois françaises de 1904. Elle fit l'objet d'un vote spécial au cours de la discussion de la *Déclaration* en assemblée, tant il paraissait important de connaître la pensée du Chapitre sur ce point particulier, qui semblait neuf à beaucoup. L'idée fondamentale était d'apporter des réponses nouvelles aux besoins nouveaux qui se présentaient localement.

La vision nouvelle de la vie religieuse implique évidemment aussi des *objectifs d'action* : renouveau spirituel (D. 3) ; renouveau de l'esprit de zèle (D. 22,3) ; liberté de la personne pour qu'elle domine son action (D. 27,1) ; renouveau communautaire pour – et par – la promotion des personnes, la mise ensemble à l'écoute de l'Esprit dans l'Écriture et dans les appels du monde.

L'effort communautaire pour reconnaître, comprendre les appels des jeunes de notre temps et y répondre par des engagements apostoliques généraux doit donc être mis au premier rang de nos objectifs (D. 23,3).

b. La *Déclaration* signale des stratégies pour engager et poursuivre dans l'Institut une politique de rénovation. Le mot politique est employé à propos du service des pauvres ; la diversité des situations historiques et sociologiques exige des chapitres locaux qu'ils définissent clairement une *politique* appropriée engageant réellement personnes et œuvres au service des pauvres (D. 28,3).

Il faut aussi mettre en œuvre une stratégie de révision et de remise en question des œuvres existantes : elle est exigée par le retour aux pauvres, le renouveau catéchétique, la rénovation de l'école, **l'ouverture** à d'autres terrains apostoliques (D. 28,2 ; 31,1-2 ; 38,3 ; 49,2-3). En même temps, la *Déclaration* demande de réaliser une *stratégie de création et de mobilité* : les changements du monde, les appels nouveaux demandent une politique de fondations nouvelles : selon les situations et les milieux, un effort d'imagination et de recherche personnelle et communautaire s'impose pour trouver des formes nouvelles et adaptées de présence éducative auprès des plus pauvres (D. 33,1,2,3 ; cf. D.49,5 ; 50-52).

Ce qui ne peut aller sans davantage de mobilité. Créations et fondations nouvelles ne seront possibles que si l'on ne se crispe pas sur les situations acquises (voir notamment D. 33,4 ; 24,2).

Enfin, la *Déclaration* attache une importance particulière à ce que soit déployée ce qu'on peut appeler une *stratégie de formation*. L'insistance avec laquelle la *Déclaration* revient dans tous ses chapitres sur l'importance de la formation des Frères n'est pas surprenante. Elle parle en termes vigoureux : de ses caractéristiques, de ses dimensions, de ses étapes, de son style : il suffit de se référer à la Table, au mot formation !

c. La *Déclaration* désigne les agents responsables de cette action rénovatrice. Ces agents de la rénovation : ce sont essentiellement les personnes. Le sort de l'Institut repose finalement entre les mains des Frères (D. 53,2).

À propos de chaque Frère, il faut rappeler d'abord que l'une des insistances majeures, l'une des caractéristiques impressionnantes de la *Déclaration* est l'attention, la considération respectueuse, l'ouverture avec lesquelles elle considère la personne de chaque Frère. On ne peut séparer le N° 13, éléments constitutifs de la vocation du Frère, du N° 14 : synthèse vivante personnalisée.

« Un louable souci d'unité ne peut conduire à définir un type immuable et universel de Frère auquel tous devraient se conformer. Car à travers les dimensions constitutives reçues du Fondateur comme à travers les signes des temps, Dieu interpelle chaque Frère et l'invite à une réponse personnelle qui soit adaptée aux besoins du monde d'aujourd'hui » (D. 14,3).

Et la *Déclaration* ajoute qu'il faut être attentif à la diversité des dons de chaque Frère (D. 14,4), à l'originalité unique de son histoire personnelle (D. 14,2), à l'espace de *liberté intérieure indispensable pour qu'il puisse prendre l'initiative d'une réponse personnelle et persévérer dans la fidélité à l'Esprit, élément unifiant de la vie du Frère* (D. 14,5). Plus radicalement, toute personne est sacrée, mystère dans sa relation unique au Dieu d'amour.

« La consécration religieuse que le Frère vit au cœur même de toutes les œuvres qu'il accomplit ne se limite à aucune d'elles, mais s'achève dans le mystère de la relation personnelle à Dieu, car c'est le propre de la personne de transcender toutes les activités qu'elle exerce » (D. 27,1).

La *Règle* actuelle reprend ces orientations (R. 81, 86) tout comme elle rappelle que l'Institut a adopté le principe de subsidiarité (R. 102). On aurait pourtant pu souhaiter que l'explicitation soit plus fréquente, plus audacieuse, plus véhémence : on ne fera jamais trop confiance à la liberté des personnes. On n'aura jamais tort de faire appel à leur créativité.

La *Déclaration* invite les Frères à devenir des fondateurs. Fondateurs appelés à être davantage attentifs aux appels nouveaux, à ne pas craindre d'inventer de nouvelles réponses, invités à rénover, à créer. Et donc fondateurs parfois acculés à la rupture, à des remises en question au plan des œuvres, des institutions, mais aussi de leur manière de vivre l'Église, la vie religieuse. Fondateurs sollicités à vivre la recherche de la volonté de Dieu dans l'initiative personnelle et l'obéissance dans le dialogue. N'est-ce pas ce que veut dire le mot de conversion employé depuis :

« Qu'ils (les Frères) n'attendent pas des seuls dépositaires de l'autorité des solutions toutes faites aux questions nouvelles posées par l'évolution du monde. Mais que chacun, en face de Dieu, s'engage dans les voies de la

conversion spirituelle et prenne à cœur de participer à la grande œuvre commune de rénovation adaptée » (D. 53,2).

Il faudrait encore suivre ici les textes où est soulignée la tension entre liberté et responsabilité ; souci du développement des talents personnels et sortie de soi pour s'ouvrir au service des autres ; intériorité d'une personne située devant Dieu et attention vive et constante aux appels de la vie ; originalité des dons particuliers et respect des autres et de la communauté ; initiative personnelle et attention au bien commun.

En second lieu, rappelle la *Déclaration, la communauté des Frères en dialogue* est le lieu géométrique de toute action rénovatrice, le dialogue communautaire en est la condition et l'instrument :

« Le dialogue communautaire sous toutes ses formes apparaît ainsi comme un instrument privilégié de la conversion personnelle et de l'unité fraternelle. Chacun doit contribuer à sa réussite jusqu'à sa conclusion pratique ; le Supérieur trouve ici un de ses rôles importants... » (D. 20,8 ; cf. 20,4-5).

Agents de la rénovation, les Chapitres, les instances de gouvernement, à l'écoute des Frères et des appels du monde, et en état de rénovation permanente (D. 28,3 ; 49,2). Mention est faite des Chapitres et des conseils à propos de chacun des objectifs et de chacune des stratégies dont je viens de parler : à eux de définir et de mettre en œuvre concrètement la politique de retour aux pauvres, de révision des œuvres, de création et de mobilité, de formation des Frères.

UNE RELECTURE DE L'ITINÉRAIRE FINAL DU FRÈRE MICHEL SAUVAGE

En 1965, le Frère Michel parlait de rénovation adaptée, selon le langage de *Perfectae Caritatis*. Il ne s'agissait pas de fonder de nouveau et, encore moins, de s'écarter des origines. Cependant, en 1997, dans le texte de Araruama que nous avons vu, il en arrive à réinterpréter *Perfectae Caritatis* : « ...à vrai dire...Vatican II a demandé aux Instituts religieux de procéder à leur rénovation, il les invitait en réalité à une refondation » (CL 55, p. 248).

Dans la culture religieuse d'une Église préconciliaire fortement institutionnelle, dans laquelle les laïcs sont soumis au clergé hiérarchique et, à leur tour, considérés comme inférieurs aux religieux, le terme refondation s'a-

vérait inapproprié. Quant aux Frères des écoles chrétiennes, il est certain que le 39^e Chapitre général de 1966-1967 avait pris des décisions audacieuses qui marquaient un nouveau commencement. Cela n'avait pas de sens, à ce moment-là, de parler de refondation à une Société de plus de 15 000 Frères, avec un grand nombre de jeunes dans les maisons de formation.

Dans ce contexte culturel, les Frères défendirent certainement leur identité face aux laïcs et aux prêtres, ainsi que la liberté d'être une communauté exclusivement laïque. La question fondamentale sur le laïcat était : devait-on, ou non, admettre quelques prêtres dans la communauté ? Les interrogations ne concernaient donc pas les laïcs. Et la réponse fut claire et sans ambiguïté : il n'y avait pas place pour les prêtres dans l'Institut.

Dans la culture religieuse post-Vatican II, l'Église ne se comprend plus comme une institution hiérarchique, mais comme peuple de Dieu qui chemine dans l'histoire. Nous participons tous au sacerdoce spirituel ; nous sommes tous baptisés et, en vertu de ce baptême et de ce sacerdoce, nous participons tous à la mission évangélisatrice de l'Église. Les laïcs, comme les religieux et même les prêtres, ont des fonctions propres et complémentaires dans la mission partagée.

Le champ propre des laïcs, c'est la cité terrestre, la culture, la politique, ainsi que le dit *Gaudium et Spes* : il s'agit du monde, de la vie professionnelle en divers domaines, de la famille, des droits humains et sociaux, des relations sociales et politiques. Et ce ministère dans le monde est fondamentalement laïc. Les Frères, pour leur part, vivent un ministère qu'ils partagent avec les laïcs dans le monde de la culture. Ils se différencient, dans la mesure où ils deviennent témoins et signes du Royaume, en assumant la radicalité évangélique de Jésus-Christ.

Dans ce contexte culturel, les questionnements se sont déplacés : la question de savoir si nous devons accepter des prêtres dans l'Institut n'est déjà plus pertinente – pour nous il est habituel de nous définir comme une communauté exclusivement laïque – car, actuellement, nos questions sont autres :

- Comment accueillir et former les laïcs pour la mission partagée ?
- Jusqu'à quel point les acceptons-nous dans l'association pour la mission ?
- Comment soutenir « la forme » d'Institut qui se meurt dans

quelques régions du monde et aider les nouvelles « formes » pour le partage et pour la mission ?

- Quelles structures et quelles pratiques faut-il introduire pour vivre la complémentarité des ministères dans l'Institut et en communion avec l'Église ?

Ce déplacement des questionnements fait que l'expérience de refondation se trouve au centre de la réflexion et de la conversation des Frères et des Laïcs, disposés à surmonter la distinction et à se décider à vivre autrement la façon d'être Église.

REVENONS AUX SOURCES DE L'EXPÉRIENCE LASALLIENNE

Jean-Baptiste de La Salle était convaincu que ce n'était pas une approbation ecclésiastique qui donnerait force à l'identité et à la solidité intérieure des Frères. Rapidement, le Fondateur et ses associés comprirent que le succès de leur ministère exigeait qu'on affirme fortement une identité originale et qu'on respecte l'autonomie de la communauté. Les *Règles* sont le produit de cette communauté qui structure sa vie en tant que Frères laïcs ; la communauté elle-même prend conscience de son projet commun dans le travail d'élaboration de la *Conduite des Écoles*, au long de presque 40 ans. Pour eux – pour ses Frères laïcs – La Salle élabore un enseignement spirituel qui corresponde à leur vocation dans l'Église et dans le monde.

Les Frères sont donc « hommes d'une Église servante de leurs frères », contrairement à une Église puissante et cléricale. Ils se sentent membres d'une Église attentive à la culture humaine, à l'organisation politique et à l'aspect civique ; une Église présente, engagée pour le bien commun, dans la trame même de l'histoire de l'humanité.

Ceux qui s'associent à ce mouvement de rénovation constituent une communauté autonome, qui dirige son propre destin, une fraternité basée sur l'égalité de tous ses membres. Hommes d'une Église peuple de Dieu, plus que d'une Église cléricale.

Le débat et les tensions que vit cette communauté – depuis ses origines, avec les autorités ecclésiastiques et civiles du XVII^e siècle – jalonnent le

processus par lequel les Frères affirment leur identité et leur indépendance par rapport aux structures existantes.

C'est donc la question centrale qui ressurgit à partir de la lecture paisible des derniers textes du F. Michel Sauvage : sommes-nous véritablement les laïcs que Dieu consacre pour collaborer à son œuvre ? Ou sommes-nous les clercs d'une Église hiérarchisée ?

UNE RELECTURE DE L'ITINÉRAIRE DES ORIGINES : UN CHARISME DE FONDATION

Comment le F. Michel Sauvage arrive-t-il à cette conclusion ? En faisant une relecture de l'itinéraire de fondation lasallien :

- a) *Comme itinéraire spirituel* : c'est-à-dire, portant attention principalement à la douce, mais puissante, « conduite » de Dieu, à l'expérience de l'irrésistible force de l'Esprit.

La Première et la Seconde *Méditations pour le Temps de la Retraite* commencent par la reconnaissance que c'est Dieu dans sa Providence qui a établi les écoles chrétiennes. Ce principe et fondement expérientiel est au fond de l'itinéraire de La Salle et, éventuellement, ceux qui s'associèrent à lui y participèrent aussi. Sans cette expérience de base, de fondement, commune à tous les associés, il n'était pas possible de créer, ni la communauté des Frères, ni les écoles chrétiennes. C'est Dieu qui établit et qui fonde. Cela signifie que nous sommes appelés à être et à vivre l'Église d'une autre manière : la priorité d'une Église de l'Esprit et, par conséquent, non légaliste.

- b) *Comme itinéraire de foi* : c'est-à-dire, convaincus que Dieu passe dans l'histoire et à travers le tissu même des relations humaines, au cœur des événements dans lesquels son ŒUVRE de salut se réalise, et que ses prodiges nous concernent. De là vient l'importance d'être attentifs pour discerner les signes de la véritable présence, de tout regarder, de tout faire, de tout attribuer à Dieu. L'événement est plus important que l'institution.
- c) *Notre passion pour les pauvres* : elle est mue par la compassion du

Père présente dans les événements. Cette expérience du zèle pour l'amour de Dieu et des hommes est la force qui nous pousse à travailler seulement pour la plus grande gloire de Dieu en nous adonnant au service des pauvres.

- d) *Soutenus par le pouvoir de Jésus* : Nous cherchons les plus éloignés, les plus faibles, les désespérés, ceux qui n'ont plus d'espérance. Cela signifie que nous donnons la priorité à la mission d'annoncer l'Évangile aux pauvres, cheminant dans la périphérie sociale, politique, économique, où il y a besoin de proclamer Jésus-Christ.
- e) *Pour cela nous nous consacrons* : Mais dans nos itinéraires, c'est la vie qui nous consacre ; ce sont les pauvres, les enfants et les jeunes marginaux qui nous consacrent. Notre consécration n'est pas un acte juridique. Dieu nous consacre à travers les événements et les personnes pour lesquelles nous sommes appelés et envoyés. Cela signifie que la priorité de la consécration, la vie évangélique, se situent au-delà d'une supposée supériorité votale dans l'Église. Les situations d'urgence du peuple deviennent la source de notre engagement total.

Jean-Baptiste de La Salle partagea cette expérience avec deux de ses plus proches associés aux débuts de l'Institut : les F. Gabriel Drolin et Nicolas Vuyart. Trois ans plus tard, douze hommes devinrent le signe visible d'une association pour la mission, telle qu'ils l'avaient priée et vécue. Une cellule d'Église – ni hiérarchique, ni cléricale – dans une Église de l'Esprit, de salut et de fraternité.

À partir de là, quand les Frères ne vivent pas cette expérience, il n'y a rien qui puisse enflammer notre passion, notre identité, notre mission. Ni la prise d'habit, ni le changement de nom, ni la régularité ou l'obéissance aveugle, ni les sacrifices surhumains, ni les brillantes études, ni les prodigieux succès, rien ne pourra jamais nous donner l'identité et la liberté qui ne peuvent venir que de l'Esprit.

UNE REFONDATION AU XXI^e SIÈCLE ?

Jean-Baptiste de La Salle, notre saint Fondateur, est un compagnon sur

les chemins de l'Esprit. De son itinéraire, de son originalité, peuvent surgir de nouvelles sources prophétiques d'inspiration.

La *Déclaration* invitait tous les Frères à être fondateurs aujourd'hui. Peut-être, depuis la décennie soixante, l'Institut devrait avoir conduit à maturation, moins une image de soi comme une institution forte et stable que comme une communauté vivante en processus de fondation et de rénovation permanentes.

Néanmoins, pendant ces vingt cinq dernières années, ce mouvement nous a conduits à de nouveaux engagements, surtout par rapport aux pauvres, nous a rendus plus conscients de la délicate, et en même temps indispensable nécessité de nous insérer dans les milieux populaires, sortant pour un exode hors des maisons isolées dans lesquelles nous vivons et cela nous a sensibilisés à une participation solidaire et à un engagement pour la justice, dans la lutte pour assurer un emploi aux jeunes. Ceci a donné comme résultat une diversité de projets éducatifs surprenants, mais qui n'épuisent pas les possibilités. La diversité des options est déjà une réalité dans l'Institut.

Pendant longtemps, l'intention de *refondation* fut limitée et paralysée par le poids des institutions, par les habitudes, les mentalités, les coutumes, les comportements... Les années de rénovation n'ont peut-être pas obtenu les résultats que nous espérions, aujourd'hui, à presque cinquante ans de la *Déclaration*, nous sommes davantage limités par le vieillissement progressif des Frères, par la rareté de jeunes intéressés par notre vocation spécifique, par la fatigue, par la dispersion des forces...

Paradoxalement, tandis que nous vivons une kénose, une diminution... de manière inespérée apparaissent parmi nous des milliers d'hommes et de femmes engagés dans la mission éducative qui semblent un cadeau de Dieu. Ils ont entendu un appel et se sont éveillés à une vocation semblable à la nôtre. Ils se sentent passionnés par Jésus et veulent aussi rendre présente la force de l'Évangile en faveur des plus nécessiteux, comme nous le voulons nous-mêmes. Ils sont assoiffés de communauté, de fraternité.

Les Laïcs lasalliens sont apparus avec une vocation, une spiritualité, une vie semblable à la nôtre, mais différente et complémentaire. *À condition, bien*

sûr, que nous, Frères, devenions fondateurs, compagnons spirituels, témoins du don prophétique de l'Institut dans l'Église. Dans la mesure où nous regardons avec eux vers l'avenir, avec espérance, avec les yeux ouverts sur le présent, avec un cœur élargi par la mémoire de l'itinéraire de fondation lasallien.

QUESTIONNEMENTS NOUVEAUX ET INÉDITS

Dans ce livre, nous avons expérimenté le dialogue avec un témoin privilégié d'un processus de refondation de l'Institut qui a commencé timidement à la fin des années soixante. La *Déclaration sur le Frère dans le monde d'aujourd'hui* est la meilleure expression de ce processus, mais un texte tout seul demeure lettre morte s'il n'y a pas ceux qui lui donnent vie.

Pour le F. Michel Sauvage, beaucoup de sujets demeurèrent en suspens. Son expérience nous invite aussi à dialoguer avec d'autres témoins de ces processus. Nous sommes conscients que nous avons besoin d'entendre d'autres voix, de percevoir de nouvelles questions.

Aujourd'hui, en tant que Frères, nous nous interrogeons sur la diminution numérique des prêtres, religieux et religieuses dans le monde, et surtout sur la rareté des jeunes vocations. Nous sommes préoccupés par le fondamentalisme et l'extrémisme religieux, par la corruption en politique, dans la société civile et dans l'Église ; par les abus sexuels, surtout sur des mineurs ; par les nouvelles identités du genre et les nouveaux modèles de la famille ; par la crise économique, le chômage et l'immigration ; par la malhonnêteté intellectuelle et l'évangélisme cybernétique...

Nombreuses sont les questions que nous entendons quotidiennement et qui, certainement, doivent donner lieu à un sérieux processus de réflexion sur la refondation de l'Institut. La société du XXI^e siècle nous demandera, à nous Frères des écoles chrétiennes, d'ouvrir les yeux sur la nouveauté de l'Esprit, conscients de notre responsabilité charismatique pour *procurer la gloire de Dieu par l'éducation.*

Au moment où vous êtes réunis autour de ma dépouille pour cette Eucharistie des funérailles, je voudrais que mon dernier mot, à tous et à chacun d'entre vous, soit d'action de grâces et d'espérance.

Je rends grâces à Dieu, père de tendresse et de miséricorde. Il m'a appelé à la vie, à l'amour, au service.

Jésus-Christ ressuscité m'a donné jour après jour l'espérance de recommencer chaque matin à croire que les forces de vie l'emportent sur les forces de mort, il m'a donné l'humble courage d'essayer d'être le serviteur de la Vie.

L'Esprit Saint a été pour moi parole intérieure murmurant inlassablement au fond de mon cœur : Viens vers le Père, va vers tes frères. Il a été en moi source de prière et de communion avec les hommes et les femmes que je rencontrais.

J'ai eu l'immense grâce d'expérimenter l'Église en Concile et j'espère que l'image d'elle-même qu'elle a alors comme projetée en avant finira par prévaloir dans la réalité vécue.

Mot d'accueil
F. Michel Sauvage
Le 28 mars 2001

ÉPILOGUE

F. Miguel Campos FSC



Bucciras, pc 2013

ÉPILOGUE

F. Miguel Campos fsc

Après avoir achevé la lecture des interviews qui ont stimulé notre dialogue, nous nous sommes rendu compte, Michel et moi, qu'elles nous avaient conduits à un sommet de notre dialogue et qu'elles constituaient le résultat exceptionnel de toutes ces années où nous avons échangé sur notre foi et notre mission de Frères. En nous remémorant tout l'itinéraire de Michel, nous avons pris vivement conscience de certains « lieux spéciaux » où nous avons assisté à une nouvelle explosion d'espérance, surtout entre 1970 et 1973. Nous nous rappelons ces années d'enthousiasme et de passion pour la mission, marquées également par des résistances, des incertitudes et des controverses sur les politiques approuvées par le 39^e Chapitre général en 1966-1967.

À mesure qu'ils nous faisaient progresser dans la conscience de qui nous sommes et qui nous servons, les interviews faisaient aussi apparaître une perspective historique bien plus vaste. Nous comprenions que chaque étape majeure au long du chemin comporte un temps *avant* et un temps *après*. Le F. Michel encourage toujours le dialogue à un point de rencontre : pour nous deux, pour les Frères, pour les collègues Laïcs. Il propose que le dialogue surgisse du partage d'événements de nos itinéraires personnels et de l'histoire de nos vies, non de la discussion de théories, d'idéologies et de définitions. Pour que le dialogue s'étende et renforce la mémoire vivante de l'Institut, la conversation doit dépasser le simple récit d'anecdotes.

Le dialogue sera critique et prophétique s'il compare les itinéraires d'aujourd'hui à ceux de saint Jean-Baptiste de La Salle et de ses premiers associés entre 1651 et 1719. Le dialogue dans le contexte mondial d'aujourd'hui est relié aux racines fondatrices de l'Institut et débouche, avec une perspective d'espérance, sur un avenir qui arrive toujours avec une nouveauté imprévisible.

Parmi mes expériences pleines de signification et d'espérance avec Michel,

se trouve l'achèvement de ma thèse de doctorat, ma préparation de sa publication, et mon ministère pastoral avec Michel au *Centre International Lasallien* (CIL). Le récit de l'itinéraire de Michel me remet en mémoire les incertitudes et les controverses de ces années de lutte et de persécution dans les années 1970.

Au fil de nos interviews, un parallèle se mit à émerger entre la crise expérimentée par Jean-Baptiste de La Salle et ses premiers associés et la crise expérimentée par les Capitulants au 39^e Chapitre général de 1966-1967 et par les Frères Assistants entre 1966 et 1976. À mesure que s'intensifiait la crise que Michel et moi expérimentions, la crise du Fondateur devenait plus compréhensible, et *vice versa*. Rencontrer l'histoire du Fondateur et nous engager dans notre dialogue personnel devint le point de départ d'une conversation théologique plus profonde entre Michel et moi.

En 1974, Michel écrivit la Préface du livre basé sur ma thèse, *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses « Méditations pour le Temps de la Retraite »*. Il citait Charles Péguy sur la vertu d'espérance (Le porche du mystère de la deuxième vertu). La préface de Michel me laissa étonné et abasourdi.

*Les jours mauvais pleuvent ; sans se presser ; sans se lasser ; l'heure après l'heure,
le jour après le jour. Les jours mauvais pleuvent.*

*Et de toute cette eau qui glisse inlassable du ciel, (d'un ciel qu'ils pourraient
dire mauvais),*

*De toute cette eau qui glisse par terre, de toute cette pluie oblique,
(D'autres en feraient des marais et des marécages pleins de fièvres et
tout peuplés de sales bêtes dégoûtantes).*

Mais eux, la bonne terre, ma terre meuble et bien cultivée.

Bien aménagée.

*Ma bonne terre d'âmes, bien labourée par mon Fils depuis des siècles et des
siècles, ils recueillent toute cette eau qui tombe.*

Et merveille ils n'en font point des marais et des boues et des vases.

Et des algues et des scolopendres et des plantes bizarres.

*Mais merveille c'est cette eau même qu'ils recueillent et ils n'en sont point
embarrassés.*

Car merveille c'est de cette eau même qu'ils font jaillir la source.

*C'est cette eau, c'est la même eau qui court au ras des prés.
C'est la même eau saine qui monte aux tiges du blé pour le Pain.
C'est la même eau qui monte aux sarments pour le Vin, ...
C'est la même eau recueillie qui rejaillit, qui ressource.
Dans la nouvelle fontaine, dans le rejaillissement jeune,
Dans la source et le ressourcement de l'espérance.*

La mauvaise eau se change en eau saine. La menace de mort se transforme en espérance de vie. Dans l'itinéraire évangélique de La Salle, les crises personnelle, communautaire et scolaire sont des « lieux » où surgissent de nouvelles sources d'espérance. La même eau qui cause la mort est transformée en une force pour une nouvelle vie. Le surgissement toujours nouveau du charisme se manifeste dans l'histoire. Je ne crois pas qu'en 1974 je comprenais le lien entre l'intuition de Michel sur l'espérance et mes propres expériences durant ces moments de crise dans l'Institut. J'étais probablement trop jeune pour comprendre.

Maintenant, quand je lis l'histoire de vie racontée par Michel, je comprends ce qu'il connaissait, de par son expérience personnelle, sur la signification de ces crises, ces eaux qui paraissent menaçantes de mort. De la souffrance humaine que nous expérimentons ou que nous constatons chez les autres peut surgir un nouveau printemps. La souffrance, l'expérience des limites, la déception et la persécution entrent en jeu dans l'histoire du salut, et pas seulement les expériences positives. « Tout est grâce » pour ceux qui savent « voir ». Le surgissement de l'espérance est reconnaissable ; chaque fois que le cœur humain est ému de compassion devant la détresse humaine. Cette intuition fondamentale, fondatrice, m'a saisi par surprise en 1974. Je considère cela comme un sommet initial que Michel et moi avons surmonté, poussés par une fragile et vulnérable espérance. Ce sommet a eu un « avant » et un « après », comme nous l'avons appris plus tard.

La référence à l'espérance nous a amenés à décider de former une alliance, quelques jours avant de faire nos adieux à Rome. Nous avons célébré un rituel privé pour exprimer que nous étions appelés ensemble à accompagner nos Frères dans leurs cheminements. Par un acte secret, sans aucune implication canonique ou d'Institut, nous avons évoqué à notre manière

le « vœu secret » de La Salle et de ses deux associés, Nicolas Vuyart et Gabriel Drolin. Ce que nous faisons n'était pas une imitation extérieure ou sentimentale, mais un acte venant de notre conviction que le charisme conféré au XVII^e siècle conduit aujourd'hui les Frères dans une nouvelle direction à travers l'eau mauvaise et les résistances.

Nous avons enfermé nos formules privées dans une enveloppe portant la mention « À ouvrir en cas de décès » :

« O Père de Jésus Christ, moi ... et moi ...

Nous te rendons grâces pour le don de ton Esprit qui nous fait aujourd'hui solidaires, en mémoire et en espérance, du mouvement charismatique manifesté dans l'itinéraire évangélique de Jean-Baptiste de La Salle et la fondation de la Société.

Nous promettons de demeurer associés l'un avec l'autre en vue de procurer autant qu'il nous sera possible et que tu le demanderas de nous, le bien de la Société dans la fidélité à son élan et à sa visée évangélique d'incarnation, de kénose, de communion pour le service des pauvres.

Afin de nous aider mutuellement à vivre dans ton amour cette alliance fraternelle que tu nous donnes, nous nous engageons à partager ensemble notre recherche et à discerner l'un avec l'autre, en même temps qu'avec notre milieu de vie, les appels que tu nous adresses pour le bien de la société et les réponses à y apporter.

Nous prenons ces engagements d'association et union pour notre vie entière, sans que nous puissions nous en désister par quelque motif que ce soit et nous le confions à la fidélité prévenante de ton amour, O Père bon...»

J'ai rencontré Michel Sauvage pour la première fois à l'Université du Latran à Rome en octobre 1962, au début de l'année universitaire. Ayant achevé mon année préparatoire en 1961-1962, je suivais les cours de Michel à l'Institut *Jesus Magister* sur la vie consacrée, spécifiquement sur le ministère des laïcs consacrés dans l'Église.

La première chose que j'ai apprise à son sujet était que nous étions nés tous les deux le 17 juin, bien qu'à quinze ans d'écart. L'influence que

Michel devait avoir dans ma vie est devenue plus qu'intellectuelle. Je n'ai pas su tout de suite qu'une équipe de Frères français, parmi lesquels un théologien tout juste formé, le Frère Flavien-Marie (Michel Sauvage), était l'auteur du programme sur lequel s'était basé en 1959 mon Noviciat à Santa Maria del Rosario (La Havane, Cuba).

Je crois qu'il n'est pas exagéré de dire que la pensée de Michel et son langage sur la théologie de la vie religieuse apostolique trouvaient un écho et une résonance directs dans les questions qui troublaient beaucoup de jeunes Frères de ma génération : l'identité et la mission, la croissance professionnelle et spirituelle, la consécration religieuse, le ministère dans l'Église, l'intégration du travail professionnel et de la spiritualité, et l'enseignement social de l'Église : tout ce qui touchait aux vœux et à la vie consacrée en communauté pour la mission.

Michel et moi avons une affinité intellectuelle, certes, mais à un niveau plus profond, nous avons une affinité de conspirateurs séduits par l'Esprit qui nous menait au cœur du monde et de l'histoire. Michel, comme théologien, conduisait ses étudiants et ses lecteurs jusqu'à ce cœur de l'espérance, qui se manifeste comme l'axe central de l'existence humaine, mais à une condition : maintenir une conscience claire de la diversité des contextes dans le monde d'aujourd'hui et leurs différences avec le contexte de Michel. Lui et moi venions de cultures très différentes, et nos itinéraires avaient des caractéristiques diamétralement opposées qui militaient contre une collaboration profonde. Malgré notre appartenance à des générations et à des styles de formation initiale irréconciliables, nous avons été honnêtes et nous n'avons jamais abandonné notre dialogue.

Mes conversations avec Michel ont eu un commencement, ont atteint un sommet (passant parfois par d'obscures vallées), et se sont développées dans la durée avant de venir à leur fin. De plus, la conversation ne s'est jamais limitée exclusivement à nous. Nous avons établi un réseau étendu de connections avec des Frères et des collègues Laïcs estimés, par le moyen de correspondances, de conférences, de retraites et d'ateliers. Les générations de Frères et de Laïcs avec qui nous avons établi un dialogue dans les années 1960 et 1970 se modifiaient, et dans les années 1980 et 1990 les conversations elles-mêmes changeaient.

Trois générations de Frères apparaissent dans l'itinéraire de Michel : la génération qui l'a précédé (la génération du 38^e Chapitre général de l'Institut en 1946) ; sa génération (la génération du Concile Vatican II et du 39^e Chapitre général de 1966-1967), et la génération post-conciliaire, plus réduite en nombre, trois générations qui entrent dans l'Institut durant ses trois décennies de renouveau (de 1967 à 2001). L'Institut a été fondé et établi primitivement dans le premier monde, dans une perspective occidentale et, au moins nominale, chrétienne. Aujourd'hui, les plus nombreux, qui appartiennent aux nouvelles générations, se trouvent dans les pays en développement.

Durant ses années de formation initiale dans un Institut attaché principalement à des traditions et à des coutumes héritées du XIX^e siècle, Michel a eu le bonheur d'être dans la bonne compagnie de formateurs ouverts et critiques qui n'ont pas cédé à la pression d'une culture religieuse coupée de l'histoire. Les questions qui troublaient Michel ne lui ont pas permis de se contenter d'« adaptations » superficielles de la vie religieuse à l'époque moderne. La spiritualité et l'engagement professionnel au ministère de l'éducation dans la cité terrestre, la transformation de la société pour l'éducation des élèves pauvres, et la participation du laïc au ministère de l'Église, tels étaient les problèmes qu'il se posait.

Bien que la génération préconciliaire soit en train de prendre de l'âge et soit vouée à disparaître, certains traits de cette culture préconciliaire persistent, spécialement parmi de nouveaux Frères et des jeunes envisageant une vocation, qui n'ont pas fait l'expérience du Concile Vatican II. Ils n'arrivent pas à comprendre la tension qui était présente dans une Église assiégée, séparée du monde et défendant une forteresse, un château intérieur, contre l'assaut d'un prétendu Modernisme. Fascinés par des pratiques rituelles sans importance, ils ne se passionnent pas pour une Église évangélisatrice qui cherche à se renouveler par l'activité pastorale, par une nouvelle ecclésiologie, par la participation des baptisés au ministère, et aussi par la catéchèse, la liturgie, la tradition patristique et la théologie pour un nouveau monde.

En convoquant le Concile, le charismatique Jean XXIII a déclenché dans l'Église et dans la vie religieuse en général un ouragan de rénovation, « fai-

sant toutes choses nouvelles » par la puissance de l'Esprit. Pour l'Institut, le 39^e Chapitre général a été un événement espéré et soigneusement préparé au cours duquel il a cherché à analyser les « signes des temps » pour y trouver des signes authentiques de la présence de Dieu dans l'histoire et pour redéfinir le rôle des Frères dans l'Église et dans le monde aujourd'hui. Dans un climat de liberté, de réflexion critique et de recherche, une nouvelle génération de Frères est entrée dans la Communauté, aimant la vie, mieux préparés académiquement, indépendants et intelligents jusqu'à l'arrogance, plus passionnés pour le service des pauvres (jusqu'à la rébellion) que pour les œuvres traditionnelles, avides de communication interpersonnelle dans la communauté, conscients de leur sexualité, et prêts à combattre toute répression affective dans des relations authentiques.

Pendant les années où se déroulait le Concile Vatican II, en dépit des limites et des divergences dans la réception du Concile et du Chapitre général, l'Institut a expérimenté un besoin d'entrer en contact avec les racines de sa fondation dans la France du XVII^e siècle. En même temps, il s'est engagé dans un débat sur la doctrine sociale de l'Église pour renforcer la mission éducative avec les Laïcs qui partagent la spiritualité et la pédagogie de l'Institut. Dans ce contexte de conflit et de confusion, Michel a suscité une espérance prophétique qui a parfois rencontré le rejet et la contradiction.

Bien des attentes de Vatican II restent à réaliser. La présence de l'Esprit au cœur d'un monde changeant, souffrant encore d'une si grande pauvreté, rencontre souvent la contradiction, le rejet et l'opposition. Chez les hommes et les femmes engagées dans les communautés religieuses, l'interaction entre les cultures préconciliaire et conciliaire est devenue de plus en plus grinçante et abrupte, parfois presque tyrannique.

En tant que représentant d'une culture conciliaire, le F. Michel Sauvage fonctionne comme un prophète, non en prédisant l'avenir mais en participant à la prophétie biblique, motivée par un amour passionné pour le Dieu compatissant de Jésus-Christ et pour les enfants et les jeunes qui sont abandonnés et disloqués dans la société par les injustices d'un système économique qui accentue les inégalités ainsi que par la violence et la

pauvreté. Il est un prophète de la présence de Dieu dans l'histoire, appelant des hommes et des femmes, faisant d'eux des disciples de Jésus, les envoyant comme messagers au cœur de ce monde injuste. Comme ministres de Dieu, de Jésus-Christ et de l'Église, ils construisent une Église différente avec et pour les jeunes. Dieu n'impose d'autre obligation que d'aimer et de « corriger » comme un prophète, passionnément, et d'accomplir l'œuvre de Dieu aussi bien qu'on le peut.

En dépit des efforts pastoraux héroïques de l'Institut et des programmes de formation initiale, les générations des années 1980, 1990 et 2000 se trouvent de plus en plus éloignées des racines et de l'histoire culturelle vigoureuse et cohérente que les Frères avaient l'habitude de transmettre. De plus, le nombre déclinant et le vieillissement général des Frères rendent plus difficiles la présentation, l'initiation et la poursuite de la formation de ce style de vie laïc dans l'Église. Comme le Fondateur, les Frères peuvent se sentir menacés aujourd'hui par la mort et par la peur de voir tout disparaître. Le danger existe d'être séduit par la nostalgie d'un passé qui n'a jamais existé et par la fausse promesse d'un avenir illusoire.

Le F. Michel Sauvage rejette les deux extrêmes. Il revient aux racines, non pour faire le sauvetage d'un glorieux passé mais pour détecter le développement d'une spiritualité ministérielle par le moyen des crises ordinaires et extraordinaires de l'histoire. L'Institut a sa manière à lui de structurer sa mission dans les œuvres éducatives en identifiant de nouvelles formes de pauvreté et en restant ouvert à la créativité de nouvelles œuvres tout en rénovant les œuvres existantes. Le nombre croissant d'œuvres éducatives au service d'un nombre croissant de jeunes, malgré la diminution du nombre des Frères, conduit l'Institut à porter un regard neuf sur le caractère clairement laïc de la vocation des Frères et de leurs collègues, et à les inviter tous à être l'Église d'une autre manière et à embrasser avec confiance toutes les vocations laïques que Dieu envoie.

Bien conscient des difficultés de la vie communautaire, Michel place au centre, à la place de la *Règle* et des obligations, la personne de Jésus-Christ, dont les Frères sont les représentants dans leur travail, et il met en lumière la dimension associative des vœux. L'observation du nombre croissant d'hommes et de femmes qui trouvent leur identité dans le cha-

risme lasallien conduit le F. Michel à un regard neuf sur l'association depuis l'origine et à une définition plus claire de ce que l'association de Frères et de collègues pourrait devenir dans le monde d'aujourd'hui.

Les nouvelles générations entrant dans la vie religieuse arrivent avec différentes préoccupations. Certains sont des consommateurs sans esprit critique d'une culture préconciliaire ; d'autres partagent le rêve et l'aptitude au service d'une culture conciliaire. Mais les uns comme les autres, tous viennent avec une passion pour les moyens de communication, avec la soif d'appartenir aux réseaux sociaux, et avec un talent considérable. Ils ont besoin de prendre davantage conscience des dons et des faiblesses de l'histoire de l'Institut : le 38^e Chapitre général de 1946, qui a coupé les Frères de l'histoire ; le 39^e Chapitre général de 1966-1967, qui a repositionné les Frères dans le monde et dans l'Église d'aujourd'hui. Ils sont plus qualifiés pour apprendre les leçons des Chapitres suivants qui ont développé la mission partagée et l'association pour la mission.

Aucune de ces générations ne rencontrera dans l'itinéraire du F. Michel Sauvage de recettes faciles pour résoudre les problèmes. Elles trouveront des perspectives pour une refondation, elles célèbreront le nouveau jaillissement du charisme aujourd'hui, et elles donneront sa place centrale à la Bible en discernant ce que Jésus demande des Frères et de leurs collègues associés.

Le F. Michel Sauvage a achevé son itinéraire et son service théologique auprès du réseau lasallien des Frères et collègues Laïcs. Il ne les a pas laissés dans un Institut mourant ou à la dérive. Il les a accompagnés au cœur de la crise actuelle. La nouvelle génération qui s'associe aux groupes générationnels précédents de l'Institut peut trouver, chez le F. Michel Sauvage, de puissants outils pour faire face aux défis d'aujourd'hui tout en entretenant une espérance vulnérable mais forte. Les temps que nous vivons sont des temps de nouvelle effusion, de refondation, et de résurgence.

Ce livre se termine là où il a commencé, dans l'histoire de l'Institut. Il met en lumière des perspectives qui ont besoin d'être étudiées et traduites en propositions spécifiques. Cette activité fera peut-être ce que fait le F. Michel Sauvage : raconter une histoire avec des perspectives nouvellement discernées pour l'Institut au XXI^e siècle.

Personnellement, je crois que j'ai vécu le moment le plus fortement spirituel de mon itinéraire avec Michel lorsque nous nous sommes bénis mutuellement et que nous avons chanté ensemble l'une de ses hymnes favorites (hymne de Carême, n° GLH 101) :

*Sois fort, sois fidèle, Israël.
Dieu te mène au désert.
C'est lui dont le bras souverain
Ouvre dans la mer, un chemin sous tes pas.*

*Oublie les soutiens du passé,
en Lui seul ton appui.
C'est lui comme un feu dévorant
Qui veut aujourd'hui ce creuset pour ta foi.*

*Il veut, par-delà le désert,
te conduire au repos.
Sur toi resplendit à ses yeux,
Le sang de l'Agneau, Immolé dans la nuit.*

*Poursuis ton exode, Israël,
marche encor vers ta joie.
La vie jaillit de la mort.
Dieu passe avec toi et t'arrache à la nuit.*

Rome, avril 2014

Références bibliographiques

Collections lasalliennes

- CAMPOS MARINO, Miguel Adolfo *L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses Méditations pour le Temps de la Retraite. Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse*. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 1974. *Cahiers lasalliens* n° 45. Volume I, 392 p.
- F. MAURICE-AUGUSTE, *Les vœux des Frères des Écoles chrétiennes avant la bulle de Benoît XIII*. Rome : Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1960. *Cahiers lasalliens* n° 2, 139 p.
- F. MAURICE-AUGUSTE, *L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*. Rome : Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1962. *Cahiers lasalliens* n° 11, 414 p.
- F. MAURICE-AUGUSTE, *Pratique du Règlement journalier. Règles communes des Frères des Écoles chrétiennes. Règle du Frère Directeur d'une Maison de l'Institut d'après les manuscrits de 1705, 1713, 1718 et l'édition princeps de 1726*. Rome : Maison Jean-Baptiste de La Salle, 1965, *Cahiers lasalliens* n° 25, 164 p.
- KILLEEN, Peter. « La Pédagogie lasallienne et la Question du Latin : quand la Loi n'est pas adaptée à la vie ». En : Gil, Pedro et Muñoz, Diego (ed.) : *Que l'école aille toujours bien. Approche du modèle pédagogique lasallien*. Rome : Frères des Écoles Chrétiennes, 2013. *Études lasalliennes* n° 17, p. 169-184.

Documents des Archives Maison Générale (AMG)

- Courrier du Chapitre*. Texte Français. 39^e Chapitre général, 1967, 133 p.
- CLARKE G., James *Les Métamorphoses d'Aberdeen*. Deuxième et Troisième Parties. Meudon : Archives Maison générale, 1996. AMG : GE 350.20.9, 392 p.

F. AUBERT-JOSEPH, *Frère Charles Bruno Prat 1894-1980*. Caluire : Frères des Écoles Chrétiennes, s.d, 84 p.

Documents de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes

Actes du 39^e Chapitre général. Rome, 1966-1967, 78 p.

Caractère laïc de l'Institut. 39^e Chapitre général 1966-1967. Rome : Maison généralice, 106 p.

Chapitres généraux de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes. Historique et décisions. Paris : Maison-mère, rue Oudinot, 1902, 192 p.

Circulaire 109, Le Chapitre général et ses résultats, 25 Décembre 1901. Paris : Maison-mère, rue Oudinot, 106 p.

Circulaire 264, Convocation du Chapitre Général, 15 Juin 1928, Lembecq-lez-Hal : Maison Saint-Joseph, 16 p.

Circulaire 297, Rapport sur l'Action Catholique, 24 Mai 1937. Rome : Maison Saint-Joseph, 55 p.

Circulaire 305, Le Huitième commandement de l'Institut, 8 Décembre 1939. Rome : Maison Saint-Joseph, 68 p.

Circulaire 318, Résultats du Chapitre Général, 16 Juillet 1946. Rome : Maison Saint-Joseph, 126 p.

Circulaire 320bis, L'Institut et le Sacerdoce, 19 Mars 1947, Rome : Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 32 p.

Circulaire 321, Nouvelle édition des Saintes Règles, 24 Mai 1947, Rome : Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 48 p.

Circulaire 351, Nos prières journalières, 8 décembre 1955, Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 96 p.

Circulaire 353, Notre Vocation de religieux éducateurs, 17 juin 1956. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 11 p.

Circulaire 354, Résultats du Chapitre général, 16 juillet 1956, Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 125 p.

Circulaire 379, Nouvelle Année. Préparation du Chapitre Général de 1966, Rome : Casa Generalizia, 40 p.

Circulaire 403, XI^e Chapitre général. Rome : Maison Généralice, octobre 1976, 109 p.

Circulaire 435, 42^e Chapitre général (5 avril – 15 mai 1993). Rome : Conseil général, Via Aurelia, 122 p.

La consécration religieuse et vœux. 39^e Chapitre général 1966-1967. Rome : Maison généralice, 250 p.

Le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui. 39^e Chapitre général 1966-1967. Rome : Maison généralice, 138 p.

L'Institut des F.É.C. et l'éducation aujourd'hui. Cinq colloques pour mieux comprendre. Rome : Maison généralice. Bulletin de l'Institut n° 245, 1999, 121 p.

Livre du Gouvernement. 39^e Chapitre général 1966-1967. Rome : Maison généralice, 1967, 134 p.

Règles communes et Constitutions des Frères des Écoles Chrétiennes. Rome : Maison généralice, 1947, 116 p.

Règle des Frères des Écoles Chrétiennes. Rome : Maison généralice, 1987, 234 p.

Écrits du F. Michel Sauvage

SAUVAGE, Michel. « Le Mystère de l'Avent de Jean Daniélou ». *Catéchistes* 4, 4^o trimestre, 1950, p. 52-58.

SAUVAGE, Michel. « Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin ». *Catéchistes* 12, 4^o trimestre, 1952, p. 201-211.

SAUVAGE, Michel. « L'enseignement de la morale chrétienne. » *Catéchistes* 15, 3^o trimestre, 1953, p. 179-190.

SAUVAGE, Michel. « Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin. II. L'objet de la catéchèse ». *Catéchistes* 21, 1^o trimestre, 1955, p. 19-28.

- SAUVAGE, Michel. « Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin. III. Réflexions sur la méthode ». *Catéchistes* 22, 2^o trimestre, 1955, p. 197-120.
- SAUVAGE, Michel. « Aspirations humaines et vie théologique », *Catéchistes* 37, 1^o trimestre, 1^o janvier 1959, p. 25-37.
- SAUVAGE, Michel. *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le Temps de la Retraite. Cahiers lasalliens* 1, 1960, 104 p.
- SAUVAGE, Michel. *Catéchèse et Laïcité. Participation des laïcs au ministère de la Parole et mission du Frère-enseignant dans l'Église*. Paris, Ligel, 1962. 936 p.
- SAUVAGE, Michel. « L'école chrétienne et le Concile », *Orientations* 18, 1966, p. 5-19.
- SAUVAGE, Michel « La vie religieuse laïque » (Commentaire des numéros 10 et 15). En : Tillard, J.M.R. et Congar, Y. (dir.), « L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse », *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, p. 301-374.
- SAUVAGE, Michel. « Les fondements évangéliques de la vie religieuse ». Institut *Jesus Magister*. Année académique 1971-1972. *Lasallianum* n° 16, 1973, p. 7-95.
- SAUVAGE, F. Michel. *Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle, 1991. *Cahiers lasalliens* n° 5, 468 p.
- SAUVAGE, Michel. *La Passion d'évangéliser. Frère Vincent Ayel (1920-1991)*. Lille : Frères des Écoles Chrétiennes, 1996, 123 p.
- SAUVAGE, Michel. « The Declaration: Refoundation or Renewal? » En: Meister, Michael (ed.). *The Declaration : Text and Contexts*. Maryland: Christian Brothers Conference, 1994, p. 187-228.
- SAUVAGE, Michel. *Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. « Frères consacrés » en Église pour le Monde*. Rome : Maison saint Jean-Baptiste de La Salle. *Cahiers lasalliens* 55, 2001, 355 p.

SAUVAGE, Michel et CAMPOS, Miguel. *Jean-Baptiste de La Salle. Expérience et enseignement spirituels. Annoncer l'Évangile aux pauvres.* Paris : Beauchesne, 1977, 511 p.

Histoire de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes

BATTERSBY, W.J. *The Christian Brothers in the United States 1900-1925.* Winona: St. Mary's College Press, 1967, 413 p.

GALLEGO, Saturnino. *El Hermano Guillermo Félix, de las Escuelas Cristianas.* Madrid : Hermanos de las Escuelas Cristianas, 1996, 221 p.

JOURJON, P.-A., *Pour un renouveau spirituel. Commentaire des Règles et Constitutions des Frères des Ecoles chrétiennes établies au 39^e Chapitre général 1966-1967.* Rome, Frères des écoles chrétiennes, 1969, 404 p.

RAYEZ A., s.j. « Études lasalliennes », *Revue d'Ascétique et de Mystique* 109, janvier-mars 1952, p. 18-63.

RIGAULT, Georges. *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes.* Tome II. *Les disciples de Saint Jean-Baptiste de La Salle dans la société du XVIII^e siècle. 1719-1789.* Paris : Librairie Plon, 1938, 653 p.

SALM, Luke F.S.C., *Un Institut religieux en transition. L'histoire de trois Chapitres généraux.* Traduit de l'américain par Pierre Spriet. Édité par Michel Sauvage F.S.C., Paris, 1995.

Œuvres de Jean-Baptiste de La Salle

DE LA SALLE, Saint Jean-Baptiste. *Œuvres Complètes.* Rome : Maison Saint Jean-Baptiste de La Salle, 1993, 1575 p.

EP Écrits personnels

EM Explication de la méthode d'oraison

MD Méditations pour les dimanches

MR Méditations pour le temps de la retraite

R Recueil de différents petits traités

RC Règles communes

Ouvrages divers

- Bible de Jérusalem*, 9^e éd., Paris : Desclée de Brouwer, 1975.
- BERNANOS, Georges. *Journal d'un curé de campagne*. 1936. Disponible à <http://fr.groups.yahoo.com/group/ebooksgratuits>. Consulté le 14 janvier 2014.
- BOUYER, Louis. *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*. Paris : Éditions du Cerf, 1951, 316 p.
- CHENU, Marie-Dominique, *Une école de théologie*. Paris Éditions du Cerf, 1985. Le Saulchoir. Collection Théologies, 182 p.
- CHOLVY, Gérard et HILAIRE, Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Paris, Bibliothèque historique Privat, 1988, 3^e volume, 569 p.
- COLIN, P.L. *Culte de la Règle. Nature. Ennemis. Sources. Prérogatives*. Bar-le-Duc : Imprimerie Saint Paul, 1939, 342 p.
- CONGAR, Yves M.-J., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris : Cerf, *Unam Sanctam* 23, 1953, 683 p.
- COTEL, Pierre. *Catéchisme des Vœux, à l'usage des personnes consacrées à Dieu dans l'état religieux*, 28^e éd. Bruxelles : Librairie Albert Dewit, 1922, 126 p.
- DE LUBAC, Henri. *Paradoxes*. Paris : Éditions de Cerf., 1999, Œuvres complètes XXXI, 408 p.
- DUPLACY, Jean. « À la découverte du Nouveau Testament ». *Catéchistes*, n° 22, 2^e trimestre 1955, p. 93-105.
- F. ALBERT-CHARLES. *La vie nouvelle dans le Christ-Jésus : initiation au mystère de la grâce*. Collection Horizons de la catéchèse, Paris : Ligel, 1961, 160 p.
- FAYNEL, Paul. *Jésus-Christ Sauveur : initiation à la christologie*. Collection Horizons de la Catéchèse. Paris : Ligel (1964), 431 p.

- FOUILLOUX, Étienne. *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II 1914-1962*. Paris, Desclée de Brouwer, 1998, 325 p.
- GAUME, J., *Abrégé du Catéchisme de persévérance ou Exposé historique, dogmatique, moral et liturgique de la religion depuis l'origine du monde jusqu'à nos jours*, 68^e éd. Lyon : Librairie Catholique Emmanuel Vitte, 1919, 501 p.
- GELIN, Albert. « À la découverte de l'Ancien Testament ». *Catéchistes*, n° 21, 1^{er} trimestre 1955, p. 3-10.
- LEPRIEUR, François. *Quand Rome condamne*, Plon/Cerf, 1989, 785 p.
- MARTIMORT, Aimé-Georges. *Les Signes de la Nouvelle Alliance*, Paris, Liget, 1966, 425 p.
- PÉGUY, Charles. *Œuvres en Prose 1909-1914*. Paris : Bibliothèque de La Pléiade, 1961, 1646 p.
- REYNAL, Gérard, *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Bayard Éditions/Centurion, 1998, 507 p.
- SCHÜTZ, Roger, *Dynamique du provisoire*. Paris, Éditions du Seuil, 1977, 122 p.
- TILLARD, J.M.R. *Les Instituts voués aux œuvres d'apostolat et de bienfaisance (Commentaire des numéros 8 et 20)*. En : Tillard, J.M.R. et Congar, Y. (dir.), « L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse », *Unam Sanctam* 62, Cerf 1967, p. 229-262.
- TILLARD, J.M.R. *Religieux aujourd'hui*, 5^e éd. Bruxelles : Éditions Lumen Vitae, 1972, 208 p.

Documents de l'Église

- JEAN XXIII/ PAUL VI, *Discours au Concile*. Paris. Éditions du Centurion. Documents conciliaires 6, 1966.
- PAOLO VI. *Ecclesiae Sanctae*. Lettera apostolica Motu Proprio. Disponible à http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu_proprio_19660806_ecclesiae-sanctae_it.html

VATICAN II. *Les seize documents conciliaires. Texte intégral.* Paris. Éditions Fides, 1967.

F. Michel Sauvage (1923-2001)

Bibliographie chronologique

F. Alain Houry, *Archives lasalliennes, Lyon (France)*

1. Avant sa thèse : surtout des articles

- 1952** « Le R. P. Jésuite, Imitateur du Christ Formateur Spirituel », in *Journée de la Vocation* n° 7, 1952 avril, p. 3 (signé : Frère Flavien-Marie, Centre d'études religieuses, Rome).
- 1952** « Imitateur du Christ Ami des enfants : Le Frère Enseignant », in *Journée de la Vocation* n° 8, 1952 mai, p. 2 et 8 (signé : Frère Flavien-Marie, Centre d'études religieuses, Rome).
- 1952** « Le Catéchiste à l'école de saint Thomas d'Aquin », in *Catéchistes* n° 12, 4^e trimestre 1952, p. 201-211 (signé : Frère Michel).
- 1952** « Vocations Bibliques : ABRAHAM », in *Journée de la Vocation* n° 1, 1952 octobre, p. 4-6 (signé : Fr. Flavien-Marie).
- 1952** « Vocations Bibliques : MOÏSE », in *Journée de la Vocation* n° 2, 1952 novembre, p. 4-6 (signé : Fr. Flavien-Marie).
- 1952** « Vocations Bibliques : SAMUEL », in *Journée de la Vocation* n° 3, 1952 décembre, p. 4-6 (signé : Fr. Flavien-Marie).
- 1953** « Bible et Évangile », in *Catéchistes* n° 13, 1^{er} trimestre 1953, p. 54-61 (signé Frère Michel, Lille-Rome).
- 1953** « Vocations Bibliques : DAVID », in *Journée de la Vocation* n° 4, 1953 janvier, p. 4-6 (signé : Frère Flavien-Marie).
- 1953** « Vocations Bibliques : ISAÏE », in *Journée de la Vocation* n° 5, 1953 février, p. 4-6 (signé : Fr. Flavien-Marie).
- 1953** « Vocations Bibliques : JÉRÉMIE », in *Journée de la Vocation* n° 6, 1953 mars, p. 3-5 (signé : Frère Flavien-Marie).

- 1953** « Richesses du Dogme chrétien », in *Catéchistes* n° 14, 2^e trimestre 1953, p. 116-122 (signé : Frère Michel, Lille-Rome).
- 1953** « Vocations Bibliques : JEAN-BAPTISTE », in *Journée de la Vocation* n° 7, 1953 avril, p. 3-5 (signé : Frère Flavien-Marie).
- 1953** « Vocations Bibliques : SAINT PAUL », in *Journée de la Vocation* n° 8, 1953 mai, p. 3-5 (signé : Frère Flavien-Marie).
- 1953 ?** « Dieu, Père d'Israël » – copie dactylographiée d'un article peut-être préparé pour la *Journée de la Vocation* n° 9, 1953 juin (copie signée : le C.F. Michel Sauvage).
- 1953** « L'enseignement de la morale chrétienne », in *Catéchistes* n° 15, 3^e trimestre 1953, p. 179-190 (signé : Frère Michel, Lille-Rome).
- 1953** « Vocations Évangéliques : MARIE, mère de Jésus, mère des hommes », in *Journée de la Vocation* n° 1, 1953 octobre, p. 5-8 (signé : Frère Flavien-Marie).
- 1953** « Vocations Évangéliques : SAINT PIERRE », in *Journée de la Vocation* n° 2, 1953 novembre, p. 5-9 (non signé).
- 1954** « Marie et l'Église (Grands adolescents) », in *Catéchistes* n° 17, 1^{er} trimestre 1954, p. 11-27 (signé : Frère Michel, Lille-Rome).
- 1954** Au cœur du problème : De l'Évangélisation à l'Instruction religieuse (avec le Frère Vincent Ayel) », in *Catéchistes* n° 18, 2^e trimestre 1954, p. 83-96 (signé : Fr. Michel, Fr. Vincent).
- 1954** « Le catéchiste à l'école de Saint Augustin, Le "De Catechizandis rudibus" – I. Le ministère du catéchiste », in *Catéchistes* n° 20, 4^e trimestre 1954, p. 281-290 (signé : Fr. Michel, Annappes, Nord).
- 1955** « Le catéchiste à l'école de Saint Augustin (suite) – II. L'objet de la catéchèse », in *Catéchistes* n° 21, 1^{er} trimestre 1955, p. 19-28 (signé : Frère Michel, Annappes, Nord).
- 1955** « Le catéchiste à l'école de Saint Augustin (fin) – III. Réflexions sur la méthode », in *Catéchistes* n° 22, 2^e trimestre 1955, p. 107-120 (signé : Frère Michel, Annappes, Nord).

- 1955** « Catéchèse, de Jungmann s.j. », in *Catéchistes* n° 23, Les grandes lois de la catéchèse, 3^e trimestre 1955, p. 233-245 (signé : Frère Michel, Scolasticat, Annappes Nord).
- 1955** « Le mystère du Christ, cours de religion pour le Noviciat ». Commission des Études Religieuses, Paris 78, rue de Sèvres ; parution en fascicules échelonnée au long de l'année 1955.
- 1956** « Le Mystère de la Résurrection – I. La Résurrection, Mystère – II. La Résurrection, Mystère de Salut », in *Catéchistes* n° 25, 1^{er} trimestre 1956, p. 5-33 (signé : Frère Michel, Scolasticat d'Annappes, Nord).
- 1956** « La mission de catéchèse dans l'Église (Sens de notre vocation) – I. La construction de l'Église liée à la parole – II. Pour une catéchèse qui construit l'Église », in *Catéchistes* n° 28, 4^e trimestre 1956, p. 333-348 (signé : F. Michel, Scolasticat d'Annappes, Nord).
- 1957** « La liturgie a-t-elle une valeur pastorale ? D'après le Congrès international de pastorale liturgique d'Assise », in *Catéchistes* n° 30, Liturgie et Catéchèse 2^e trimestre 1957, p. 131-142 (signé : F. Michel, Scolasticat d'Annappes, Nord).
- 1957** « Portée catéchistique du Directoire pour la Pastorale de la Messe », in *Catéchistes* n° 30, Liturgie et Catéchèse, 2^e trimestre 1957, p. 185-191 (signé : F. Michel).
- 1957** « Ce que nous apprennent les rites de la pénitence », in *Catéchistes* n° 33, 1^{er} octobre 1957, p. 329-336 (signé : Frère Michel, Scolasticat d'Annappes, Nord).
- 1957** Conférences sur la vie religieuse, par le Cher Frère FLAVIEN MARIE (Frère Michel Sauvage) :
1. Caractère théocentrique de la vocation ;
 2. Notre vie religieuse consécration à Dieu, Vie d'union au Christ ;
 3. Caractère ecclésial de notre vie religieuse ;
 4. Caractère apostolique de notre vie religieuse ;
 5. Sur la fidélité – piqûres de 12 à 16 pages, ronéotées Gestetner.
- 1957** « Pour une catéchèse de la vie religieuse. Annexe I : Enseignement religieux et vocation religieuse. Introduction à un carrefour lors du

- II^e Congrès National de l'Enseignement Religieux (Paris 24-26 avril 1957) », publié dans la Documentation Catéchistique et repris à la Session de Lille, 8-9-10 avril 1958, édité Hors Commerce par la Commission des Études religieuses, pages 80-89 + 100.
- 1959** « Aspirations humaines et vie théologale », in *Catéchistes* n° 37, 1^{er} janvier 1959, p. 21-37 (signé : fr. Michel).
- 1959** « La vocation de Frère enseignant (Les Frères enseignants au service de l'Église) ». En collaboration avec le Frère Armand Vital. In *Vocations Sacerdotales et Religieuses*. N° 206 – Paris avril 1959. 16 p. (tiré à part) – Republié dans *Lasallianum* de mars 1964 et en BEC, 1965 octobre : n° 183, pp. 20-26.
- 1959 ?** « Formation doctrinale et vie spirituelle », par le Frère Michel, professeur de religion au Scolasticat d'Annappes. Ronéoté. Commission des Études Religieuses pour la France. Secrétariat National des F. des E.C. Paris. *Sans date, après 1958 (on cite les sessions de Montmagny et de Beauvais)* ; 20 pages.
- 1959** Frère Flavien-Marie, *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le temps de la Retraite*. Présentation, examen critique et notes. *Cahiers lasalliens* n° 1. Rome 1959. 106 pages.
- 1959** octobre : BIFEC n° 179, 195-206. Reprise d'une partie des pages écrites pour le Congrès Eucharistique national de Lyon (1959), éditées en *Lasallianum* de mars 1964 : « L'Eucharistie et la vocation du Frère-Enseignant ».
- 1960** « École chrétienne et fins dernières », in *Catéchistes* n° 43, *Les fins dernières*, 1^{er} juillet 1960, p. 237-252 (signé : Fr. Michel).
- 1961** « La vie religieuse », in *Vocations sacerdotales et religieuses*, N° 213, janvier 1961. [Reprend en partie des conférences sur la vie religieuse de 1957].

2. Sa thèse, le Concile et son enseignement à Jesus Magister

- 1961** « La finalité de l'Institut selon saint Jean-Baptiste de La Salle. »

Étude publiée dans la revue *Lasallianum*. N° 2 (2^e éd.) – Rome octobre 1965. Pages 233-270 (tiré à part). Extraits publiés en BIFEC 1961 octobre, pages 131-143.

1961 avril : *Bulletin de l'Institut des FEC* (BIFEC) n° 165, p. 4-13. Exposé de sa thèse pour la soutenance (09/01/1961) : « La participation des laïcs au ministère de la parole de Dieu et la mission du frère-enseignant dans l'Église ».

1962 *Catéchèse et Laïcat. Participation des Laïcs au ministère de la parole et mission du Frère-enseignant dans l'Église*. LIGEL, N° 326, coll. Horizons de la Catéchèse. Paris 1962. 936 pages. (Ce livre a été traduit en espagnol et en anglais).

1962 Conférences polycopiées 1962, transmises à nos archives par les FEC du Québec :

- « Vie religieuse et tâche profane du Frère enseignant et de la religieuse enseignante ». 29 pages dactylographiées. Le texte ne parle que de Frères enseignants.
- « La vie religieuse à la lumière du Mystère du Christ ». 32 pages dactylographiées.
- « La vie religieuse à l'écoute de la Parole de Dieu ». 22 pages dactylographiées, cite *Catéchèse et Laïcat*.
- « Caractère ecclésial de la vie religieuse ». 25 pages dactylographiées. Plus développé que la 3^e conférence de 1957, le texte consacre une page à saint Jean-Baptiste de La Salle.

1962 « Homme de la terre et homme du Ciel » in *L'Enseignement Chrétien des Disciplines Profanes*, Journées nationales d'études U. F. E. 4-7 Juillet 1962 – N° spécial d'*Orientations* (77, rue de Vaugirard, Paris), publié en 1964 : pages 221-267. Repris dans *Études lasalliennes* n° 8. Rome, 2001.

[Présentation du Frère Michel Sauvage : D'abord professeur de littérature française et de philosophie à Saint-Pierre de Lille et au Scolasticat Missionnaire de Rome, puis Docteur en théologie, professeur à l'Institut *Jesus Magister* de l'Université du Latran, membre de la Commission théologique du Comité permanent des Religieux,

auteur de bien des articles dans *Vocations sacerdotales et religieuses, Catéchistes, les Cahiers lasalliens, Orientations, Spiritus*. (p. 4)].

- 1962** « L'enseignement chrétien des matières profanes », in *Orientations* n° 3, 1962 juillet, p. 5-42.
- 1963** « L'enseignement chrétien des matières profanes (suite) », in *Orientations* n° 8, 1963 octobre, p. 3-33.
- 1964** « École chrétienne et pastorale », in *Orientations* n° 11, 1964 juillet, p. 3-30.
- 1965** « Le catéchiste à l'école de Teilhard de Chardin ? À propos de trois études teilhardiennes », in *Catéchistes* n° 63, juillet 1965, p. 255-279 (signé : Fr. Michel Sauvage).
- 1965** « La vocation du Frère Enseignant », in *Lasallianum* N° 2, 2^e édition, oct. 1965, 476 Via Aurelia, Rome, 270 pages.
- 1966** janvier : BIFEC n° 184, 27-31. « Présentation de la Déclaration conciliaire sur l'éducation chrétienne », promulguée le 28/10/1965 [Frère Michel Sauvage avait été chargé par un groupe d'évêques de rédiger de nombreux modi à la *Déclaration* approuvée en 1^{er} session, y compris la modification du plan].
- 1966** « L'École chrétienne et le Concile », in *Orientations* n° 18. 1966 avril, p. 3-18.
- 1966** « L'École chrétienne et le Concile (suite) », in *Orientations* n° 20, 1966 novembre, p. 1-30.
- 1967** Vatican II. L'adaptation et la rénovation de la vie religieuse, *Édition du CERF*, Collection *Unam Sanctam* 62, 1967– *Textes de Vatican II, Commentaire de Perfectae Caritatis* (593 p.), sous la direction du P. Tillard (Ce livre a été traduit en espagnol). Le chapitre sur « La vie religieuse laïque » (*Commentaire des numéros 10 et 15*) a été confié au Frère Michel Sauvage, pages 301-374.
- 1968** juillet : BIFEC n° 194, 49-52 + 105 « Pour une rénovation adaptée à la lumière de Vatican II » (extraits de son article dans *Unam Sanctam* n° 62, pages 301-374 – voir plus haut).

- 1969** « Expérience du monde : expérience de Dieu ? », in *Catéchistes* n° 77, janvier 1969, p. 585-599 (signé : Michel Sauvage f.s.c.).
- 1969** Dans *Communication aux Frères, produit par les Frères Assistants francophones pour défendre le Frère Supérieur Charles Henry des critiques faites à ses deux conférences au CIL, le chapitre sur la conception du monde selon Vatican II a été probablement élaboré par le Frère Michel Sauvage, ayant commencé à traiter cette question lors de la 1^{re} session d'approfondissement spirituel à Saint-Prix, en 1968*. Rome septembre 1969.
- 1970** (En collaboration avec le Frère André Fermet) « La formation permanente dans notre Institut ». BIFEC n° 199, septembre 1970, p. 3-17, 37 et 40.
- 1970** Réaction, au nom des Supérieurs généraux, à un projet de document romain sur la vie religieuse (1970), publié dans EL 10, en 2002.
- 1972** « Saint Jean-Baptiste de La Salle » (*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1972), repris dans CL 55 en 2001.
- 1973** « Les fondements évangéliques de la vie religieuse », notes de cours 1971-1972 à *Jesus Magister*, in *Lasallianum* n° 16, mai 1973, pp. 5-95.
- 1973** « L'appel à l'aggiornamento ». BIFEC n° 209. 1973 mai-juin, pp. 21-36.
- 1974** « Signification de la consécration votale aux origines de l'Institut » (Commission Internationale des Vœux), photocopié repris dans CL 55 en 2001.
- 1974** « Préface à la thèse du Frère Miguel Campos » (*Cahiers lasalliens* n° 45), repris dans CL 55 en 2001.
- 1975** « Sacerdoce et ministère : le donné de la tradition lasallienne » (groupe d'étude francophone, 1975), photocopié repris dans CL 55 en 2001.
- (1976) 3^e trimestre : BIFEC n° 218, 27 fait allusion à la conférence du

Frère Michel Sauvage au Chapitre général (3^e Phase) « Le service éducatif des pauvres ».

1977 *Jean-Baptiste de La Salle. Expérience et enseignement spirituels. Annoncer l'Évangile aux pauvres.* En collaboration avec Miguel Campos, f.s.c. Beauchesne, Bibliothèque de Spiritualité n° 11 – Paris 1977. 511 pages. (Ce livre a été traduit en espagnol et en anglais).

1980 « Jean-Baptiste de La Salle, formateur de formateurs » (dans la revue *Vocations*, 1980), repris dans CL 55 en 2001.

1980 (En collaboration avec le Frère Miguel Campos) *Lire Maillefer aujourd'hui*, in F.-E. Maillefer, *La Vie de Monsieur Jean-Baptiste de La Salle* MDCCXL. Maison Saint-Jean-Baptiste de La Salle, 476 via Aurelia, Rome, 1980, p. 7-29.

1982 « Ordres enseignants » *Dictionnaire de Spiritualité* Beauchesne, Paris, 1982, repris dans CL 55 en 2001.

1984 « L'itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle » (conférence au *Centre Saint-Louis-des-Français*, 1984). Texte repris dans CL 55 en 2001.

1984-1985 « La vocation du Frère » (*'Positio'* pour la *Plenaria* de la Congrégation des Religieux en 1984-1985). Texte repris dans EL 8 en 2001.

1986 « Spiritualité lasallienne : notre héritage » (article de 1986, *Lasalliana* n° 11). Repris dans CL 55 en 2001.

3. Le Directeur des Études lasalliennes et dernières conférences

1988 « Le charisme de fondateur, d'après les Méditations sur les saints fondateurs » (simple schéma de conférence, 1988). Repris en CL 55 en 2001.

1989 *Explication de la méthode d'oraison de saint Jean-Baptiste de La Salle.* Présentation du texte de 1739. Instrument de travail. En collaboration avec Miguel Campos, f.s.c. *Cahiers lasalliens* n° 50. Rome 1989. 668 pages. (Ce livre a été traduit en espagnol et en anglais).

- 1990 « Le renouveau des Études lasalliennes ». *Bulletin de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes* n° 232. Mars 1990, pages 3-10.
- 1990 *Note sur le statut votal des Frères des Écoles chrétiennes en France au "temps de la Sécularisation"* (1990), dont le n° 2 d'*Études lasalliennes* n'avait publié qu'une partie : la note a été publiée en entier dans EL 10 en 2002, à la demande du Frère Michel Sauvage.
- 1991 *Frère Maurice Hermans (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes. Cahiers lasalliens n° 5*. Rome 1991. Présentation (et témoignage) de Michel Sauvage, f.s.c.
- 1992 *Préface* au livre de Sœur Brigitte Flourez *Marcheur dans la nuit* (éditions Saint-Paul 1992), sur la démarche spirituelle du P. Barré. Repris en CL 55 en 2001.
- 1993 « Sacerdotes et vie consacrée », dans « Vocation » (*Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesne, Paris 1993), II. Des vocations particulières : sacerdotes et vie consacrée. Col. 1092-1158. Repris en EL 8 en 2002.
- 1993 « Fidélité lasallienne et informatique », in *Œuvres complètes de Saint Jean-Baptiste de La Salle*. Frères des Écoles chrétiennes, Rome, 1993, p. VII-XVI.
- 1994 « La lettre des Frères », in *Parménie. La crise de Jean-Baptiste de La Salle et de son Institut (1712-1714)*. Leo Burkhard, f.s.c. avec la collaboration de Michel Sauvage, f.s.c. CL 57. Rome 1994. Pages 137-191. (Ce livre a été traduit en espagnol).
- 1997 *Perspectives de refondation* (RELAL, 1997, *Lasalliana* n° 41). Repris en CL 55 en 2001.
- 1998 *L'association aux origines* (conférence à l'Association La Salle 1998). Repris en CL 55 en 2001.
- 1999 *Faith and ministry in the writings of St. John Baptist de La Salle* (with Miguel Campos, fsc). Moraga 1999 (USA). 123 pages.
- 1999 « Relecture de la fondation de l'Institut » (conférence rédigée, 1999). Texte republicé dans CL 55 en 2001.

4. Recueils d'articles republiés à l'initiative du Frère Michel Sauvage en 2001-2002

Jean-Baptiste de La Salle et la Fondation de son Institut. "Frères consacrés" en Église pour le Monde. Cahiers lasalliens n° 55. Rome 2001. 355 pages.

Vie religieuse laïque et vocation de Frère. Études lasalliennes n° 8. Rome, 2001. 313 p.

Vie religieuse : esprit et structure. Études lasalliennes n° 10, Rome 2002. 176 pages.

Conférences postérieures au Concile non datées :

« L'appel au renouveau » (1^{re} et 2^e conférences). 35 pages dactylographiées avec des corrections du Frère Michel. Le texte s'adresse à des FEC ; allusion à une revue bénédictine publiée en 1968.

« Vie religieuse et présence au monde » (5^e conférence) et « Vie religieuse et séparation du monde » (6^e conférence), pages manuscrites qui semblent une suite des conférences ci-dessus. « Le Renouveau des Œuvres » (7^e conférence), « Le Renouveau Communautaire » (8^e), « Le Renouveau communautaire : Élan et structures » (9^e) et « Le Renouveau des Structures de Prière Communautaire » (10^e) font partie du même ensemble.

Dates de la vie du F. Michel Sauvage

- 1923 Naissance à Marcq-en-Barœul, Lille, France.
- 1934 Entrée au Petit-Noviciat à Annappes, France.
- 1939 Commencement du Noviciat de Pecq, Belgique.
- 1940 Premiers vœux, le 14 septembre.
- 1941 Scolasticat à Annappes.
- 1942 Professeur au Petit-Noviciat à Annappes.
- 1942 Inscription à l'Université Catholique de Lille en Lettres pures.
- 1945 Service militaire (février à juillet).
- 1945 Obtention du Certificat d'Études latines.
- 1946 Communauté de Saint Pierre de Lille et Sudfec (jusqu'à 1950).
Professeur de français.
- 1946 Obtention du Certificat de Littérature française.
- 1946 Retraite de trente jours à Belgique-Sud.
- 1948 Obtention du Certificat d'Études grecques et de Grammaire et philologie.
- 1948 Vœux perpétuels (5 septembre) et fin de sa crise vocationnelle (1945-1948).
- 1950 Études de licence en théologie à Rome à l'*Angelicum* (1950-1954).
Communauté du Scolasticat missionnaire à la Maison généralice à Rome, Italie.
Commencement de l'amitié avec le F. Maurice-Auguste.
- 1952 Collaborateur de la revue *Catéchistes* avec le F. Vincent Ayel.
- 1954 Sous-Directeur du Scolasticat à Annappes. Études de doctorat à Lille (1954-1957).

- 1955 Professeur de Littérature française (1955-1957).
Participation à la réforme du système des Études religieuses des jeunes Frères français.
- 1956 Collaboration avec la nouvelle rédaction des Prières vocales de l'Institut.
- 1957 Se consacre totalement à sa thèse de doctorat (1957-1960).
- 1959 Publication du premier numéro de *Cahiers lasalliens* avec le F. Maurice-Auguste comme éditeur.
- 1960 Participation au Second Noviciat à Rome.
- 1961 Professeur à *Jesus Magister* à Rome. Directeur de mémoires pour la licence en Sciences religieuses.
- 1962 Publication de la thèse *Catéchèse et Laïcité*.
Jean Sauvage (son frère aîné) est nommé Évêque d'Annecy.
- 1966 Participation comme Consultant au 39^e Chapitre général.
Rédacteur principal de la *Déclaration sur Le Frère des écoles chrétiennes dans le monde d'aujourd'hui*.
Élu Assistant chargé de la formation pendant le 39^e Chapitre général.
Fondation et direction du CIL.
- 1976 Départ de Rome. Participation à l'École de la foi, Suisse.
Publication du livre *Annoncer l'Évangile aux pauvres* avec le F. Miguel Campos.
Participation périodique au CIL à Rome.
- 1978 Régional de France pour la période 1978-1983.
- 1983 Expérience de service à Loos avec des jeunes délinquants.
- 1986 Retourne à Rome. Directeur des Études lasalliennes.
- 1989 Publication de *l'Explication de la méthode d'oraison* avec le F. Miguel Campos.
- 1991 Communauté de la Maison St Jean, Annappes, France.
- 2001 Décède à Annappes, France.

Événements de l'Institut/du monde

- 1939 Commencement de la deuxième guerre mondiale.
- 1945 Fin de la guerre.
- 1946 37^e Chapitre général de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.
- 1950 Premier numéro de la revue *Catéchistes*.
- 1955 Commencement de l'Institut San Pie X à Salamanca.
- 1956 38^e Chapitre général de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.
- 1956 Commencement des *Études lasalliennes* à la Maison généralice, Rome.
- 1957 Ouverture de l'Institut *Jesus Magister*.
- 1958 Ouverture du Centre de Préparation Apostolique en France (C.P.A.).
Avènement du Pape Jean XXIII.
- 1960 Les Frères français deviennent salariés (Loi Debré).
- 1962 Commencements de la revue *Orientations*.
- 1962-1965 Concile Vatican II.
- 1963 Questionnaire adressé par le F. Nicet-Joseph à l'Institut.
- 1966 Première session du 39^e Chapitre général avril-juin 1966.
Suppression du Second Noviciat à la Maison généralice, Rome.
- 1966-1967 Intersession capitulaire 39^e Chapitre général juillet 1966 –
septembre 1967.
- 1966 F. Charles-Henry élu Supérieur général (1966-1976).
- 1967 Deuxième session 39^e Chapitre général octobre-décembre 1967.
- 1968 Fin de l'Institut *Jesus Magister* à Rome.
- 1976 40^e Chapitre général.
F. José-Pablo Basterrechea élu Supérieur général (1976-1986).

- 1986 41^e Chapitre général de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.
F. John Johnston élu Supérieur général (1986-1993).
Approbation de la *Règle* définitive par le Saint-Siège.
- 1993 42^e Chapitre général de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.
F. John Johnston réélu Supérieur général (1993-2000).
- 2000 43^e Chapitre général de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.
F. Álvaro Rodríguez élu Supérieur général (2000-2007).

CAHIERS LASALLIENS

Textes, Études, Documents :

Publiés en collection non périodique ; centrés sur la personne de saint Jean-Baptiste de La Salle, son œuvre écrite et les origines de l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.

- 1 CL 1 - F. FLAVIEN-MARIE (Michel SAUVAGE, FSC). *Les citations néotestamentaires dans les Méditations pour le temps de la retraite, Présentation, examen critique, introduction et notes.* XLVIII-106 p. — 1959.
- 2-3 CL 2-3 F. MAURICE-AUGUSTE (Alphonse HERMANS, FSC). *Les vœux des Frères des Écoles chrétiennes avant la Bulle de Benoît XIII, Première partie : Les faits et les textes.* 141 p. — 1960. Deuxième partie : Les documents, 93 p. — 1960.
- 4 CL 4 - F. BERNARD. *Conduite admirable de la divine Providence, en la personne du vénérable Serviteur de Dieu, Jean-Baptiste de La Salle..., Édition du manuscrit de 1721.* XXV-105 p. 1965.
- 5 CL 5 - COLLECTIF, *Frère Maurice HERMANS (1911-1987) et les origines de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes,* Présentation de Michel Sauvage, FSC. 468 p. — 1991.
- 6 CL 6 - MAILLEFER, François-Élie. *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, prêtre, docteur en théologie, ancien chanoine de la cathédrale de Reims, et Instituteur des Frères des Écoles chrétiennes..., Édition comparée des manuscrits de 1723 et de 1740.* 313 p. — 1966.
- 7 CL 7 - BLAIN, Jean-Baptiste. *La vie de M. Jean-Baptiste de La Salle, Instituteur des Frères des Écoles chrétiennes, Reproduction anastatique de l'édition de 1733.* Tome I, 444 p. — 1961.
- 8 CL 8 - *Idem,* Tome II, 123 p. — 1961.
- 9 CL 9 - COLLECTIF, Bernard, Maillefer, Blain : *Index cumulatifs des noms de lieux et des noms de personnes.* 288 p. — 1974.

- 10 CL 10 - COLLECTIF, Bernard, Maillefer, Blain : *Index analytique cumulatif, Relevé des dits et écrits attribués à saint Jean-Baptiste de La Salle*, 215 p. — 1979.
- 11 CL 11 - F. MAURICE-AUGUSTE (Alphonse HERMANS, FSC). *L'Institut des Frères des Écoles chrétiennes à la recherche de son statut canonique : des origines (1679) à la bulle de Benoît XIII (1725)*. VI-414 p. — 1962.
- 12 CL 12 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Méditations pour tous les Dimanches de l'année avec les Évangiles de tous les Dimanches. Première partie*. 236 p. *Méditations sur les principales Fêtes de l'année*. 274 p. Reproduction anastatique de l'édition originale: [1731]. — 1962.
- 13 CL 13 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Méditations pour le Temps de la Retraite, à l'usage de toutes les personnes qui s'emploient à l'éducation de la jeunesse ; et particulièrement pour la retraite que font les Frères des Écoles chrétiennes pendant les vacances. Reproduction anastatique de l'édition originale : [1730]*. 84 p. — 1963.
- 14 CL 14 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Explication de la Méthode d'oraison*. Reproduction anastatique de l'édition de 1739. 130 p. — 1963.
- 15 CL 15 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Recueil de différents petits traités à l'usage des Frères des Écoles chrétiennes. Reproduction anastatique de l'édition de 1711. Introduction, notes et tables*, XVI-132 p. — 1963.
- 16 CL 16 - MAURICE-AUGUSTE (Alphonse HERMANS), FSC, et JOSE-ARTURO (Arturo GAREIS), FSC. *Contribution à l'étude des sources du "Recueil de différents petits traités"*. 105 p. — 1964.
- 17 CL 17 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Instructions et prières pour la Sainte Messe, la Confession et la Communion, avec une Instruction Méthodique par demandes et réponses pour apprendre à se bien confesser. Reproduction anastatique de l'édition de 1734*. VI-284-IV p.
- 18 CL 18 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Exercices de piété qui se font pendant le jour dans les Écoles chrétiennes. Reproduction anastatique de l'édition de 1760*. XIII-140 p. — 1963.

- 19 CL 19 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Les Règles de la Bienséance et de la Civilité chrétienne, à l'usage des Écoles chrétiennes. Reproduction anastatique de l'édition de 1703.* XII-252-258 p. — 1964.
- 20 CL 20 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Les Devoirs d'un Chrétien envers Dieu et les moyens de pouvoir bien s'en acquitter. Reproduction anastatique de l'édition de 1703.* Tome I, XVIII-504 p. (exposé en discours suivi) — 1964.
- 21 CL 21 - *Idem*, Tome II. 312 p. (par demandes et réponses) — 1963.
- 22 CL 22 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Du culte extérieur et public que les Chrétiens sont obligés de rendre à Dieu et des moyens de le lui rendre. Troisième partie des Devoirs d'un Chrétien envers Dieu. Reproduction anastatique de l'édition de 1703.* VI-308 p. Suivi de : *Cantiques spirituels.* Reproduction anastatique de l'édition de 1705. 124 p. — 1964.
- 23 CL 23 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Grand abrégé [...] ; Petit abrégé des Devoirs du chrétien envers Dieu. Reproduction anastatique des éditions de 1727.* IV-172 p. — 1964.
- 24 CL 24 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Conduite des Écoles chrétiennes. Édition comparée du manuscrit dit de 1706 et du texte imprimé de 1720.* VII - 230, 292 p. — 1965.
- 25 CL 25 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Pratique du Règlement journalier; Règles communes des Frères des Écoles chrétiennes ; Règle du frère Directeur d'une Maison de l'Institut. D'après les manuscrits de 1705, 1713, 1718 et l'édition princeps de 1726.* 164 p. — 1965.
- 26 CL 26 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Les actes d'état civil de la famille de saint Jean-Baptiste de La Salle, Transcription et commentaire accompagnés de quelques documents (...),* Tome I, 523 p. — 1966.
- 27 CL 27 - *Idem*, Tome II, 281p. — 1966.
- 28 CL 28 - LA SALLE, Jean-Baptiste de. *Compte de Tutelle de Marie, Rose-Marie, Jacques-Joseph, Jean-Louis, Pierre et Jean-Rémy, ses sœurs et ses frères, fils mineurs de Louis de La Salle (1625-1672) et de Nicolle*

Moët de Brouillet (1633-1671). Transcrit, annoté et présenté par Léon de Marie AROZ, FSC.

- 29 CL 29 - *Idem*, Première partie, vol. II, 296 p. — 1967.
- 30 CL 30 - *Idem*, Deuxième Partie, vol. III, 264 p. — 1967.
- 31 CL 31 - *Idem*, Troisième partie, vol. IV, 194 p. — 1967.
- 32 CL 32 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Gestion et administration des biens de Jean-Louis, Pierre et Jean-Rémy de La Salle, frères cadets de Jean-Baptiste de La Salle, d'après le compte de tutelle de Maître Nicolas Lespagnol, leur tuteur, 1687*. L-358 p. — 1967.
- 33 CL 33 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Les titres de rente de la succession de Maître Louis de La Salle, conseiller au Présidial de Reims (1625-1672)*. Volume I. 337 p. — 1969.
- 34 CL 34 - *Idem*, vol. II. 262 p. — 1969.
- 35 CL 35 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Les Bien-fonds des Écoles chrétiennes et gratuites pour les garçons pauvres de la Ville de Reims au XVIII^e siècle. Biens acquis par Jean-Baptiste de La Salle et ses successeurs immédiats*. Volume I : *Titres de propriété. Répertoire numérique détaillé*. XXXIX-286 p. — 1970.
- 36 CL 36 - *Idem*, Volume III : *Aux sources de la Vie et de l'Esprit : Rue Neuve — Rue de Contrai (1682-1972)* 195 p. — 1973.
- 37/37¹ CL 37 - *Idem*, Volume IV : *Titres de propriété. Documents*. 338 p. — 1973.
- 38 CL 38 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Nicolas Roland, Jean-Baptiste de La Salle et les sœurs de l'Enfant-Jésus de Reims*. 388 p. — 1972.
- 39 CL 39 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Étude de M^e Claude Thiénot. Inventaire numérique détaillé des minutes notariales se rapportant à la famille de La Salle et ses proches apparentés (1593-1792). Une lettre inédite de saint Jean-Baptiste de La Salle*. 195 p. — 1972.
- 40¹ CL 40 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle*.

- Documents bio-bibliographiques (1583-1950). Volume I : Inventaire analytique.* 328 p. (presque épuisé) — 1975.
- 40² Volume II : *Archives centrales de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes. Inventaire des Séries A, B, C, D, M, R, T et V.* 332 p. — 1976.
- 41¹ CL 41 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle. Documents bio-bibliographiques (1625-1758). Volume I, Parmi les siens.* 571 p. — 1977.
- 41² Volume II, *Les années d'imprégnation (1661-1683).* 669 p. — 1979.
- 42 CL 42 - AROZ, LEON DE MARIE, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle. Documents bio-bibliographiques (1670-1715). Volume I : L'administrateur comptable.* 579 p. — 1982.
- 43 CL 43 - POUTET, Yves, FSC. *Originalité et influence de Jean-Baptiste de La Salle. Recueil d'études lasalliennes. (I et II).* 310 p. — 1999.
- 44 CL 44 - POUTET, Yves, FSC. *Originalité et influence de Jean-Baptiste de La Salle. Recueil d'études lasalliennes (III et IV).* 463 p. - 1999.
- 45-46 CL 45-46 CAMPOS MARINO, Miguel-Adolfo, FSC. *L'Itinéraire évangélique de saint Jean-Baptiste de La Salle et le recours à l'Écriture dans ses "Méditations pour le Temps de la Retraite". Contribution à l'étude sur les fondements évangéliques de la vie religieuse.* Volume I. XII-392 p. — 1974. Volume II. 392 p., 1974.
- 47 CL 47 - RODRIGUE, Jean-Guy, FSC. *Contribution à l'étude des sources des "Méditations sur les principales Festes de l'année".* XI-587 p. — 1988.
- 48 CL 48 - POUTET, Yves, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle aux prises avec son temps. Recueil d'études lasalliennes.* XI-362 p. — 1988.
- 49 CL 49 - CORNET Joseph-Aurélien, FSC, et ROUSSET Émile, FSC. *Iconographie de saint Jean-Baptiste de La Salle, des origines à la béatification (1666-1888).* 368 p. — 1989.

- 50 CL 50 - CAMPOS, Miguel, FSC, et SAUVAGE, Michel, FSC. *L'«Explication de la Méthode d'Oraison» de saint Jean-Baptiste de La Salle. Présentation du texte de 1739. Instrument de travail.* XXV-668 p. — 1989. (traductions en espagnol 1993, et en anglais 1995).
- 51 CL 51 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle, exécuteur testamentaire de feu M. Louis de La Salle, son père.* Paris, 493 p. — 1989.
- 52 CL 52 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle, Dix Années de Prêtoire.* Tome I : Reims (1676-1685). 541 p. — 1993.
- 53 CL 53 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *La succession de Nicolas Roland, chanoine théologal de l'église Notre-Dame de Reims.* 238 p. — 1995.
- 54 CL 54 - AROZ, Louis-Marie, FSC. *La famille de Jean-Baptiste de La Salle de Reims. Jean-Louis, Pierre et Jean-Rémy de La Salle. Nouveaux documents d'Archives.* 422 p. — 1998.
- 55 CL 55 - SAUVAGE, Michel, FSC. *Jean-Baptiste de La Salle et la fondation de son Institut («Frères consacrés» en Église pour le Monde).* 355 p. — 2001.
- 56 CL 56 - POUTET, Yves, FSC. *Charles DEMIA (1637-1689) : Journal de 1685-1689, Présenté, transcrit et annoté.* 439 p. — 1994.
- 57 CL 57 - BURKHARD, Leo, FSC, avec la collaboration de SAUVAGE, Michel, FSC. *Parménie. La crise de Jean-Baptiste de La Salle et de son Institut (1712-1714).* 282 p. — 1994.
- 58 CL 58-60 - PUNGIER, Jean, FSC. *La Civilité de Jean-Baptiste de La Salle : Ses sources. Son message. Une première approche.* Première partie (les «sources»). 358 p. — 1996.
- 59 CL 59 - Deuxième partie (les choix). 358 p. — 1997.
- 60 CL 60 - Troisième partie (synopse des textes). 504 p. — 2000.
- 61 CL 61 - LAURAIRE, Léon, FSC. *La Conduite, Approche contextuelle.* 253 p. — 2001. (traduction en anglais)
- 62 CL 62 - LAURAIRE, Léon, FSC. *La Conduite, Approche pédagogique.* 257 p. — 2001. (traductions en anglais, espagnol,)

- 63 CL 63 - LAURAIRE, Léon, FSC. *La Conduite, Approche comparative* 163 p. — 2011. (traduction en anglais, espagnol, italien)
- 64 CL 64 - PUNGIER, Jean, FSC. *Le Catéchisme des Mystères et des Fêtes de Jean-Baptiste de La Salle : Ses sources. Son message.* 615 p. (Première Partie).
- 65 CL 65 - PUNGIER, Jean, FSC. *Le Catéchisme des Mystères et des Fêtes de Jean-Baptiste de La Salle : Ses sources. Son message.* 615 p. (Deuxième Partie).

ÉTUDES LASALLIENNES

- 1 EL 1 - Georges RIGAULT. *Les temps de la sécularisation, 1904-1914*, Rome, 307 p.
- 2 EL 2 - Divers. *Les temps de la sécularisation, 1904-1914. Notes et Réflexions*, Rome, 206 p.
- 3 EL 3 - Robert TRONCHOT, FSC. *Les temps de la sécularisation, 1904-1914. La liquidation des biens de la Congrégation des Frères des Écoles chrétiennes*, Rome, 272 p.
- 4 EL 4 - Pedro M^a GIL, FSC. *Trois siècles d'identité lasallienne : la relation mission-spiritualité au cours de l'histoire des FEC*, Rome, 395 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 5 EL 5 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, Origines: 1651-1726*, Rome, 1994, 190 p.
- 6 EL 6 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XVIII^e siècle : 1726-1804*, Rome, 1997, 243 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 7 EL 7 - Bruno ALPAGO, FSC. *L'Institut au service éducatif des pauvres*, Rome, 2000, 469 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 8 EL 8 - Michel SAUVAGE, FSC. *Vie religieuse laïque et vocation de Frère*, Rome, 2001, 313 p.

- 9 EL 9 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XIX^e siècle : 1805-1875*, Rome, 2001, 207 p.
- 10 EL 10 - Michel SAUVAGE FSC. *La vie religieuse: esprit et structure*. Recueil d'articles. Rome, 2002, 175 p.
- 11 EL 11 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XIX^e-XX^e s. : 1875-1928*, Rome, 2004, 252 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 12 EL 12 - Henri BÉDEL, FSC. *Initiation à l'Histoire de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes, XX^e Siècle : 1928-1946*, Rome, 2007, 142 p. (traductions en anglais, espagnol)
- 13 EL 13 - CONSEIL INTERNATIONAL DES ÉTUDES LASALLIENNES. *Le Charisme Lasallien*, Rome, 2005, 261 p. (traduction en anglais, espagnol)
- 14 EL 14 - Josean VILLALABEITIA, FSC. *Consagración y audacia - La Comisión Internacional de los Votos (1971-1976)*, Rome, 2007, 318 p.
- 15 EL 15 - Josean VILALABEITA, FSC. *Un falso dilema - I. ¿Religioso o maestro?*, Rome, 2008, 286 p.
- 16 EL 16 - Josean VILLALABEITA, FSC. *Un falso dilema - II. La respuesta capitular*, Rome, 2008, 264 p.
- 17 EL 17 – Pedro GIL et Diego MUÑOZ (ed.). *Que l'école aille toujours bien - Approche du modèle pédagogique lasallien*, Rome, 2013, 388 p. (traductions en anglais, espagnol)

ESSAIS LASALLIENS

Essais Lasalliens n. 1, *Un certain air d'élévation et de grandeur*. (Fr. Jean-Louis Schneider)

Essais Lasalliens n. 2, *No hagáis diferencia... Consagración y tareas apostólicas en los primeros tiempos del Instituto* (H. Josean Villalabeitia).

Essais Lasalliens n. 3, Vocabulaire Thématique de l'Association Lasallienne
(Antonio Botana)

Essais Lasalliens n. 4, Fondements pour un modèle actuel de Famille
Lasallienne (Antonio Botana)

THEMES LASALLIENS

Thèmes lasalliens 1, 284 p., 1992.

Thèmes lasalliens 2, 282 p., 1993.

Thèmes lasalliens 3, 324 p., 1997.

Tables des matières

	Pages
LETTRE DE PRÉSENTATION	
<i>F. Álvaro Rodríguez Echeverría, FSC</i>	5
Introduction – UN « RÉCIT » QUI NAÎT D'UNE CONVERSATION	9
AVANT PROPOS	
<i>F. Michel Sauvage, fsc</i>	21
Première Partie – L'ESPÉRANCE DANS UNE ADAPTATION CRÉATIVE MAIS ÉTOUFFÉE (1923-1956)	
Introduction – LA FIN D'UNE ÉPOQUE	
<i>F. Miguel Campos, fsc</i>	35
Chapitre 1 – LE CONTEXTE D'UNE VIE RELIGIEUSE NAISSANTE DANS UNE CULTURE DE CHRÉTIENTÉ QUI S'ÉCROULE	39
L'expérience familiale	39
Le milieu familial, paroissial et scolaire	42
La Formation initiale	50
La deuxième Guerre Mondiale	65
Après la guerre	75
Chapitre 2 – LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1946 TOURNE LE DOS À L'HISTOIRE	81
Le Chapitre Général de 1946	81
Le Statut laïc de l'Institut	96
La révision de la <i>Règle</i>	100

Chapitre 3 – LES FORCES CRÉATIVES DANS LA VIE DE L'INSTITUT	119
Première expérience scolaire	119
L'expérience d'une communauté internationale	122
Vincent Ayel et la naissance de catéchistes	131
L'action déterminante du F. Guillermo-Félix et les études de théologie	133
Découverte active de la Bible	142
La critique positive du F. Vincent Ayel	147
L'amitié du F. Maurice-Auguste	150
Le scolasticat missionnaire international et le F. Adrien	153
Origine de la thèse en théologie	157
Chapitre 4 – LES SEMAILLES INAPERÇUES MAIS DÉTERMINANTES DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956	161
Le passage de Rome à Annappes	161
La réforme du système des études religieuses des Jeunes Frères	165
La réforme du cycle dit supérieur des études religieuses des Frères	171
Vers le Chapitre Général de 1956 : La question des prières vocales dans l'Institut	174
Chapitre 5 – LES RÉSULTATS ET LES ORIENTATIONS DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956	181
Les résultats du Chapitre Général de 1956	181
Un toilettage timoré des prières vocales	184
Vers le renouveau du service éducatif des pauvres : Le rôle du F. Honoré de Silvestri	190
Le souci de la formation doctrinale et catéchétique des Jeunes Frères	195
Trois orientations décisives du Chapitre général de 1956	197
Chapitre 6 – LA VITALITÉ ET LES PERTURBATIONS DE L'INSTITUT ENTRE 1956 ET 1966	207
Les événements après le Chapitre général de 1956	207

Les Frères deviennent des salariés : la pauvreté	218
Exigences accrues dans la formation professionnelle des Frères	219
La revue <i>Orientations</i> : Sa contribution dans la réflexion commune	220
Notes sur la revue <i>Orientations</i>	223
La crise d'identité de la vocation de Frère	234

Chapitre 7 – DEUX DÉCISIONS MAJEURES

DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1956	241
Révision de la <i>Règle</i> entre 1956 et 1966	241
L'audace de l'entreprise de révision	242
Les impasses de l'entreprise de révision	249
Les avancées décisives réalisées grâce à l'entreprise de révision menée de 1956 à 1965	259
Rendre le Fondateur à l'histoire : le renouveau des études lasalliennes entre 1956 et 1966	260
<i>Catéchèse et laïcité</i>	265
Fin de la thèse, Second Noviciat	280
Les débuts de mon enseignement à <i>Jesus Magister</i>	285
Autres enseignements : Québec, Bruxelles	295
Note des éditeurs	297

Deuxième Partie – UNE ESPÉRANCE PROPHÉTIQUE MAIS CONTREDITE DE LA RÉNOVATION (1956-1976)

Introduction – UN ENTRE-DEUX

<i>F. Miguel Campos, fsc</i>	301
------------------------------	-----

Chapitre 8 – LE CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II

L'expérience du Concile	309
<i>Perfectae Caritatis</i> et <i>Gravissimum Educationis</i>	314
Nouveautés doctrinales	324
La rénovation adaptée de la vie religieuse	331

Chapitre 9 – LA PRÉPARATION ET LE DÉMARRAGE DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967	341
1965-1966 : Vers le Chapitre général de 1966	341
La <i>Circulaire</i> 379 (18 Décembre 1963) et le questionnaire adressé par le F. Nicet-Joseph à l'Institut	343
La réponse des Frères au questionnaire du Supérieur général	348
La préparation du Chapitre général de 1966	351
Le début du Chapitre de 1966	353
Vers la deuxième session du Chapitre	357
Travail d'intersession, <i>Règle</i> et <i>Déclaration</i>	358
Chapitre 10 – LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967 AFFIRME SON IDENTITÉ ET MAINTIENT LE CARACTÈRE LAÏC DE L'INSTITUT	361
Le Chapitre a existé	361
Un Chapitre qui a voulu exister	363
Une première réflexion sur l'identité du Frère : Le débat au sujet de l'introduction du sacerdoce dans l'Institut	372
Chapitre 11 – LA DÉCLARATION, ÉPINE DORSALE DU CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967	394
La nouveauté de la <i>Déclaration</i> , notamment sur le service éducatif des pauvres et sur la consécration religieuse du Frère	394
Une deuxième session capitulaire	400
Un mouvement complexe de réflexion	407
Chapitre 12 – LA RÈGLE, POUR UN RENOUVEAU SPIRITUEL DE LA VIE DES FRÈRES	435
La présentation renouvelée que le 39 ^e Chapitre général donne de la vie concrète du frère	435
Période d'intersession capitulaire	439
Seconde session capitulaire	441

Chapitre 13 – L’INSTITUT APRÈS LE CHAPITRE GÉNÉRAL DE 1966-1967 : AVANCÉES ET CONTRADICTIONS	451
Le gouvernement	451
Orientations majeures et réalisations nouvelles sur la formation des Frères	464
Le Centre International Lasallien (CIL)	468
 Troisième partie – L’ESPÉRANCE FRAGILE ET VULNÉRABLE DE LA REFONDATION (1976-2001)	
 Introduction – LA RÉSURGENCE TOUJOURS NOUVELLE D’UN CHARISME FONDATEUR	
<i>F. Miguel Campos, fsc</i>	481
 Chapitre 14 – DE NOUVEAUX ACCENTS DANS LA THÉOLOGIE DE LA VIE RELIGIEUSE	
La vie religieuse à partir de la réflexion du Concile Vatican II	487
Nouveaux horizons de la vie religieuse post-conciliaire	511
Notes finales sur l’expérience du 39 ^e Chapitre général	525
 Chapitre 15 – PAR « UNE ÉCOUTE ATTENTIVE » AUX BESOINS URGENTS DU MONDE ET DE L’ÉGLISE, L’INSTITUT S’OUVRE À DE NOUVEAUX HORIZONS	529
Note historique	529
Les circulaires après le 40 ^e Chapitre général	532
La décennie 1976 -1986	538
Le processus vécu dans les études lasalliennes	542
La période 1986 - 1993	546
Les nouveaux défis de l’Institut	547
La préparation et le déroulement du 42 ^e Chapitre général en 1993	553

Chapitre 16 – UN CHANGEMENT RADICAL : DE LA RECHERCHE DE LA PERFECTION À UN ITINÉRAIRE D’EXODE, D’INCARNATION ET DE SERVICE	559
Note historique	559
L’expérience de l’école de la foi	561
Réflexion sur l’association lasallienne et les besoins des jeunes	571
Le F. Michel Sauvage à la recherche de nouvelles expériences	576
Les déplacements d’une vie de Frère	592
Chapitre 17 – LA « REFONDATION » : UN CONTINUEL REJAILLISSEMENT DE LA FONTAINE TOUJOURS JEUNE L’ESPÉRANCE FRAGILE D’UN FRÈRE DES ÉCOLES CHRÉTIENNES	601
Note historique	601
Théologien pour qui ?	602
Un itinéraire qui continue à évoluer	606
Araruama : perspectives de refondation	609
Lima : relecture de la <i>Déclaration</i>	623
Une relecture de l’itinéraire final du frère michel sauvage	627
Revenons aux sources de l’expérience lasallienne	629
Une relecture de l’itinéraire des origines : un charisme de fondation	630
Une refondation au XXI ^e siècle ?	631
Questionnements nouveaux et inédits	633
ÉPILOGUE	
<i>F. Miguel Campos, fsc</i>	635
Références bibliographiques	647
Bibliographie chronologique	654