

IX^{ème} Congrès de l'Association Française de Science Politique

Toulouse, 5-6-7 Septembre 2007.

Atelier 17 : « Porter les Évangiles au monde » : les logiques religieuses d'engagements politiques des catholiques au XX^{ème} siècle.

De la contemplation à la contestation : socio-histoire de la politisation des dominicains de la Province de France (1954-1969).

Yann Raison du Cleuziou

ATER, doctorant en science politique,
Centre de Recherche Politique de la Sorbonne
Université Paris I Panthéon-Sorbonne
raison_du_cleuziou@yahoo.fr

« Être témoin, c'est faire mystère, c'est vivre de telle façon que la vie soit inexplicable si Dieu n'existe pas ».

Cardinal Suhard

Les approches des relations qui peuvent exister entre activités religieuses et politiques restent souvent tributaires d'un paradigme initial qui confond religion et société dans les civilisations anciennes puis les oppose au terme d'un processus de « désenchantement » dans le monde « moderne ». Le champ religieux et le champ politique sont alors pensés de manière très autonomes, l'accent mis sur leur antagonisme et leur concurrence pour prescrire les règles sociales [Poulat, 1981]. Illustrée en France par l'affrontement entre l'Église catholique et la République, ce « paradigme de la perte » ou de la « sécularisation » réifie sous la forme d'un sens commun savant une distinction produite en grande partie par l'institution religieuse et les courants anticléricaux. L'opposition entre la culture catholique, souvent désignée sous le terme nostalgique de « chrétienté », et la culture « moderne » est un avatar de cette approche. Cette distinction est d'autant plus pernicieuse que par sa congruité avec les représentations sociales produites par les acteurs de « l'Église » et du « monde », elle peut donner au chercheur l'illusion confortable de trouver dans le milieu observé la preuve de l'efficacité de sa théorie. Corollairement la Hiérarchie de l'Église peut utiliser ces recherches sociologiques comme une ressource qui légitime la problématique qu'elle construit du rapport des catholiques au « siècle » [Lagroye, 2006]. Entretenant ces effets de théories croisés, l'approche culturaliste peut en outre tendre à réifier – d'une manière qui a déjà été dénoncé pour le structuralisme [Bensa, 2006] – les rationalisations produites par l'institution religieuse pour légitimer son existence. Le jeu permanent de négociations et de conflits pour l'imposition en pratique de la norme de l'activité religieuse légitime, au sein de l'institution, est occulté au bénéfice des seuls portes paroles institués pour figurer l'institution. Les contestataires se trouvent alors doublement exclus par les tenants de l'autorité institutionnelle et par les sociologues : les premiers ne leur laissent souvent d'autre alternative que le silence discipliné ou la « réduction à l'état laïc » ; quant aux seconds, ils arbitrent l'opposition en étiquetant les démarches dissidentes de « sécularisation » ou encore de « sortie de la religion »

pour les fondre ainsi dans le « monde » qu'ils ont rejoint. La dimension religieuse de la contestation s'en trouve radicalement sous évaluée et reste dans l'ombre des recherches [Hervieu-Léger ; 1994 : 40-41]. Par conséquent, au motif de l'analyse d'une altérité construite par la définition du phénomène religieux en terme de *sacré* [Isambert ; 1988], se trouvent déniées les logiques religieuses des acteurs dans la mesure où leurs actions ne relèvent plus de la définition de la religion sur laquelle repose l'approche sociologique. Ainsi, les phénomènes politiques et religieux dans leurs existences contingentes et historiques, dépendant des actions d'acteurs qui ne cessent de s'affronter pour définir leur réalités sociales et relevant de processus historiques complexes sont déniés et reconstruit sous la forme plus rassurante d'idéaux types. Plus précisément, il est à regretter que dans l'étude de la relation entre religion et politique, certains usages de la sociologie de la « modernité » puissent aboutir à substituer à des recherches manquantes un artificieux récit qui autorise à transformer des certitudes ponctuelles en trame cohérente [Veyne, 1971 : 194-234].

Pourtant si on décentre le regard de l'institution vers les pratiques d'engagement des religieux, des prêtres ou des laïcs, on constate que les catholiques n'ont jamais cessé d'être dans « le monde » où ils sont confrontés à la question politique, ce qui n'est pas sans incidences en retour sur l'institution catholique comme sur la vie politique. Entre l'après-guerre et la fin des années soixante-dix, on observe un ensemble de crises dans les mouvements catholiques français, qui s'articulent toujours autour de la question de l'engagement politique, plus spécifiquement exprimée par la contestation de la distinction entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel. Cette contestation, loin d'être restreinte au seul champ des débats théologiques auxquels les concepts de « temporel » et de « spirituel » semblent appartenir, traverse de manière générale toutes les activités religieuses ou profanes dans lesquelles les modalités de l'attitude catholique semblent à repenser face à un monde de plus en plus sécularisé : action politique, mission, communauté, vie de foi, expérience religieuse, liturgie, statuts du clerc et du laïc. La revendication d'une réévaluation des manières d'être catholique à travers un certain nombre d'expériences et de savoirs « modernes », « scientifiques » et de réalités sociales et historiques nouvelles a pour conséquence de rendre incertaine la frontière entre les activités qui sont propres à une logique religieuse et celles qui ne le sont pas. L'Ordre dominicain n'échappe pas à cette problématique. Lors du Chapitre Provincial de 1969 et à rebours de l'injonction répétée par les autorités de l'Ordre de ne pas dépasser les limites des activités spirituelles¹, les frères de la Province de France adoptent une motion qui fait de l'engagement politique une modalité normale voire nécessaire de leur règle de vie religieuse².

Cette légitimation de l'engagement politique des religieux dominicains marque une rupture avec la prohibition de l'engagement temporel des clercs fréquemment rappelée par les autorités hiérarchiques de l'Ordre depuis 1954. Cette dernière est la conséquence des sanctions qui avaient frappé les dominicains français lors de l'interdiction des prêtres-ouvriers cette année là [Leprieur, 1989]. A plus long terme, elles s'inscrivent aussi dans l'histoire des éditions et de la presse dominicaine, activité importante de l'Ordre depuis l'entre deux guerre. La revue *Sept* avait du cesser de paraître en 1937 sur ordre du Vatican car sa direction par des dominicains pouvait sembler engager l'Église. De même en 1951, les dominicains avaient dû se retirer du journal *Quinzaine* que les Pères Henri Desroches et Joseph Robert venaient de lancer [Tranvouez, 2000]. Dans les deux cas, la parution a pu se poursuivre sous un nouveau titre (*Temps Présent* pour *Sept* et *La Quinzaine* pour *Quinzaine*) et avec des rédacteurs exclusivement laïcs. Cela manifeste l'importance de la division des rôles entre clercs et laïcs au sein de l'institution catholique. Pour les gardiens de cette dernière, une « compromission » politique des clercs affecterait la légitimité de sa prétention à l'universel. L'engagement

temporel des religieux n'a pourtant rien d'exceptionnel, l'ampleur des divisions apparues dans l'Église de France lors de la condamnation de l'Action Française le rappelle [Prévotat, 2001]. Certains dominicains furent alors d'ardents propagandistes du maurrassisme sans être sanctionnés pour cela avant 1926 [Laudouze, 1990]. La défiance des autorités romaines et épiscopales à l'égard des engagements politiques semble résulter de la configuration nouvelle qui a succédé à cette condamnation. L'Église de France renforce alors de nouvelles stratégies pour reconquérir la société. L'Action catholique spécialisée en deviendra emblématique. Le corps épiscopal renouvelé à 70% en 1939 par rapport à 1927 – « pour écarter toute contamination politique au bénéfice d'un vigoureux engagement apostolique : Action catholique plutôt qu'Action Française » comme l'écrit Etienne Fouilloux [1997 : 238] – sera très marginalement épuré à la Libération et reste sur cette ligne intégraliste [Poulat, 1977] et missionnaire. En outre, dans l'après-guerre la question de l'engagement temporel des clercs dépend de deux phénomènes qui trament une configuration spécifique : le rapport des chrétiens aux communistes transformé par des fraternisations dans la Résistance et les camps de prisonniers ; le développement d'initiatives apostoliques novatrices résultant du constat d'une déchristianisation croissante de la France [Poulat, 1999]. Les positions antagonistes qu'adoptent alors les catholiques à l'égard du Parti Communiste sont révélatrices de positionnements religieux différents quant à la pensée des rapports légitimes entre l'Église et le monde. Ces antagonismes au sein du champ catholique sont aussi révélateur des incidences sociales et pratiques des différentes manières de construire la « crise » à partir du constat de déchristianisation. Les dominicains sont au cœur de ce débat : dénoncés par la droite réactionnaire pour le « philocomunisme » de leurs publications³, ils sont indirectement touchés par la condamnation de *Jeunesse de l'Église* [Keck, 2005], de *La Quinzaine* [Tranvouez, 2000], puis directement sanctionnés en 1954 pour leur soutien aux Prêtres-Ouvriers (PO). Si la motivation religieuse de ces sanctions est première dans tous les cas, la question de l'engagement temporel est sous-jacente, en l'espèce parce qu'elle est dénoncée par la Hiérarchie comme une transgression caractérisée des normes constitutives de la fonction sacerdotale mais aussi parce que la collaboration avec le communisme est prohibée⁴. De fait, l'espace des positions catholiques par rapport au PC recoupe des positionnements concurrents dans le champ religieux quant à la définition des rapports entre l'Église et le monde. La question théologique et la question politique sont étroitement imbriquées. C'est autour de ce double questionnement corollaire que va être défini un clivage qui traverse les champs religieux et politique, celui entre « catholiques de droite » et « catholiques de gauche »⁵.

Ces clivages doivent attirer notre attention sur le caractère polémique du recours aux catégories de temporel et spirituel, religieux et politique. Ils soulignent un enjeu central du champ religieux : l'affrontement entre des acteurs concurrents pour définir la norme de l'activité religieuse légitime par l'ensemble de leurs pratiques sociale, intellectuelle, politique et religieuse. A ce titre nous nous attacherons, dans cette communication, à montrer comment l'institution dominicaine construite par un ensemble de normes relevant d'une culture monastique centrée sur l'activité contemplative et constitutive d'un *habitus* religieux spécifique va être contestée. Progressivement va lui être substitué la possibilité au moins pour certains frères, d'une vie religieuse centrée sur le témoignage par le partage de la vie et des préoccupations de certains milieux sociaux pouvant aller jusqu'à l'engagement politique. C'est toute l'institution dominicaine qui se trouve bouleversé par le conflit entre les frères porteurs de ces perceptions et pratiques antagonistes de la vie religieuse. Nous voudrions proposer dans cette communication la réunion d'un faisceau de faits heuristiques pour comprendre la manière dont l'évolution d'une institution religieuse et les trajectoires de

certaines de ses membres ont pu aboutir à ériger l'engagement politique comme activité religieuse légitime en 1969.

I/ Entre chrétienté et mission, l'institution dominicaine en tension⁶.

De 1954 à 1969, les archives des Chapitres Provinciaux et Généraux, ainsi que le dépouillement des publications internes à l'Ordre des Prêcheurs, permettent de saisir un certain nombre d'enjeux qui traversent l'institution. Depuis la Libération, l'effervescence apostolique de l'Église de France [Fouilloux, 1997] et les innovations apostoliques qui en résultent, posent des problèmes au sein de l'institution dominicaine. Dès le chapitre de 1947, le père Réginald Omez déclare dans son allocution précédant l'élection du nouveau provincial : « *Il nous faut un chef qui nous donne la garantie que dans leur souci de s'adapter au maximum à ce qu'ils croient être les exigences d'un témoignage contemporain dominicain, nos Pères plus "modernes" ne vont pas s'aventurer en des initiatives ou des entreprises qui compromettraient des valeurs essentielles de notre vie dominicaine* »⁷.

a) Des innovations missionnaires déviantes

Une lettre du Père Forestier au définitoire* précise ce que pourrait être cette compromission. Il dénonce l'opposition que les « *pères jeunes* » font entre leur vie conventuelle et la nécessité d'atteindre des « *tranches sociales non évangélisées* ». Pour le P. Forestier cette démarche est contraire à la vocation de l'Ordre qui est « *la défense de la vérité* », c'est à dire la recherche théologique : « *réfléchir sur les événements et les doctrines du temps pour les juger, les éclairer, les orienter à la lumière de la Foi et de la doctrine* »⁸. Cette recherche doit être le fondement indispensable de toute action apostolique qui par défaut se perdrait en vain « *activisme* ». La problématique énoncée dans cette lettre va, par la suite, nourrir de nombreux débats dans l'Ordre.

En effet si l'Ordre dominicain paraît sanctionné en son entier en 1954 par la démission des trois Provinciaux à la demande du Père Maître Général, il serait faux de croire tous les frères unanimes quant aux Prêtres-ouvriers (PO). Si aucune source ne permet de quantifier le clivage, on retrouve suffisamment de traces des conflits dans les archives pour en comprendre le motif : les innovations apostoliques des PO transgressent les canons de l'*habitus* dominicain. La pratique du tutoiement, l'habillement civil, le travail, l'absence à l'office choral, l'irrespect de la clôture conventuelle, l'intérêt pour les sciences sociales au détriment de la théologie, autant de pratiques qui sont dénoncées comme des déviances. Les formes de vie nécessaires aux nouveaux engagements missionnaires sont perçues comme une menace aux observances régulières qui fondent l'*habitus* dominicain et assurent la pérennité de l'institution. C'est donc moins, les engagements apostoliques que la manière dont-ils peuvent entrer en conflit avec la règle dominicaine qui pose problème. Le Père Forestier écrivait déjà dans sa communication au Chapitre de 1947, que si le « *témoignage par la vie* » pouvait légitimement être pratiqué chez les franciscains, il paraissait inopportun à la vocation dominicaine⁹. Les archives de l'Ordre montre qu'en outre, les pratiques des PO ne sont pas les seules qui posent problème. Plus généralement, l'engagement de certains dominicains comme aumôniers dans des mouvements d'Action Catholique, le scoutisme ou diverses organisations apostoliques spécialisés est contesté parce qu'il tend à les faire vivre ordinairement en dehors du cadre conventuel. Sans doute, la dispense de vie régulière est largement permise par les Constitutions de l'Ordre mais dans les limites de l'autorité du Prieur. Or les aumôniers échappent totalement au contrôle des Prieurs.

Dans un contexte de mise au pas de la Province, le rappel à l'ordre est vigoureux. Au Chapitre Provincial de 1955, une pétition envoyée par le Père Bézine demande « *que les jeunes frères soient formées à être de vrais religieux* »¹⁰. La même année, un « *frère déjà ancien dans l'ordre* » tel qu'il se qualifie rappelle que « *la vie dominicaine est essentiellement contemplative* ». Il dresse dans une lettre envoyée aux définites un portrait en creux des frères qui selon lui « *dérogent* » : « *On cherche la sympathie, on ne recueille que la dérision. A un industriel qui a soif de la Parole de Dieu, vous parlez de son métier et de ses hauts-fourneaux. Vous pensez qu'un littérateur sera heureusement surpris que vous ayez lu le dernier roman. Non, lui et tant d'autres jugeront que vous avez dérogé* »¹¹. Cette dernière disqualification de l'apostolat des jeunes Pères est très révélatrice de l'enjeu sous jacent à la question des observances. Le différent entre frères porte avant tout sur le rapport à adopter avec le « monde moderne » en tant que religieux. La même année les Pères du définitoire écrivent une admonestation aux frères des éditions du Cerf qui synthétise bien la teneur du rappel à l'ordre adressé à certains prêcheurs : « *Votre souci apostolique de garder le contact avec le monde moderne afin de le christianiser vous a conduits plus d'une fois à dépasser les limites au delà desquelles vous risquiez de scandaliser les âmes fidèles. Telle n'était certainement pas votre volonté. C'est votre zèle qui vous a emportés. [...] On ne peut pas être toujours à la pointe du combat. Votre désir de vous faire entendre du monde païen a eu pour résultat que le monde chrétien ne vous comprend plus. [...] Nous vous demandons d'être plutôt docteurs qu'apôtres ou prophètes. Les missions viennent de Dieu, mais elles ne sont authentifiées que par l'Église* »¹². Quand au Père Henri Féret, prieur du Couvent de Dijon, il suggère au Provincial la plus grande radicalité à l'égard des jeunes Pères dont le style de vie est non conforme aux devoirs contemplatifs et conventuels de leur vocation dominicaine: « *Pour ma part, j'estime que, en toute cordialité de la part des supérieurs responsables de l'ordre et en toute loyauté de la part de tels religieux, il faudrait reconsidérer si on n'a pas fait fausse route en les laissant s'engager dans un Ordre dont ils refusent pratiquement la structure traditionnelle. Leur exclaustation et leur entrée dans le clergé séculier (où il y a tant de besoins !) les libérerait autant que l'Ordre, sans diminuer, tout au contraire, leur possible efficacité sacerdotale* »¹³. Si certains frères ne veulent pas revenir à la règle, il faut les inciter à quitter l'Ordre plutôt qu'ils ne subvertissent sa vocation en y restant. On ne peut comprendre la radicalité de cette réaction sans connaître la conception de la surnature qui la sous-tend : « *l'ontologie de nature et de grâce de l'Ordo praedicatorum* ». Henri Féret entend par là l'économie de la grâce propre à l'Ordre dominicain compris comme un organe providentiel de l'Église voulu par Dieu à travers S. Dominique. C'est dire que la grâce ne nourrit l'Ordre que tant qu'il est fidèle à sa vocation originelle. Par défaut, c'est l'ensemble de l'Église qui est menacée par le dysfonctionnement de cet organe.

Les préoccupations missionnaires ne disparaissent pas pour autant mais elles sont pensées dans le cadre strict de la conception de la vocation dominicaine « traditionnelle ». Lorsqu'en 1959, le Provincial crée une commission des appels apostoliques pour réfléchir sur les pratiques missionnaires de l'Ordre, cette dernière place sa réflexion dans le fil de l'effervescence apostolique de l'après-guerre : « *nous sommes enfermés dans un monde de baptisés, plus ou moins croyants. Nous ne sommes que rarement au contact des incroyants déclarés. Cependant l'incroyance est partout. Elle nous entoure, elle nous cerne, elle pénètre le monde des pratiquant eux-mêmes. Diffuse, elle menace la foi, met en question les affirmations dogmatiques, engendre un agnosticisme résigné. [...] Leur (les incroyants) anticléricalisme séculaire, né des compromissions de l'Ancien Régime, ne les dispose pas à recevoir la Foi par voie d'autorité. Il s'agit donc de les persuader. [...] On peut dire que c'est le monde moderne tout entier qui a besoin d'être évangélisé, catéchisé, apprivoisé,*

séduit et mené au Christ Sauveur »¹⁴. Si ce constat reprend bien des idées du référent des missions de l'intérieur* depuis *France, pays de mission*, la méthode suggérée ensuite diffère nettement des innovations des PO par une distribution des rôles apostoliques entre clercs et laïcs. La mission des dominicains doit rester dans le cadre de la vocation « traditionnelle » de l'Ordre : aux frères prêcheurs de se consacrer à la recherche théologique stimulée par leur vie contemplative, aux laïcs l'évangélisation des incroyants avec qui ils sont en contact par leur vie ordinaire. Les dominicains ne doivent participer à l'effort apostolique des laïcs qu'en formant ces derniers par des publications, des prêches, des sessions, bref en leur communiquant « *les fruits de leur contemplation* ». Ainsi le cadre de la mission ouvrière au sein de l'Ordre est redéfinie par opposition aux pratiques antérieures des PO : « *La Commission ne peut que se féliciter de voir que l'on s'éloigne de la conception d'un pur témoignage de genre laïque ou érémitique. [...] Le problème n'est-il pas en effet de promouvoir un laïc, de l'instruire de la Foi, et de l'aider à s'équiper en vue de ses tâches d'Église, d'apostolat, d'action politique et professionnelle ?* »¹⁵. Le rapport au « monde moderne » est pensé dans la cadre d'une « chrétienté » extérieure au monde et qui cherche à le conquérir. A ce titre, les frères doivent être des experts de la pensée contemporaine, surtout scientifique, afin de pouvoir développer une « apologétique » qui réponde aux interrogations portées par les savoirs profanes et les laïcs, mais ils ne sauraient « aller au monde », car c'est de leur « séparation » qu'ils tirent des grâces et donc leur charisme apostolique.

b) L'aggiornamento de l'Ordre : quand les déviations deviennent des innovations légitimes.

La dénégation de la légitimité du style de vie des « jeunes Pères » va s'amenuiser à mesure que les rapports de force au sein de l'Institution évoluent. La mise au pas relative à l'Affaire des Prêtres-Ouvriers cesse quand les dominicains français peuvent de nouveau élire leurs Provinciaux. Le Père Kopf élu Provincial de la Province de France en 1957 tente de défendre un *statu quo* entre les « appels apostoliques » et les nécessités de la vie contemplative. Partageant la croyance en une transformation profonde de la société, de nombreux frères ne peuvent faire l'économie d'un questionnement sur l'adéquation de l'Ordre aux exigences du temps. Ce questionnement devient d'autant plus pressant qu'il est porté par les entrants dans l'Ordre et que le déclin des vocations commence à être constaté. Comme le dit le Père Carré, lors du Sermon d'ouverture du Chapitre de 1959 : « *la fin de notre Ordre est intangible. Les moyens traditionnels le sont aussi. Mais sans rien perdre de leur substance, ils peuvent être ajustés à des conditions nouvelles de vie et d'action. La gravité de cette question ne vous échappe pas, d'autant qu'il se trouve, pour nous la poser, nombre de novices ou de postulants, témoins de la « nouvelle vague* ». »¹⁶ L'image de la vague file la métaphore du raz de marée utilisée par le Père Carré pour décrire l'émergence d'un monde radicalement nouveau et matérialiste où Dieu n'a pas sa place.

A partir de 1959, le déclin des vocations devient un problème essentiel du gouvernement de l'Ordre. Le non renouvellement des effectifs contraint à la suppression de certains engagements et à un redéploiement des frères sur des charges « *directement conformes à la mission de Prédication et d'Enseignement qui est la nôtre* »¹⁷. La définition des priorités apostoliques va nourrir les divisions dans l'OP, *in fine*, c'est la définition de l'activité religieuse légitime qui pose problème. L'enjeu du conflit entre frères porte sur la définition du style de vie dominicain le plus adéquat pour rendre la Parole de Dieu audible aux hommes qu'ils soient croyants ou non. Ce débat est alimenté par les expériences

différentes des frères, des débats sur l'intuition originelle de St Dominique et la vocation de l'Ordre, mais aussi par le Concile Vatican II. Autant de ressources mobilisées par les frères pour légitimer leur conception de l'Ordre. Si pour les uns, l'apostolat de l'Ordre n'est fécond que dans la mesure où les frères conservent une vie contemplative et régulière qui les nourrit de la Parole, au contraire pour d'autres, la Parole ne sera reçue que si elle est audible, c'est-à-dire que la vie des frères est un signe visible de la « bonne nouvelle » portée par le Christ. La légitimité de ce dernier point de vue s'affirme à mesure que l'Ordre et l'Église deviennent des objets légitimes d'examen dans une logique d'aggiornamento ouvert par le Concile Vatican II. Les débats sur la restauration des Constitutions de manière plus conforme à l'esprit originel aboutissent au Chapitre Général de Bogota en 1965, à la suppression de l'épithète *monasticis* remplacé par *regularibus*. Lors du Chapitre général de 1968, le livre des Constitutions de l'Ordre sera largement remanié dans le sens d'une plus grande souplesse de la vie régulière dont la responsabilité est laissée à la charge de chaque frère et non plus au prieur comme c'était le cas auparavant. Ce qui apparaît une revanche de Lacordaire sur Jandel [Bonvin, 1989 : 132]. Malgré tous ces débats sur la vocation de l'Ordre, la conception de la Prédication reste très classique. En outre, les aménagements concrets de la règle posent toujours problèmes.

Une série d'enquêtes sur l'Ordre commandée pour préparer les réformes demandées par le décret conciliaire *Perfectae Caritatis*, va permettre aux jeunes frères qui ne peuvent intervenir lors des Chapitres de se manifester et de mettre à l'agenda de nouvelles questions. Ces prises de paroles rendent les clivages dans l'Ordre plus saillants. Au Chapitre Provincial de 1967, le rapport de la commission de l'institution conventuelle indique : « nous ne sommes pas d'accord sur les raisons du malaise actuel, certains le voyant dans l'affadissement du sens religieux et du sens contemplatif, d'autres ne le voyant que dans l'aspect anachronique des formes en lesquelles se présentent actuellement les valeurs originelles de l'institution de St Dominique. » Comme le résume le P. Congar lors du Chapitre : « Ce qui a été rapporté montre que certains ne supportent plus que l'Église soit une réalité à part, ils veulent qu'elle soit l'animation spirituelle du monde sans être à part. » En effet, l'ensemble des normes constitutives de l'institution dominicaine est contestée par les Pères qui ont repris le travail depuis 1962 et développent un *ethos* religieux alternatif à l'état de religieux « séparé » antérieur.

En 1967, le Père Maître envoie un questionnaire à tous les frères de l'Ordre pour préparer l'aggiornamento des religieux à l'invitation du décret conciliaire *Perfectae Caritatis*. Le Provincial constitue des ateliers pour donner sa réponse. Les ateliers sur la vie régulière (frères Rettenbach, Evrard, Claverie) et le ministère de la Parole (frères Henry, Robert, Dagonet), sont menés par des frères au travail, qui font de la finalité apostolique de l'Ordre auprès des incroyants, la norme ultime à partir de laquelle la légitimité des pratiques de l'Ordre doit se définir. Ainsi la clôture doit-elle être aménagée afin que la communauté des frères soit un signe « lu par les hommes » grâce à l'échange et l'accueil¹⁸. Position qui peut être exprimé avec une légitimité nouvelle depuis que le travail des prêtres a été autorisé et que les théologiens Chenu et Congar apparaissent réhabilités lors du Concile.

Le Père Nicolas Rettenbach élu provincial au Chapitre, aumônier des étudiants, va être au cœur du retournement de la perspective apostolique. Lors du Congrès des Provinciaux à Rome en septembre 1967, après avoir fait le constat que « la parole de certains prédicateurs n'est plus reçue comme la Parole du Salut désiré, car leur langage n'est plus celui de notre temps », il tente avec les provinciaux d'Europe du nord, de promouvoir une « re-invention » de l'ordre dominicain pour donner à la Parole de Dieu « la chance d'être de nouveau actuelle »¹⁹. La conception du rapport de l'Église au monde change. Comme l'écrit le père Rettenbach aux frères de la Province en novembre : « la mission ne doit plus être un

mouvement à sens unique, allant de l'Église qui apporte, au monde des hommes qu'elle veut évangéliser : elle doit être nécessairement un mouvement, qui, par des frères situés au milieu des hommes par leur tâche missionnaire, va vers l'Église pour l'éclairer sur les questions des hommes, sur la nouvelle façon dont elle doit exister parmi eux pour être Parole vivante de Dieu, et être une question posée pour Dieu »²⁰. Ce glissement rhétorique est la traduction dans l'ordre du discours et des rationalisations, des expériences et innovations des jeunes Pères.

II/ Des expériences fondatrices : de la spiritualité du profane à la politisation

Cette dernière prise de position a été rendu possible par les expériences convergentes d'un certain nombres de frères. Les informations biographiques recueillies pour l'instant sur cette cohorte de frères, permettent d'avancer l'hypothèse que leurs innovations pratiques et théologiques répondent à la nécessité qu'ils ont rencontrés dans leurs expériences apostoliques, d'ajuster les règles de l'institution à l'évolution du monde social où ils sont engagés [Lagroye, 2003].

a) De l'expérience du désajustement à la contestation

A ce titre, il est important de noter que les dominicains entrepreneurs de réforme dans l'Ordre sont le plus souvent rentrés dans l'OP après-guerre. Leurs vocations ont été orientées vers l'Ordre par la presse dominicaine, le charisme de frères aumôniers scouts (Liégé) ou universitaires (Blond), voire pour certain comme Paul Blanquart par les sanctions de 1954. Sans généraliser, dans les témoignages recueillis pour l'instant, la position des dominicains dans l'Église a orienté leur choix. Sensibilisés aux aspects missionnaires de l'Ordre par lesquels ils l'ont connu, on peut comprendre leurs réticences à se plier à la vie monastique du Saulchoir le temps de la formation. La consultation du *catalogus* permet de constater qu'ils ont un profil apostolique marqué : Ils travaillent, sont aumôniers d'étudiants ou rattachés à des organes de recherche comme le CIREC²¹ ou Économie et Humanisme, où s'élabore une révision de la théologie par son dialogue avec les sciences sociales et tout spécialement avec le marxisme qui est considérée comme l'une d'elle. La concentration de ces ministères au Couvent St Jacques explique aussi que ce soit de là que va débiter une réflexion sur l'engagement politique des religieux.

Depuis le décret conciliaire *Presbyterorum ordinis* en 1965, le travail des prêtres est de nouveau autorisé et légitimé comme une activité sacerdotale²². En 1967, 22 frères sont au travail, dont 10 ouvriers, 5 techniciens, 3 scientifiques, 2 juristes. Les deux autres Provinces n'ont chacune que trois frères au travail. Il faut noter qu'à partir de 1962 le travail des religieux se pose de manière nouvelle dans la mesure où la « mission ouvrière » n'en est plus le cadre exclusif. Alors que pour les PO, le travail était une nécessité dictée par les exigences d'une naturalisation à finalité missionnaire dans la classe ouvrière, pour les « prêtres au travail », c'est un moyen de vivre avec les hommes d'un milieu social ou professionnel, en partageant tout de leur condition, afin de pouvoir leur porter la Parole de Dieu dans leur langage. Il ne s'agit plus donc d'un moyen exceptionnel conditionné par la volonté d'évangéliser la classe ouvrière, mais d'une pratique ordinaire qui s'inscrit dans une conception nouvelle du sacerdoce et répond à l'ambition d'inventer de nouveaux signes pour objectiver la présence divine. C'est pourquoi la volonté de travailler a le plus souvent pour corollaire une volonté de rompre avec l'institution conventuelle.

Les pères qui travaillent sont au sein de l'institution les entrepreneurs d'un nouveau régime de justification de la foi centré sur le témoignage. Ils réévaluent la « vérité » des formes de vie dominicaine en fonction de leur pertinence à répondre à la finalité missionnaire de l'Ordre. Le « *service de la Parole* » requiert moins l'étude et la vie contemplative que la « *solidarité avec le milieu* » auquel la Parole est adressée²³, et ce d'autant plus que le milieu visé est étranger à l'Eglise. La solidarité est le seul moyen de sortir de la culture d'Eglise et de rendre pertinente, « vraie » la Parole à ceux qui l'ignorent. Cette solidarité est aussi nécessaire parce que pur « *discerner l'impact de la foi dans la vie des hommes, il faut éprouver soi-même cet impact en sa vie personnelle* » : « *Alors on ne parle plus d'une chose simplement sue ; la parole devient témoignage* »²⁴. La solidarité avec un milieu est aussi nécessaire parce que la Parole de Dieu doit être « *parlée* » et « *vécue* »²⁵. Les frères doivent la traduire en actes pour devenir des signes vivants, être transfigurés par l'évangile : « *L'apôtre ne donne une parole vraie que dans la mesure où il reçoit, dans la mesure où il assume par amitié et communion les grandes aspirations, les espoirs, les souffrances caractéristiques d'un milieu. [...] Il s'enracine, [...], d'autant plus nécessairement dans une 'solidarité vécue' avec un milieu que celui-ci est plus étranger à l'Eglise. Cet enracinement assure la vérité humaine d'une Parole qui suppose, bien sûr, une réflexion sur la façon dont ce milieu peut accueillir la foi, et une théologie qui sera plus ou moins élaborée au sein de la communauté apostolique* »²⁶. Une note collective du groupe « Frères prêcheurs et présence au monde » et une note jointe d'Etienne Lambert mettent en avant une conception commune de la motivation du travail : c'est un partage de la condition des hommes par une naturalisation longue – comparée à une mort et qualifiée de « *risque certain* » – pour « *être en vérité de situation par rapport au monde moderne qui est principalement un monde de travail, de technique, de science et constater comment sa propre foi d'abord peut y subsister, se purifier, re-naître en quelque sorte pour lui et les hommes de son époque.* »²⁷ Cet engagement des frères dans le monde n'est pas possible sans le soutien d'une communauté adaptée à la vie en solidarité des frères, à leur engagement professionnel. La vie conventuelle n'est pas cohérente avec ces nouvelles contraintes qui pèsent sur l'apostolat. Il faut que la communauté soit un signe du Royaume pour ceux avec qui les frères vivent en solidarité. Sa fonction eschatologique dépend de la pertinence du signe qu'elle donne : « *c'est dans la mesure où des hommes avec qui nous vivons savent que nous prions, nous voient prier ensemble, et se retrouvent dans cette prière, qu'ils peuvent pressentir la signification de notre solidarité avec eux* »²⁸. Les prêtres au travail quitteront progressivement leurs couvents à partir de 1968 pour fonder des petites communautés de base où les laïcs et incroyants peuvent être accueillis.

b) Des événements catalyseurs

Les innovations dont ces frères vont être porteurs dépendent aussi de l'évolution des mouvements catholiques auxquels ils participent, comme Vie Nouvelle ou l'Action Catholique spécialisée. Ainsi le frère Philippe Roqueplo va développer une théologie de l'engagement temporel pour répondre à la crise du mandat qui se manifeste lors de la création de la JUC²⁹ en 1966, et aux exigences qu'il rencontre chez les scientifiques dont il est l'aumônier³⁰. Le frère Paul Blanquart cherche à développer une convergence entre chrétiens et marxistes³¹. Le journal de Nicolas Rettenbach témoigne de la manière dont-il peut souffrir des contradictions entre son *habitus* religieux et son désir de porter la Parole aux laïcs et incroyants qu'il peut côtoyer dans son travail³². Expérience intime des tensions d'une paradoxale « *déconfessionnalisation apostolique* » que traversent d'autres frères au travail comme Jean Merlo³³. L'engagement politique apparaît dans leurs trajectoires comme une condition de la pertinence de leur démarche apostolique, que certains qualifient de

« sécularisation » ou de « déconfessionalisation ». Il s'agit avant tout pour eux, non de rompre avec la logique religieuse de leur engagement mais avec ses formes historiques et cléricales surannées parce qu'elles deviennent un obstacle à la transmission de la foi. A ce titre, il est significatif que les frères engagés dans cette contestation mobilisent leur expérience apostolique pour la légitimer, plus que des références théologiques : « moi j'ai vécu avec les scientifiques, il fallait leur parler et j'en étais malade, ils allaient me poser des questions et j'avais pas les réponses, une fois je me suis mis tellement en rogne avec quelqu'un qui me disait que je me fichais de lui que j'ai donné un coup de poing sur la table et il a fallu passer une radio »³⁴. Les frères au travail, ou ceux qui sont aumôniers de la Vie Nouvelle, de mouvements d'actions catholiques spécialisés ou d'étudiants partagent l'expérience d'une saturation de leur rôle traditionnel. Ils sont poussés à inventer de nouvelles manières d'être religieux pour rester ajusté aux nécessités de la finalité apostolique.

Mai 68 va radicaliser cette prise de conscience. Comme l'écrit Nicolas Rettenbach : « *Quels que soient les efforts faits depuis 15 ou 20 ans pour présenter un visage de Dieu qui soit celui de la Bible, c'est-à-dire qui prend parti pour l'homme, qui s'engage en son histoire, il reste que le subconscient de beaucoup de chrétiens est encore déterminé par un Dieu, si haut qu'il apparaît absent, nécessaire sans doute, mais pour expliquer l'organisation du monde. Ces chrétiens ont alors le sentiment d'une division en leur vie : d'un côté une vie « religieuse » qui s'adresse à ce Dieu dont ils ne voient pas la relation avec leur tâche d'hommes d'aujourd'hui, d'un autre côté un effort humain inspiré par leur foi pour faire accéder leurs frères à la dignité d'homme révélée par la Parole de Dieu. Si nous n'arrivons pas à résoudre cette division, à leur présenter un visage de Jésus-Christ, en cohérence avec la réponse qu'ils se sentent, par leur foi, obligés de donner à l'attente des hommes « sous développés » [...], leur foi ne résistera pas. Or, une part encore de la Prédication, de l'enseignement, en milieu chrétien, une certaine façon de prier, donnent encore trop d'impression d'une transcendance de Dieu, abstraite, ressentie dans la conscience des chrétiens comme une indifférence »*³⁵. Les frères, pour conserver la pertinence de leur engagement, doivent ainsi développer de nouvelles pratiques qui transgressent les normes constitutives de leur rôle, afin de construire par leurs innovations un visage de Dieu qui puisse être accueilli parce qu'il répond aux préoccupations de leurs contemporains. Leur « sécularisation » a pour but de leur permettre de parler le langage des hommes, comme Dieu³⁶. La politisation ne viendra que par surcroît à cette démarche.

c) Une politisation par surcroît

La réflexion sur l'engagement politique comme question collective qui se pose à l'Ordre apparaît lors des Journées interprovinciales à l'Arbresle en juin 1966³⁷. Joseph Robert s'y réfère lorsqu'il envoie une lettre au Chapitre Provincial de 1967 concernant la guerre du Viêt-Nam. Il souligne que l'absence de prise de position rend complice de la guerre et conclut à la nécessité d'un engagement de l'Ordre : « *Comment un chapitre o.p. aujourd'hui peut-il efficacement, ad intra et ad extra, témoigner, selon l'esprit de St Dominique, d'une volonté de Paix, en communion avec « tous les hommes de bonne volonté » de « Pacem in terris » et « Progressio populorum » ? Appel aux religieux o.p. de France ? Lettre à nos frères o.p. du Viêt-Nam ? Message à nos frères o.p. des USA, Philippines etc. Propositions au Maître général et au Chapitre Général ? Déclaration aux chrétiens de France qui par la presse (Le Monde) sont concernés par notre aggiornamento ? Alerte aux autres religieux et à tout le clergé ? »*³⁸ Marie-Dominique Chenu, sans doute chargé d'y réfléchir par Nicolas Rettenbach, note sur la lettre « être accablé par ce problème » et appuie la demande au motif que « ces questions ne peuvent ni ne doivent être récuses sous le motif que ce sont des problèmes

politiques. Le témoignage évangélique est en cause»³⁹. Le Père Rettenbach reprendra la demande lors du travail des trois définitoires et suggérera une lettre aux frères par la voie d'*Ut sint unum**, plutôt qu'une déclaration dans les Actes du Chapitre* qui risquerait d'être censurée par la curie généralice⁴⁰. C'est la solution qui sera effectivement adoptée⁴¹.

Par la suite les événements de mai 68 vont traverser l'Ordre à la fois par une contestation des frères en formation au couvent du Saulchoir à Etiolles, et par l'expérience des aumôniers dominicains du Centre saint Yves (aumônerie étudiante des faculté de droit de Paris) qui vont s'engager et soutenir la contestation étudiante. Au Saulchoir des assemblées générales se succèdent. Leur objet principal est la contestation de l'organisation de la formation, et des règles de vie conventuelle, qui les séparent du monde et ne les préparent pas à leurs futures missions. Au Centre saint Yves, l'engagement des aumôniers conjugue deux modalités de politisation que l'on rencontre dans l'Ordre. La première est la solidarité avec le milieu où les frères sont engagés, la naturalisation nécessaire à leur apostolat exigeant un prolongement politique pour être authentifié ; la seconde issue des recherches de certains théologiens de l'Ordre et plus spécialement ceux investis au CIREC, adoptent une démarche qui repose sur une analyse sociologique pour prendre parti pour ceux qui souffrent d'injustices afin de témoigner d'une manière prophétique des promesses de l'Évangile. Les conférences de Paul Blanquart au Centre saint Yves, comme celle de Marie Dominique Chenu au colloque « Société injuste et Révolution » à Venise⁴², illustrent cette dernière approche. Quelques soient les modalités de la politisation, elle répond toujours à l'ambition d'engager l'Église afin qu'elle devienne un signe d'espérance et de Salut, à l'exemple du Christ. Pour tous ces frères, l'engagement pour une société plus juste est nécessaire pour rendre crédible leur foi comme ressource de transformation personnelle et sociale et par conséquent de nouveau rendre audible la Parole de Dieu.

III/ Une légitimation de la politisation de la vie religieuse

a) Une enquête au sein de la Province.

Le Père Rettenbach crée au mois de juillet 1968 une commission⁴³ pour réfléchir à la relation possible entre engagement politique et mission. Elle se réunira d'octobre 1968 à juin 1969, va mener une enquête auprès d'une quarantaine de frères sur le sujet pour préparer son rapport. Seize répondent. [Si l'intégralité des réponses n'a pu être retrouvée pour l'instant dans les archives, les abondants extraits cités dans le rapport donnent déjà de précieuses indications]. La plupart des frères reconnaissent les implications politiques de leurs fonctions religieuses et citent des événements à l'origine de leur engagement. Ainsi sont cités la seconde guerre mondiale, la guerre d'Algérie, le Viêt-Nam et mai 68. La principale modalité d'engagement citée est la solidarité. C'est donc selon leurs ministères que les dominicains sont différemment confrontés à la politique : « *tout dépend des milieux fréquentés : on peut-être op à 100% sans engagement politique si l'on est occupé à 100% avec des malades ou des vieillards* » note l'un d'eux. Par ailleurs, certains frères énoncent la prise de conscience que ces solidarités leur ont fait prendre des incidences politiques de certains aspects de leur vie religieuse. Ainsi les ventes de charité qui assurent le financement des couvents sont dénoncées comme un mode d'allégeance aux classes dominantes. Raisonement qui s'applique à l'inverse à Istina, centre de recherche consacré au dialogue avec l'Orthodoxie, dont le Père Le Guillou déclare refuser les financements américains pour être libre dans sa

relation avec la Russie. Pour autant, si la prise de conscience du caractère politique que peut avoir l'activité de l'Ordre est reconnue, les avis divergent quant à l'opportunité de mettre l'engagement politique à l'agenda des Assises Provinciales de 1969. Ce clivage peut-être ramené aux représentations concurrentes des frères quant aux relations entre représentation du monde et théorie de la connaissance. Un premier groupe utilise la distinction entre « *la Politique* » et « *le politique* », c'est-à-dire distingue des niveaux de connaissances autonomes et hiérarchisés. Un religieux par sa vocation à être universel, en tant qu'il doit porter le Salut à tous par sa prédication, doit situer son action au niveau du Politique pour ne pas être entravé dans son engagement par les contingences sociales, partisans et les passions qui affectent la politique. Position qui se justifie du « Rendez à César... » : « *Nous sommes faits pour donner à tous la vérité dépassante de Dieu. Notre sacrifice de l'humain, comme un hommage à ce que Dieu demande de nous dans notre ministère, doit aller jusqu'au désintéressement de « la politique », si haute activité humaine qu'elle puisse être.* » « *L'homme à un domaine césarien, et notre domaine est celui du Christ tel qu'il l'a dit et manifesté. Immixtus. Segregatus.* » « *Je ne vois pas la vérité et le bienfait d'une activité politique formelle pour la prédication du Royaume des Cieux* »⁴⁴.

Au contraire, un second groupe de réponses s'identifie par une contestation de la distinction entre temporel et spirituel, *a fortiori* entre « La » et « Le » politique. Ces domaines sont décloisonnés à travers des expériences apostoliques ou les frères constatent leur imbrication : « *Au niveau de la vie professionnelle (Ingénieur mécanique), les rapports les plus profonds et les plus personnels que j'ai pu avoir avec mes collègues ont souvent porté sur des questions politiques.* » « *Bref, je constate un peu partout que, dans leur dimensions les plus personnelles, les plus engagés, et, je pense, les plus dominicaines, les relations à l'extérieur du Couvent impliquent très souvent une dimension politique* »⁴⁵. Mais aussi à travers des références théologiques, comme le fait Pierre Liégé : « *Je veux me situer au niveau de ce que la fonction prophétique de l'Église doit assumer, au nom de la Parole annoncée. Théologie, prédication et politique sont pour moi liés l'un à l'autre. J'ai été fort influencé par Karl Barth sur ce point* »⁴⁶. Réponse qui rejoint les réflexions de M.-D Chenu. La Parole doit être portée par les frères dans les courants sociaux ou politiques en quête de justice, comme témoignage prophétique du Royaume des Cieux. L'engagement dans un parti n'est pas pour autant rendu nécessaire sauf dans des situations extrêmes. Quant à l'opportunité de mettre la question politique à l'agenda des Assises Provinciales, les réponses quelque soit le type de position sont très divisées et soulignent la difficulté de la gestion du pluralisme qu'impliquerait une politisation de l'Ordre. Par conséquent la commission se rallie à l'avis de Pierre Liégé de s'en tenir provisoirement à une position médiane « *du moment que nous nous sommes mis d'accord pour reconnaître les dimensions politiques de la mission apostolique, que cela fait l'objet d'échanges entre les frères, qu'on est également d'accord sur le niveau de contestation prophétique auquel se situe notre mission, que soit exorcisée la politisation irrationnelle et sauvage* »⁴⁷. Par conséquent la motion proposée par la commission pour les Assises propose la mise en œuvre d'une « *formation à une plus grande compréhension des phénomènes politiques* » ; « *une analyse des implications politiques de fait de nos ministères et de notre vie commune* » ; « *une réflexion des communautés sur ce que signifie, au regard de la vie dominicaine, les formes existantes de participation à la vie politique* »⁴⁸.

b) Une politisation légitime pour un nouveau type de religieux « dans le monde »

Parallèlement au travail de la commission, le Père Rettenbach a initié un processus de préparation d'Assises Provinciales qui se tiendraient en juin 1969 avant le Chapitre Provincial. Son objectif est d'associer l'ensemble des frères de la Province à l'aggiornamento de l'Ordre, afin que les solutions qui seront adoptées ensuite en Chapitre fassent une plus

large unanimité. Par un courrier envoyé aux frères et daté du 4 août 1968, il évoque les principaux problèmes qui se posent à la Province⁴⁹. La question politique n'apparaît pas. Il consacre l'essentiel de son propos à la réforme de la formation et à l'aménagement de nouvelles structures de vie fraternelle en dehors du cadre conventuel, c'est la question des « petites équipes ». Un long article publié dans *Ut sint unum* en novembre 1968, explique le processus de préparation des Assises⁵⁰. L'ordre du jour va être élaborée par une commission à laquelle les couvents doivent envoyer leurs propositions. Les quelques thèmes indiqués s'inscrivent dans la continuité des débats qui traversent l'Ordre depuis 10 ans : vieillissement, statut du Saulchoir, formation, la tension entre engagements apostoliques et vie conventuelle. Selon la synthèse des réponses faites par le frère Albert Luchini, dans un document daté du 18 décembre 1968, les couvents du Saulchoir, Le Cerf, Saint-Jacques, Rouen, Corbara, Lille et Dijon ont fait mention de la question politique⁵¹. La réponse du Saulchoir illustre bien dans quelle problématique le rapport à la politique s'insère : « *Dans la mesure où une réponse favorable serait donnée à l'engagement assez général dans une profession profane, jusqu'où peut-on admettre un engagement syndical ? jusqu'où un engagement politique ?* »⁵² L'engagement politique a donc principalement valeur de limite ou non à l'engagement missionnaire légitime. A partir de cette synthèse, un ordre du jour en forme de programme de recherche est élaborée et envoyée à tous les couvents pour que des motions soient présentées⁵³. Dans le plan la question est dans la partie « existence dans le monde » : « *Certains frères vivent ou recherchent actuellement de nouveaux types d'existence dans le monde (travail rémunéré profane, engagement politique, etc.) : - 2.5. Vous qui êtes dans cette situation, quels motifs en donnez-vous ? -2.6. Vous qui n'avez pas pris cette orientation, qu'en pensez-vous ? - 2.7. Dans une perspective d'existence dans le monde, y a-t-il des solidarités avec certains groupes humains à avoir en priorité ? - 2.8. Si oui, comment pouvez-vous les assurer, quel que soit votre type d'activité ?* » Le dépouillement des réponses est très révélateur des clivages dans l'Ordre parce que les questions 2.5 et 2.6 distinguent les frères par type d'apostolat. A la première question, 7 réponses sont archivées. Celle du Couvent Saint Jacques est signée par 17 frères, pour la plupart ayant un travail profane. Elle affirme la légitimité du travail comme conforme à la vocation de l'Ordre, « le service de la Parole » : « *se reconnaître solidaire de nos contemporains dans leurs situations habituelles ce n'est pas « aller au monde » à partir d'un lieu situé en dehors du monde qui serait l'Ordre. Nous ne prenons pas non plus une activité dite profane comme un palliatif à des ministères défailants et encore moins en fonction d'une pastorale d'ensemble. En effet, nous n'avons jamais cessé d'être dans le monde et dans ses solidarités ; c'est à partir de là que nous cherchons à réaliser une existence dominicaine entière et authentique, au service de la Parole* ». Dans la motion qui suit, il est demandé aux frères opposés au travail et attachés à la « vie en clôture » de se justifier, indexation qui désigne l'illégitimité de la vie traditionnelle de l'Ordre. La réponse du couvent de Lund, non signée, mais attribuable à Bernard Delplanque, répond plus explicitement sur la question politique pour affirmer le devoir politique du prêtre au même titre que tout homme, afin de le décléricaliser et remettre en cause la conception « autoritariste de l'Église ». Les autres réponses se contentent de souligner l'opportunité apostolique du travail pour « être avec » les incroyants. Les réponses à la question suivante se divisent en motion de soutien aux frères au travail et en questions sceptiques à leur égard. Ces dernières soulèvent trois ordres d'objections ; La première est la remise en cause de l'équilibre conventuel et des conditions de la recherche théologique, la seconde s'interroge sur l'opportunité du travail selon les milieux à évangéliser, enfin la troisième dénonce les risques liés à l'engagement dans un parti politique, à la fois à cause du néo cléricalisme que cela implique par empiètement d'une sphère d'activité qui appartient aux laïcs, mais aussi aux divisions qui résulteraient de la violence propre à la politique chez les laïcs et dans l'Ordre.

La troisième question sur les solidarités rejoint une interrogation qui traverse l'Ordre depuis le début des années soixante sur la priorité apostolique. La réponse de Saint-Jacques prend une position très conforme à la ligne des frères au travail : « *la norme absolue reste pour nous l'attitude même du Christ, accueillant à tous quelle que soit leur richesse ou leur origine sociale, mais extrêmement sélectif dans ses solidarités. Il est resté libre vis-à-vis de tous pouvoir, de toute richesse, de tout instinct de domination de classe et solidaire avec tous les petits et les pauvres* »⁵⁴. Mais qui sont ces derniers ? Ceux qui n'ont pas « *la foi théologique* »⁵⁵, qui sont « *exclus du savoir, du pouvoir et des fruits de l'économie* »⁵⁶, « *qui sont davantage privés de lumière et de vérité* », « *opprimés de quelque façon* »⁵⁷ ou qui « *cherchent (ou qui ont renoncé à chercher) des raisons de vivre* »⁵⁸. *A moins que la toute première solidarité soit avec « ceux qui professent la foi en Jésus-Christ Sauveur et vivent les sacrements du Salut »*⁵⁹. Si tous les frères partagent le désir d'imiter le Christ, peu son d'accord sur ce que cela implique.

La lecture des archives de la Commission « Vie dominicaine » en charge, lors des Assises, de mettre en forme une motion de synthèse sur ce point, montre bien que l'engagement politique n'est pas envisagé comme une fin en soi, mais comme un prolongement possible et parfois nécessaire, selon le type d'engagement missionnaire envisagé, dans une logique d'élaboration d'un langage de la Foi qui réponde aux requêtes qu'engendrent les transformations du monde⁶⁰. Cela aboutira à la motion 210 des Assises, qui reprend la motion de la commission « Vie dominicaine et politique » et y adjoint un texte plus général sur la légitimité des engagements professionnels et politiques⁶¹. Si les assises sont seulement consultatives, elles précèdent le Chapitre Provincial, pour en guider les choix et en légitimer d'avance les décisions par une consultation élargie. Une pétition est envoyée au définitoire du Chapitre concernant la motion 210. Elle demande que les engagements en question n'échappent pas « *aux exigences communes de notre condition religieuse* ». C'est-à-dire qu'ils ne fassent pas exception à la règle. Il s'agit bien d'une forme de résistance signé par 29 frères⁶². La motion 210 sera reprise en partie au Chapitre Provincial en deuxième partie de la motion PA 8 qui porte sur les modalités d'action apostolique. L'enjeu de la première partie de la motion est de reconnaître pleinement le travail comme conforme à la vocation dominicaine et d'encourager les frères vers cette voie. Grande avancée pour les religieux au travail, qui avait juste fait l'objet d'une motion de « solidarité » à leur égard au précédent Chapitre de 1967. La politique est donc subordonnée à la question du travail et rentre dans la rubrique des engagements profanes. Les minutes des séances donnent peu de détails sur la discussion des textes⁶³. Si les Pères Rieber-Mohn, Stang, Jacquemin et Le Baut déclarent que la Province n'est pas mûre pour une telle prise en considération de la politique, que la politisation des frères menace l'unité de l'Ordre, le Père Declerq au contraire pense que la maturité des esprits augmente et qu'on ne peut refuser la question sans risquer de frustrer les jeunes frères. Le Père Liégé demande la suppression de la phrase qui interdit l'engagement dans un parti sauf exception, ce qui sera fait. Joseph Robert souligne aussi la nécessité d'une prise en compte de la politique. Il a lui-même proposé une motion sur le sujet, mais qui sera repoussée. Cependant la motion adoptée reprend bien des points de sa proposition. Le vote global de la motion PA 8 amendée obtient, 26 oui, 6 non, 6 abstentions. La Curie Généralice ne censurera pas cette motion mais y adjointra une note qui en dicte l'interprétation : « *LMG4 : Comme il est dit dans le texte (aliqui) un tel engagement ne peut-être qu'exceptionnel. Qu'on se rappelle à ce sujet les Paroles que le Pape Paul VI vient de prononcer en Afrique : " As we said, you must build up the Church ; but we may add that, almost by the very nature of your ministry, you must also lend your service to help build up civil society, while remaining free from political engagements and temporal interests "* (Osservatore romano 2 aout 1969, p.2). *Quand un tel engagement paraîtra vraiment*

s'imposer, la permission explicite du Prieur Provincial sera nécessaire. On devra aussi tenir compte des directives de l'Épiscopat en la matière ».

Conclusion : « Dieu s'engage »

Le caractère très formel des procédures de prise de décisions lors des Chapitres ne doit pas faire illusion sur leur fonction. Les décisions ont moins valeur de législation que de légitimation de prises de positions au sein de l'Ordre. Comme le montre l'enquête menée par la commission « Vie dominicaine et politique », la politisation de certains frères précède le Chapitre de 1969. C'est d'ailleurs leurs engagements et leur « recherche » qui sont ainsi légitimés et peu de nouveaux frères développeront des activités politiques après 1969. La motion de 1969 n'est pas à lire comme un arbitrage devant résoudre un conflit, mais comme une reconnaissance de la légitimité de ces recherches et une tentative d'aménager le pluralisme dans l'Ordre. A ce titre il est révélateur que la grande décision du Chapitre porte sur la possibilité de petites équipes fraternelles en marge des structures conventuelles classiques. C'est selon cette nouvelle forme de vie fraternelle que seront d'ailleurs regroupés les frères les plus engagés socialement et politiquement par la suite.

Si une enquête plus approfondie reste nécessaire pour reconstituer de manière sociographique la trame de ces conflits en les confrontant avec plus de finesse aux trajectoires des frères cités, la dépouillement des archives a déjà permis d'établir un enjeu majeur : l'ensemble des débats portent sur la légitimité des différentes médiations possibles pour rendre visible l'invisible, c'est-à-dire objectiver la présence divine. La contestation que portent par leurs pratiques les frères qui travaillent, ou qui sont engagés dans des ministères apostoliques auprès d'aumôneries ou de mouvements d'Action Catholique, touche aux principes qui fondent l'autorité de l'institution en définissant l'institué légitime : c'est-à-dire les normes constitutives de l'*habitus* dominicain que les frères intériorisent par la répétition de tâches conventuelles et la conformation à des modèles de virtuosité qui circulent à travers les Évangiles, l'histoire de l'Ordre ou des vies de saints. Il est intéressant de noter la fidélité paradoxale que mettent en œuvre les frères entrepreneurs d'innovations dans les années soixante, en mobilisant la figure des Apôtres, de saint Dominique, Barthélemy de Las Casas ou Lacordaire, pour indexer la tradition instituée de l'Ordre comme une déviance trahissant l'esprit originel : « *L'apostolat dominicain n'est plus d'abord l'annonce de l'Évangile au monde selon l'élan de la mission des Apôtres, mais le débit de sermons en chaire en 1966* »⁶⁴ ! Comme l'a montré Michel de Certeau [1987 : 67-86], cette volonté de retour à l'origine n'est jamais qu'une expression des tensions contemporaines traduite dans un registre de légitimation. Nul utilitarisme pour autant, les frères mobilisent l'histoire selon les dispositions qui les orientent et transforment leur investissement rétrospectif en filiation qui s'impose à eux. Cette logique contestataire au nom de la fidélité est au cœur du processus de subversion de l'institution dominicaine. Ce n'est pas pour rien que des frères, largement autonomes des structures institutionnelles de l'Ordre, participent aux Chapitres et militent pour la légitimation de leurs pratiques. Le plus souvent, c'est l'obéissance aux principes fondateurs de l'Ordre et l'imitation de St Dominique qui les conduisent à se mettre en porte en faux des normes de la vie religieuse et à dénoncer ces dernières comme des déviations de « l'esprit originel ». Par ailleurs leur rupture avec la vie contemplative au profit d'engagements sociaux et professionnels ne déroge pas selon eux à la devise de l'Ordre – « Veritas » - mais ils substituent la justification de la foi par le témoignage à celle par la recherche théologique et la

vie contemplative. C'est ce qui fait que leurs pratiques subvertissent l'Ordre en tant qu'elles en changent les normes constitutives au nom de la fidélité à sa « vocation ».

Ce sont les frères qui occupent les fonctions les moins institutionnelles, qui font l'expérience de la saturation des normes institutionnelles, de leur impuissance à faire « signe » de la présence divine, c'est-à-dire à faire entendre la Parole. Les innovations qui leur apparaissent nécessaires dans leurs engagements pour poursuivre leur finalité apostolique, construisent un nouveau mode de justification de la foi. Ainsi, pour authentifier leur parole comme témoignage, les frères élaborent une expérience subjective de la foi qui passe par une transformation de leur état de vie, en l'espèce une remise en cause de leur *habitus* religieux par une sécularisation de leur rôle et un engagement professionnel. L'engagement politique est un prolongement de cette logique et on a vu qu'il apparaissait toujours comme un prolongement nécessaire de l'engagement professionnel. Sa légitimité est construite par l'expérience des frères mais aussi par une théologie de l'incarnation qui fait de la politique à « gauche », c'est-à-dire avec les exclus et les classes dominées, une exigence évangélique qui fonde un registre prophétique : le témoignage par l'engagement de ce que sera le Royaume à venir. Par leurs pratiques, les frères doivent engager Dieu pour que sa Parole soit accueillie comme une réponse aux attentes contemporaines.

L'intérêt de la restitution des enjeux institutionnels de la politisation à la croisée de trajectoires sociales, religieuses et politiques diverses, est de comprendre qu'elle n'est ni un basculement, ni une reconversion ou encore une sécularisation même si ce terme est revendiqué par certains frères. La politique apparaît au contraire comme une poursuite de la mission par de nouveaux moyens rendus nécessaires par des expériences personnelles, des innovations théologiques et des événements spécifiques. La politisation ne manifeste alors plus une « sortie du religieux », mais un déplacement de la norme de l'activité religieuse légitime et par conséquent du plein accomplissement de la foi et de la vocation. *In fine*, c'est l'ensemble des normes constitutives de l'*ethos* dominicain (vie conventuelle, habit, architecture, missions, relations d'autorité dans l'ordre, vie intérieure) qui sont transformées par les exigences sociales du « prophétisme » auxquels aspirent certains frères. La politisation n'est donc pas un passage d'un type d'activité à un autre, mais un dévoilement du caractère conjoint de la construction sociale des activités religieuses et politiques. Si certains frères contestent la distinction entre « temporel » et « spirituel », c'est qu'ils entendent dénoncer l'impensé de l'apolitisme de l'institution catholique qu'ils considèrent comme une adhésion de fait à l'ordre établi. C'est dire qu'ils dénoncent la rationalisation des pratiques pour dévoiler les véritables ressorts sociaux de ces dernières. Ils n'entendent donc pas rompre avec une culture religieuse présumée autonome mais dénoncer son inexistence de fait et assumer les conséquences de ce constat en cessant de penser leur rôle religieux par opposition à la société et par abstraction des enjeux politiques.

Cet exercice critique corollaire d'innovations en pratiques est poursuivie au nom des Évangiles. C'est pourquoi on préféra parler de fidèle insoumission ou de fidélité paradoxale plutôt que de rupture, de conversion, ou de reconversion. En effet, analyser les trajectoires de ces frères sous l'angle de la rupture relève d'une illusion rétrospective. Pour utiliser le lexique de la sociologie des normes, c'est oublier – comme l'a montré Howard Becker [1985] – que c'est d'indexation qui fait la déviance. Or si nombres de ces frères ont été sanctionnés par la Hiérarchie dans les années soixante-dix, cela ne préjuge en rien de leur motivation. Plus qu'une « sortie du religieux » ou une rupture avec la foi, si on se replace dans le sens qu'il prêtait à leur actions, leurs trajectoires manifestent le déplacement de la figure de Dieu, par conséquent leurs innovations en pratiques, même avec ce qu'elles portent de contestation,

sont pensés et vécus au nom de la fidélité. Pour conclure, on peut dire que par leurs innovations ces frères transforment la figure de Dieu dans la mesure où ils inventent de nouvelles médiations, de nouvelles modalités d'objectivation de l'existence de Dieu. Par leur vie professionnelle et profane, ils entendent être des signes de Dieu. Plus globalement, on peut se demander si ces innovations ne contribuent pas à créer un christianisme profane dans la mesure où ces « religieux » cherchent à dépasser la construction du fait religieux par la séparation d'avec le monde et le sacré. Cela doit questionner l'heuristique des définitions de la religion par le sacré et les rites qui ont cours dans certaines sociologies.

Bibliographie.

- ALBERT Marcel, 2004, *L'Église catholique en France sous la IV^e et la V^e République*, trad^o Joseph Hoffmann, Paris, Cerf.
- BECKER Howard, 1985, *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance*, Paris, Métailié.
- BENSA Alban, 2006, *La fin de l'exotisme, essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.
- BIROU Alain o.p., 1972, *Combat politique et foi en Jésus-Christ*, Paris, ed^o Economie et Humanisme/ed^o Ouvrières.
- BLOND Pierre o.p., 1971, « Prêtre dans un parti », *Parole et mission*, n^o56, mai, Paris, Le Cerf : 255-266.
- BONVIN Bernard o.p., 1989, *Lacordaire Jandel, la restauration de l'Ordre dominicain en France après la Révolution*, Paris, Cerf.
- BOURDIEU Pierre, DE SAINT MARTIN Monique, 1982, « La sainte famille, l'épiscopat français dans la champ du pouvoir », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n^o44/45, novembre : 2-53.
- CERTEAU DE Michel, 1987, *La faiblesse de croire*, Paris, Seuil.
- FOUILLOUX Etienne, 1998, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique entre modernisme et Vatican II, 1914-1962*, Paris, DDB.
- FOUILLOUX, Etienne, 1997, *Les chrétiens français entre crise et libération 1937-1947*, Paris, Seuil.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1994, « Religion et politique, si loin, si proches », *Projet*, n^o240 : 36-46.
- HERVIEU-LEGER Danièle, 1997, « Le croyant et l'institution », PALARD Jacques (dir.), *Le gouvernement de l'Église catholique : synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf : 313-322.
- ISAMBERT François-André, 1987, *Le sens du sacré : fête et religion populaire*, Paris, Cerf.
- KECK Thierry, 2004, *Jeunesse de l'Église 1936-1955, Aux sources de la crise progressiste en France*, Paris, Karthala.
- LAGROYE Jacques, 2006, *La vérité dans l'Église catholique, contestation et restauration d'un régime d'autorité*, Paris, Belin.
- LAGROYE Jacques, 2003, « Les processus de politisation », LAGROYE Jacques (dir.), *La Politisation, Socio-Histoires*, Belin, Paris : 359-372.
- LAGROYE Jacques, SIMEANT Johanna, 2003, « Gouvernement des humains et légitimation des institutions », FAVRE Pierre, HAYMARD Jack, SCHEMEIL Yves (ed.), *Etre gouverné : études en l'honneur de Jean Leca*, Paris, Presses de sciences po, , pp. 53-71.
- LAGROYE Jacques, 1997, « Institution, autorité, innovation », PALARD Jacques (dir.), *Le gouvernement de l'Église catholique : synodes et exercice du pouvoir*, Paris, Cerf : 307-312.
- LAUDOZE André o.p., 1990, *Dominicains français et Action Française*, Paris, ed^oOuvrières.
- LEMAITRE Nicole (dir.), 2002, *Histoire des curés*, Paris, Fayard.

- LEPRIEUR François, 1989, *Quand Rome condamne : Dominicains et prêtres ouvriers*, Paris, Plon/Cerf.
- MICHEL Alain-René, DURIEZ Bruno, FOUILLOUX Etienne, 2001, *Chrétiens et ouvriers en France : 1937-1970*, actes du colloque, 13-15 octobre 1999, Paris, Éditions de l'Atelier.
- PELLETIER Denis, 2002, *La crise catholique*, Paris, Payot.
- PELLETIER Denis, 2000, « Le militantisme chrétien à l'épreuve de l'idée missionnaire », BRECHON Pierre, DURIEZ Bruno, ION Jacques, *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan : 29-43.
- PIETTE Albert, 1999, *La religion de près : l'activité religieuse en train de se faire*, Paris, Métailié.
- POULAT Emile, 1999, *Les prêtres ouvriers : naissance et fin*, Paris, Cerf.
- POULAT Emile, 1981, « Dérèglements et débordements du " champ religieux " », *Le temps de la réflexion*, n°2 : 153-169.
- POULAT Emile, 1977, *Église contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel*, Tournai, Casterman.
- PREVOTAT Jacques, 2001, *Les catholiques et l'Action Française : histoire d'une condamnation (1899-1939)*, Paris, Fayard.
- SUAUD Charles, VIET-DEPAULE Nathalie, 2004, *Prêtres et ouvriers, une double fidélité mise à l'épreuve 1944-1969*, Paris, Karthala.
- TRANVOUEZ Yvon, 2000, *Catholiques et communistes. La crise du progressisme chrétien 1950-1955*, Paris, Cerf.
- TRANVOUEZ Yvon, 1988, *Catholiques d'abord. Approches du mouvement catholique en France, XIXe-XXe siècle*, Paris, ed° Ouvrières.
- VEYNE Paul, 1^{ère} éd° 1971, *Comment on écrit l'histoire*, réédition 1996, Paris, Seuil.
- VIET-DEPAULE Nathalie, 2000, « Stratégies de présence : les prêtres au travail (1944-1965) », BRECHON Pierre, DURIEZ Bruno, ION Jacques, *Religion et action dans l'espace public*, Paris, L'Harmattan, : 121-134.

¹ Deux exemples qui manifestent d'autant plus le retournement opéré qu'ils précèdent de peu 1969 :

« *Que nos Frères s'en souviennent : surtout dans les conjonctures actuelles, ils ne doivent pas assumer de fonctions ou de charges temporelles, ni s'engager dans les luttes sociales et politiques. Ils sont bien plutôt appelés à un rôle doctrinal et surnaturel en vertu duquel ils doivent s'efforcer de mettre en valeur et de répandre la notion vraie et la vraie règle de la liberté et de la justice par la prédication sociale, par des conférences, par des cours, par la publication de livres et de revues, par des discussions publiques, par l'assistance spirituelle et doctrinale donnée à des groupements, non moins que par des contacts personnels avec ceux qui travaillent à instaurer l'ordre nouveau. Ce rôle est non seulement légitime et d'une intrinsèque dignité, mais encore d'une très grande actualité. Etant donné, en effet, que les idéologies et les systèmes du matérialisme et du laïcisme font déjà faillite, l'évolution historique elle-même et l'aspiration universelle des peuples réclament une plus haute synthèse doctrinale, qui établisse de plus solides fondements éthico-spirituels de l'unité et de la paix entre les groupes et entre les nations.* » Rapport de la commission permanente « Du ministère sacré » transmis par le Président de la Commission au Rme P. Maître et au Chapitre Général de Bogota, in *Ut sint unum*, n°233, janvier 1966, p.10.

« *Nous demandons à nos Frères de travailler activement non seulement à diffuser la vérité et la doctrine sociale de l'Église, mais aussi à mettre en lumière les exigences immédiates de cette doctrine dans les questions politiques, sociales, économiques et culturelles actuelles, - sans toutefois se mêler aux luttes politiques entre les partis, car ce rôle revient aux laïcs.* » Admonitions, n°320, Actes du chapitre général de Bogota (Juillet 1965), Provincialia n°3, p.80.

² « *Nous pensons qu'une attention particulière doit être donnée à la vie politique. Que nous le voulions ou non, nous sommes solidaires d'options politiques même non reconnues. Il est utile que certains (LMG4) frères soient particulièrement présents à la réalité politique par leur information, leur réflexion théorique, leurs relations. Mais tous les frères sont invités à développer leur conscience politique. Les options et les prises de positions auxquelles ils seront conduits – que ce soit ou non dans la ligne d'un travail professionnel ou de la solidarité avec un milieu – exigent de leur part des analyses aussi rationnelles que possible. On peut prendre au sérieux*

les implications politiques de l'Évangile sans que cela conduise jusqu'à l'engagement dans un parti politique. Mais on ne peut exclure a priori cette éventualité, à condition que ceux qui pensent devoir le faire mesurent bien leur responsabilité vis-à-vis de tous leurs frères et vis-à-vis de l'Église. Il est indispensable de garder, dans le domaine politique, la liberté de proclamer, à temps et à contre-temps, l'Évangile de l'amour. Il va de soi que les positions et les responsabilités prises par les frères, dans le domaine politique, sont soumises, comme toutes les autres activités, à la régulation qu'opère l'exercice habituel de l'obéissance en vie fraternelle. » Actes du Chapitre provincial spécial de la Province de France en l'an du Seigneur 1969, p.14, ADPF, G-51-003.

³ Madiran Jean, *Ils ne savent pas ce qu'ils font*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1955, 181p.

⁴ En juillet 1949, le Saint-Office décide de frapper d'excommunication « tous ceux qui, de leur plein gré et sciemment, défendraient les doctrines matérialistes du communisme ». Par ailleurs, la lettre du cardinal Pizzardo, secrétaire du Saint-Office, adressé le 3 juillet 1959 au cardinal Feltrin, est un bon exemple de l'usage rhétorique de l'engagement politique des prêtres comme transgression caractérisée de leur fonction sacerdotale : « Le Saint-siège estime que pour évangéliser les milieux ouvriers il n'est pas indispensable d'envoyer des prêtres comme ouvriers dans les milieux de travail, et qu'il n'est pas possible de sacrifier la conception traditionnelle du sacerdoce à ce but, auquel pourtant l'Église tient comme à l'une de ses missions les plus chères. En effet c'est essentiellement pour exercer des fonctions sacrées que le prêtre est ordonné : offrir à Dieu le saint sacrifice de la messe et la prière publique de l'Église, distribuer aux fidèles les sacrements et la parole de Dieu. Toutes les autres activités du prêtre doivent être ordonnées en quelque manière à ces fonctions ou en découler comme des conséquences pratiques, et tout ce qui est incompatible avec elles doit être exclu de la vie du prêtre. Il est bien vrai que le prêtre, comme les apôtres, est un témoin (Act I, 8 ;), mais c'est pour attester de la résurrection du Christ (Act I, 22) et donc de sa mission divine et rédemptrice. Or c'est avant tout par la parole qu'il doit témoigner, et non par le travail manuel accompli parmi les ouvriers, comme s'il était l'un d'eux. En outre, le Saint-siège estime que le travail en usine ou en chantier est incompatible avec la vie et les obligations sacerdotales. En effet les jours de travail, il serait presque impossible au prêtre de remplir tous les devoirs de prière que l'Église exige de lui chaque jour : célébration de la sainte messe, récitation intégrale du bréviaire, oraison mentale, visite au Saint-Sacrement et chapelet. Et même si certains y arrivaient, il n'en resterait pas moins qu'ils consacraient au travail manuel un temps qui devrait être employé au ministère sacerdotal ou à l'étude sacrée (can 129) : les apôtres n'ont-ils pas précisément institué le diaconat pour se libérer des tâches temporelles, et pour vaquer à la prière et à la prédication ? (Act VI, 2, 4). D'autre part, le travail en usine ou même dans des entreprises moins importantes expose peu à peu le prêtre à subir l'influence du milieu. Le « prêtre au travail » ne se trouve pas seulement plongé dans une ambiance matérialisée, néfaste pour la vie spirituelle et souvent même dangereuse pour sa chasteté, il est aussi amené comme malgré lui à penser comme ses camarades de travail dans le domaine syndical et social et prendre part à leurs revendications : redoutable engrenage qui le mène rapidement à participer à la lutte des classes. Or cela est inadmissible pour un prêtre. Telles sont les raisons qui ont déterminé les éminentissimes cardinaux du Saint-office à décider la cessation du travail des prêtres comme ouvriers ou employés dans les usines et dans les autres entreprises, ou comme marins sur les bateaux de pêche ou de transport, et la substitution aux « prêtres au travail » de groupes de prêtres et de laïcs spécialement consacrés à l'apostolat en milieu ouvrier. »

⁵ Nous ne mobilisons pas la référence à ce clivage pour en faire un usage scientifique, mais comme une catégorie à travers laquelle des acteurs sociaux ont pensé leurs divergences. La lecture des revues *Aspects de la France*, *l'Homme nouveau*, *Verbe*, *Paternité* ou à l'opposé de *Témoignage Chrétien*, *La quinzaine* puis *La lettre*, *La vie catholique*, en fournit de nombreux exemples.

⁶ Sur cette opposition entre chrétienté et mission, voir l'article bref, mais paradigmatique de Marie-Dominique Chenu : « Chrétienté ou mission ? A propos des "mouvements de paix" », *La Vie Intellectuelle*, juin 1950, pp. 745-748.

⁷ Allocution du T. R. P. Réginald Omez à l'ouverture du tractatus, ADPF : III-G-43

⁸ Communication du P. Forestier au Chapitre Provincial de 1947, ADPF : III-G-43

⁹ Communication du P. Forestier, *op.cit.*

¹⁰ Vœux de Bézine o.p. adressés au définitoire, ADPF : III-G-45 : c.

¹¹ Réflexions d'un frère déjà ancien sur l'Ordre dans un tournant de son histoire, ADPF : III-G-45 : g.

¹² Lettre du définitoire aux pères du Cerf, ADPF : III-G-45 : g.28. Il faut préciser que la vigueur de ce rappel à l'ordre est rendu nécessaire par la Hiérarchie qui veille de manière suspicieuse sur les dominicains. Le Provincial doit discipliner l'Ordre pour restaurer la confiance.

¹³ III-J(9)-59

¹⁴ Rapport de la commission des appels apostoliques, prologue : la conjoncture apostolique, p.1, ADPF : III-G-47 : g.

¹⁵ Rapport de la commission des appels apostoliques, p.11, *op.cit.*

¹⁶ Sermon d'ouverture du Chapitre Provincial tenu au Couvent de Saint-Jacques à Paris, le 22 juillet 1959, prononcé par le T. R. P. Carré. ADPF : III-G-47

¹⁷ Commission des rapports apostoliques, Schéma pour la réunion du 8 mai 1959, p.2, ADPF : III-G-47 : g.

¹⁸ Réponses des ateliers à la consultation postconciliaire, 1967, Provincialia, n°6, p.85

¹⁹ Allocution du R. P. Rettenbach, 4 septembre 1967, Congrès des Provinciaux, Rome, p.2, ADPF : III-B-78 : b.17

²⁰ Lettre du Frère Nicolas Rettenbach, *Ut sint unum*, n°275, 15 novembre 1967, p.1. Par ailleurs on trouve dans les éléments de journal du Frère Rettenbach, de nombreuses réflexions en ce sens : « *Pour pouvoir servir les hommes, leur liberté, leur dignité, il faut bien avouer que l'Église a été obligée de recevoir d'une humanité qui s'est développée sans elle, en dehors d'elle, des idées chrétiennes devenues folles qu'elle n'enseignait pas aux hommes. Y aurait-il un œcuménisme, aujourd'hui, une déclaration de la liberté religieuse s'il n'y avait pas eu le laïcisme, les penseurs rationalistes du 18^e et la Révolution. Car à ce moment là, il y avait l'ostracisme, les guerres de religion entre chrétiens. Pour nous, il ne suffit donc pas de connaître le monde, il faut nous laisser transformer par lui* », 11/12/67, ADPF : V-045

²¹ Centre d'International de Recherches et d'Echanges Culturel : Centre de recherche dominicain créé au début des années soixante avec pour finalité d'orienter la politique apostolique de l'ordre par le développement d'un savoir en science humaine sur le monde contemporain. Marie-Dominique Chenu, le qualifia d'instance du prophétisme social » dans une conférence d'ouverture. Ce fut il est vrai un haut lieu de réflexion sur le rapport de l'Église au monde et d'élaboration d'un dialogue avec le marxisme. Cf : *Bulletin du CIREC*, bibliothèque du Saulchoir, Spé 2313.

²² Voir sur les enjeux de cette reprise : Robert Joseph, « A propos des prêtres au travail », *Ut sint unum*, n°231, décembre 1965, pp. 3-8.

²³ ADPF, IV 4 J 64, Lettre à la Province, de Nicolas Rettenbach, datée du 4 août 1968, p.4.

²⁴ ADPF, IV 4 J 64, Lettre à la Province, idem. pp.4-5.

²⁵ ADPF, IV 4 J 64, Lettre à la Province, idem, p.5.

²⁶ ADPF, IV 4 J 64, Lettre à la Province, idem, p.5.

²⁷ Note émanant du groupe « Frères Prêcheurs et présence au monde » et destinée aux Chapitres provinciaux de Mai 1967, p.5. ADPF : III-G-49 : t.13

²⁸ ADPF, IV 4 J 64, Lettre à la Province, idem, p.7.

²⁹ Jeunesse universitaire chrétienne

³⁰ Roqueplo Philippe, *Expérience du monde, expérience de Dieu ? recherches théologiques sur la signification divine des activités humaines*, Cogitation fidei 32, Paris, Cerf, 1968, 411p ; Roqueplo Philippe, *La foi d'un mal croyant ou mentalité scientifique et vie de foi*, Cogitation Fidei 38, Paris, Cerf, 1969, 352p.

³¹ Blanquart Paul, *En bâtardise. Itinéraires d'un chrétien marxiste*, 1967-1980, Paris, Karthala, 1981, 183p ; Blanquart Paul, « La foi et les exigences politiques », *Croissance des jeunes nations*, n°89, juin 1969 : 19-26.

³² Dès 1967, les lettres de Nicolas Rettenbach à la Province illustrent ce souci de renouveler l'apostolat en contestant la séparation de l'Église et du monde, c'est dire en pratique entre les règles de la vie religieuse et celle de la vie profane. Bien qu'il ne prenne pas toujours directement parti dans ses interventions, la confrontation entre ses lettres et son journal, montre qu'il partage tout des préoccupations des frères désireux de se « séculariser » pour porter la Parole au milieu des hommes. Pour une illustration de cette pensée : « *Certains d'entre nous pensent que le service de la Parole de Dieu requiert, actuellement, une étape préalable d'insertion parmi les hommes. Ils sont sensibles à ceci : la Parole de Dieu, pour être une Bonne Nouvelle, doit être une réponse aux questions qui mettent en recherche l'homme né d'aujourd'hui ; or ces questions sont nouvelles, en tout cas posées de façon neuve. Il faut alors longuement écouter, et laisser se formuler en soi ces questions, ce qui suppose « d'être avec » nos frères contemporains. Plus précisément, Dieu parle humainement aux hommes : c'est dans leur langage, à chaque époque, que Dieu veut leur exprimer son Projet, sa Promesse ; ce langage n'est-il pas déterminé par leur façon d'être et de vivre l'expérience humaine. Or qui ne souffre actuellement de l'éloignement de beaucoup pour une Promesse en l'expression de laquelle ils ne reconnaissent ni eux-mêmes, ni leurs questions ? D'où le besoin intense de certains d'entre nous, non pas de connaître comme de l'extérieur, quelle façon d'être homme déterminent aujourd'hui les événements, la culture qui germe, avec ses valeurs et contre-valeurs, mais d'être, de cette façon, ou de ne pas s'en évader si l'on est né ainsi. Voilà exprimée l'une des raisons pour lesquelles ces frères pensent que, s'il faut, d'urgence, que, dans l'Église, certains longuement écoutent, et se réexpriment la Promesse de Dieu comme la réponse à l'attente des contemporains. Pour cela, ils pensent nécessaire une insertion, qui les ferait « exister avec » tels ou tels hommes dans des secteurs « ou s'élabore un langage nouveau », où se font les mutations les plus significatives de l'homme d'aujourd'hui (Chapitre Provincial, n°42, 2). » Lettre du Frère Nicolas Rettenbach, *Ut sint unum*, n°278, 1^{er} janvier 1968, p.1-2.*

³³ « -USU : cela me suggère une question qui concerne plus spécialement Jean. Ta profession t'interdit d'ignorer la situation réelle du monde. Est-ce que de prêcher l'Évangile tu ne penses pas que s'est un peu se soulager la conscience, au lieu de retrousser ses manches et s'engager au secours du monde ?

*-Jean (Merlo 39 ans) : L'un n'empêche pas l'autre. Je serais infidèle à l'Évangile si je ne faisais qu'en parler. Et d'ailleurs je suis venu à la militance sociale et politique, à partir de l'Évangile. Il m'a fallu des années pour « déconfessionnaliser » ma militance, mais pour moi militance et Évangile sont inséparables. C'est de ma militance que je retire les questions les plus fondamentales de l'Évangile qui me permettent de prêcher avec quelque possibilité d'accrochage. Et ma militance, même si elle est régie par des règles scientifiques ou des sciences humaines, a besoin d'être nourrie d'espérance. Il est bien difficile de garder longtemps foi en l'amélioration finale du sort des opprimés, des « pauvres », dans une praxis qui n'est pas ancrée « ailleurs ». Même le marxisme suppose un messianisme que ses axiomes de base ne contiennent pas. Mon messianisme, c'est Jésus-Christ. Et j'ai besoin de le prêcher pour que cette foi existe « entre mes dents » avant de la dire. » in Tribune libre sur la prédication aujourd'hui, *Ut sint unum*, n°319, 15 avril 1970, p.6.*

³⁴ Entretien avec Philippe Roqueplo, le 31/05/2005 chez lui à Meudon.

³⁵ Lettre du frère Nicolas Rettenbach, « De la théologie à la révolution », *Ut sint unum*, n°286, 15 mai 1968, p. 2.

³⁶ Les réflexions que le frère Rettenbach écrit dans ses carnets sont très révélatrices à ce titre. ADPF : V-045.

³⁷ Du moins, Jacques Robert fait explicitement référence aux débats qui ont eu lieu sur « l'ordre et la politique ». La lecture des actes des journées ne permet pas d'en savoir plus, la question est explicitement posée par Vincent Cosmao dans son intervention (p. 81) et est sous-jacente au débat sur l'articulation entre structure conventuelle et religieux au travail : Jacques Screpel défend alors le travail comme un moyen d'échapper à la dépendance financière des couvents qui les inféoderait aux classes bourgeoises (pp. 40-42), mais on ne peut en savoir plus. Cf. Provinces Dominicaines de France, Journées interprovinciales de La Tourette 13-17 juin 1966, 103p., Bibliothèque du Saulchoir : 452 C 45.

³⁸ ADPF : III-G-49 : o.1

³⁹ *idem*

⁴⁰ ADPF : III-G-49 : u

⁴¹ « *Attentifs aux problèmes que pose à la conscience d'un grand nombre la poursuite de la guerre au Viet-Nam par une nation de civilisation chrétienne, les trois Définitoires invitent les frères à ne pas se dérober à la responsabilité qui leur incombe au nom du Christ,*

-dans la formation d'une conscience plus évangélique du peuple chrétien en ce domaine, et – dans leur présence aux efforts entrepris par tous les hommes de bonne volonté pour qu'aboutisse une solution équitable et réaliste de ce conflit.

Pour cela ils invitent les différents Couvents à instaurer une réflexion commune sur le justice d'une guerre ou il semble :

1) que n'aient pas été mises en œuvre toutes les possibilités de négociation ;

2) que soient sans proportion avec les objectifs poursuivis les moyens mis en œuvre, et notamment le bombardement des populations civiles et les atrocités de part et d'autre ;

3) que n'ait pas été respecté le libre droit des peuples à disposer d'eux-mêmes. » Message des définitoires, *Ut sint unum*, n°266 15 juin 1967, p.2.

⁴² Collectif, *Société injuste et Révolution, colloque de Venise*, Paris, Seuil, 1970, 189p.

⁴³ La commission était composée des frères : Ambroise-Marie Carré, Marie-Dominique Chenu, Vincent Cosmao, Jean-Pierre Jossua, Bernard Quelquejeu, Henri Burin des Rozières, Paul Blanquart, Yves Lebeaux, Jean Mansir. Ses archives sont classées avec celle du Chapitre Provincial de 1969. ADPF : III-G-51 : 206

⁴⁴ Jacques Le Tilly, cité dans : Réponses à l'enquête, commission provinciale « Politique et vie dominicaine », document daté du 14 mars 1969, pp. 1-2, ADPF : III-G-51 : 206

⁴⁵ Paul Dominique Remillieux, *idem*, p.2

⁴⁶ Pierre Liégé, *idem*, p.13

⁴⁷ Pierre Liégé, cité dans : Rapport, commission provinciale « Politique et vie dominicaine », document daté du 15 juin 1969, p. 8, ADPF : III-G-51 : 206

⁴⁸ Motion pour les Assises Provinciales de Juillet 1969, présentée par la commission « politique et Vie dominicaine », ADPF : III-G-51 : 206

⁴⁹ ADPF : IV-23-5

⁵⁰ *Ut sint unum*, n°249, 15 novembre 1968, pp. 1-14

⁵¹ ADPF : III-G-50 : 104

⁵² Réponse du Saulchoir, datée du 10 décembre 1968, ADPF : III-G-50 : 104

⁵³ Document P1, Programme de recherche proposé aux communautés pour la préparation des Assises, ADPF : III-G-50 : 201

⁵⁴ Saint-Jacques, signé par : Remillieux, Blond, Gest, Duliscouët, Lebeaux, Blanquart, Coquelle, Raguénès, revon, Georg, Lelouvier, Allo (?). Signé avec des réserves, par Liégé, Saint-Stehen, Lambert, Selancy

⁵⁵ « *Je refuse absolument cette analyse marxiste. Les plus pauvres sont ceux qui n'ont pas la Foi théologique. Ce texte témoigne d'une grande naïveté* », note manuscrite « quoad modum » de Damien de Selancy, Saint-Jacques, *idem*.

⁵⁶ Saint-Jacques, idem

⁵⁷ Lille, signé par : de Willencourt, Lebigue, Herlant, Viry, Pilloy, Hugo, Marneffe, Bous, L'Eleu

⁵⁸ Lille, idem

⁵⁹ Saulchoir, signé par : B. Montagnes, P. Raffin, J.-D. Piollet, P. de Contenson, P. Gils, T. Vermeulen, H. Dondaine, B. Guyot, F. Turner, A. Patfoort, R.-M de Metz

⁶⁰ ADPF : III-G-50 : 306

⁶¹ Assises provinciales au Saulchoir, 30 juin-5 juillet 1969, compte rendu intégral, Provincialia (numéro spécial), Bibliothèque du Saulchoir, 429-B-25 (9).

⁶² Signé par les frères : Dumont, Marneffe, Jacquemin, Minguet, Serrand (?), de Willencourt, Duval, Lhem (?), Hardouin-Duparc, Le bous, Carré, Declerq, Camelot, A. Motte, Spitz, Faucon, Bous, Fauvergue (?), Colem (?), Stang, Dutierne (?), Hugo, de Contenson, Mouton, Boulay, Liégé, Monier (?), Bathelez (?), Patfoort.

⁶³ Province de France, Chapitre Provincial, procès verbaux des séances de l'Assemblée plénière, Le Saulchoir-Etiolles, 7-16 juillet 1969, « mercredi 16 juillet 69 », III-G-51 : 301

⁶⁴ Lettre du frère Alain Birou au Père Jourdain Bonduelle, en réaction à la publication du rapport de la commission du « Ministère sacré », 19 janvier 1966, ADPF : III-G-49 : g.1